BELLARMINI OPERA

VEN. CARDINALIS

ROBERTI BELLARMINI

POLITIANI S. J.

6 f

OPERA OMNIA

EX EDITIONE VENETA, PLURIBUS TUM ADDITIS TUM CORRECTIS,
ITERUM EDIDIT

JUSTINUS FÈVRE,
PROTONOTARIUS APOSTOLICUS



TOMUS QUINTUS



PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, EDITOREM
VIA DICTA DELAMBRE 13.

1873.

DUODECIMA

CONTROVERSIA GENERALIS

DE

EXTREMA UNCTIONE

ORDINE ET MATRIMONIO

SINGULIS LIBRIS EXPLICATA

CONTROVERSIARUM

DE

SACRAMENTO EXTREMÆ UNCTIONIS

LIBER UNICUS

Controversiæ de Sacramento Extremæ unctionis, sunt omnino septem. *Prima*, eaque potissima, de genere; an sit legis novæ Sacramentum vere ac proprie dictum. *Secunda*, de materia. *Tertia*, de forma. *Quarta*, de effectu. *Quinta*, de ministro. *Sextia*, de suscipiente. *Septima*, de cæremoniis.

CAPUT PRIMUM

Qui hæretici hoc Sacramentum negarint.

Hæretici permulti ritum unctionis infirmorum e numero Sacramentorum auferre conati sunt. Primo Waldenses, ut referunt Æneas Sylvius libro de origine Boemorum cap. 35. et ante eum Guido Carmelita in summa de hæreticis. Secundo, Albigenses, teste Antonino in summa Theologica part. 4. tit. 11. cap. 7. §. 5.Tertio, Joannes Wiclefus, teste Thoma Waldensi tom. 2. de Sacramentis cap. 163. et satis ipse de se id testatur in 4. lib. Trialogi cap. 25. ubi contendit, hoc Sacramentum neque a Christo, neque ab Apostolis institutum, proinde nec vere Sacramentum esse.

Hos imitantur hæretici hujus temporis. Lutherus in lib. de captivit. Babylonica cap. de Extrema unctione, non rejicit huncritum, tamen negat Sacramentum esse proprie dictum. Calvinus lib. 4. Institut. cap. 19 §. 18, 19. 20. et 21 et Kemnitius in 2. par. Exam. a pag. 1102. usque ad 1135. non solum Sacramentum esse negant, sed etiam irrident more suo. Idem facit Melanchthon in locis tit. de unctione. Idem facit etiam Joannes Brentius in Confessione Wirtemberg., cap. de Extrema unctione : et Magdeburgenses Centur. 7. et sequentibus, cap. 6. de ritu visitationis infirmorum.

Ecclesia vero Catholica palam affirmat, Unctionem extremam Sacramentum esse vere ac proprie dictum. Id enim expresse habent Concilium Florentinum in instruct. Armenorum, et Trid. sess. 14. can, I. de Extrema unctione, et omnes Theologi, lib. IV. sent. dist. 23. Potest autem hæc veritas tribus argumentis probari. Primo, ex Scripturis. Secundo, ex traditione Ecclesiastica. Tertio, ex ratione.

CAPUT II.

Probatur ex Scripturis Unctionem infirmorum esse Sacramentum proprie dictum.

Quod attinet ad primum : duæ Scripturæ proferuntur ab omnibus, una ex cap. 6. Marci, altera ex cap. 5. Jacobi.

De priore non omnes conveniunt, an cum Apostoli ungebant oleo infirmos, et curabant, illa fuerit unctio Sacramentalis, de qua nunc disputamus : an solum fuerit figura quædam, et adumbratio hujus Sacramenti. Qui tuentur priorem sententiam, ut Thom. Valdens. loco citato, et Alphonsus de Castro lib. de hæ-

res, verbo, Extrema unctio, ea ratione ducuntur, quod Beda, Theophilactus, et Œcumenius in commentariis Marci et Jacobi, videantur dicere eamdem esse unctionem, cujus fit mentio in utroque loco. Sed profecto probabilior est sententia posterior, quæ est Ruardi in explicatione art. 12. et Jansenii in cap. 6, Marci, et Dominici a Soto dist. 23. quæst. 1. art. et aliorum. Et mihi certe eo etiam nomine gratior, quod videam Lutherum, Calvinum, et Kemnitius locis citatis esse in priore opinione : existimant enim illi eamdem esse unctionem, Marci 6. et Jacobi 5.

Probo igitur breviter sententiam posteriorem. Primo illa unctio, qua utebantur Apostoli, referebatur solum aut præcipue ad curationem morbi corporalis, ut ex eo loco patet, unde etiam sanabantur omnes, qui tum inungebantur. Sacramenta autem per se ad animam pertinent, ad corpus per accidens, aut certe secundario.

Deinde secundo, Apostoli eo tempore nondum erant Sacerdotes : et quamvis potuerit Christus etiam per non sacerdotes Sacramenta conferre , tamen non est probabile eum hoc fecisse, nec legimus id unquam factum in Sacramentis magis necessariis, ut in Sacramento Pœnitentiæ, vel Eucharistiæ. Neque obstat quod Apostoli baptizarunt, cum nondum essent Sacerdotes : nam non ita est de essentia Baptismi, ut minister sit sacerdos, sicut de essentia unctionis. Nam si laicus baptizet, etiam extra necessitatem. Baptismus est ratus : non autem est rata unctio si laicus inungat. Quod autem Apostoli nondum fuerint eo tempore sacerdotes, patet, quia facti fuerunt in ultima cœna, ut docet Concilium Tridentinum sess. 22. cap. 1.

Accedit tertio quod Apostoli tunc promiscue ungebant quoslibet ægrotos, ut cæcos, claudos, etc., at Sacramentum unctionis non datur nisi iis, qui decumbunt cum periculo vitæ, ut omnes concedunt.

Item quarto, Apostoli tunc cum inungerent, non quærebant, essentne baptizati, qui inungendi erant, et omnino probabile est, multos ab eis inunctos, qui infideles erant. At certe sine Baptismo, nihil prosunt Sacramenta cætera, nec dari possunt aut debent non baptizatis sine peccato. Nec valet quod quidam objiciunt, Cornelio datam Confirmationem ante Baptismum, Act. 10. Deo videlicet in hac re dispensante. Nam Cornelius non habuit Sacramentum Confirmationis ante Baptismum, sed effectum Sacramenti Confirmationis ab ipso Domino immediate sine Sacramento.

Denique, Tridentinum Concilium sess. 14. can. 1, de Extrena unctione , dicit hoc Sacramentum insinuatum Marci. 6. Dicitur autem insinuari id, quod non expresse proponitur, sed adumbratur, et obscure indicatur Et hoc eodem modo intelligendi sunt veteres, qui locum Marci 6. conjungunt cum loco Jacobi 5, significant enim uno in loco jacta esse fundamenta ejus Sacramenti, quod in altero loco expresse proponitur. Quemadmodum enim cum Matth. 19. et alibi Christus manus imponit, non dicimus tunc instituisse Sacramentum Confirmationis, aut Ordinationis, sed tamen agnoscimus adumbrationem quamdam Sacramenti postea futuri : sic etiam quod Dominus jusserit Apostolos oleo curare infirmos, et non alia aliqua re, intelligimus significatum esse, futurum fuisse aliquando tempus, ut oleum esset Sacramentum infirmorum.

Veniamus nunc ad alterum locum Jacobi. 5. ita legimus : *Infirmatur quis in vobis ? inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei* (1). Hic habemus omnia, quæ ad Sacramenti essentiam requiruntur, videlicet symbolum externum, promissionem gratiæ, et divinam institutionem : hæc enim tria, ut supra diximus in prima controversia de confirmatione, adversarii requirunt. Symbolum externum est unctio olei cum oratione fidei; promissio vero, allevatio infirmi, et remissio peccatorum. Institutio autem colligitur ex hac tam constanti promissione Apostoli neque enim Apostolus tam constanter, et absolute id promitteret, nisi Dominus id instituisset, et mandasset. Itaque Apostolus Jacobus non instituit Sacramentum, sed hortatur ad illud suscipiendum, quod a Domino noverat institutum.

Quia vero Kemnitius in 2. par. Exam. pag. 41. et 42. requirit alia quinque, licet tria prædicta sint præcipua : ostendamus illa etiam reperiri in unctione extrema. Ille igitur primo requirit præter tria prædicta, ut ritus mandatus sit in novo Testamento ; ut distinguatur a cæremoniis Testamenti vete-

(1) Jacob. V, 14.

ris. Id vero hoc loco manifeste cernimus, cum constet Jacobi epistolam esse librum Testamenti novi : et præterea talis ritus non fuerit in Testamento veteri.

Secundo requirit, ut ritus non ad breve tempus duret, sed perpetuus sit. Id quoque habemus in illis verbis : *Infirmatur quis in vobis*, inde enim colligimus tamdiu duraturum hunc ritum, quandiu in Ecclesia erunt ægroti.

Tertio requirit, ut promissio gratiæ sit annexa, et quasi vestita symbolo, ita ut intelligatur dari gratia, cum symbolum externum exhibetur : id quod Kemnitius ponit contra Calvinistas, volunt Sacramenta esse symbola præteritæ, et jam olim acceptæ gratiæ. Id vero hoc loco habemus, ut patet; dicitur enim : *Ungentes eum in nomine Domini, et allevabit eum Dominus, et si in peccatis fuerit etc.* plane ad eum modum, quo dicitur de Baptismo Marc. ult. : *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit* (1).

Quarto requirit, ut illa promissio non sit cujuslibet gratiæ, sed remissionis peccatorum : id vero expresse sic habetur : *Si in peccatis fuerit, remittentur ei.*

Quinto requirit, ut non sit tantum promissio generalis, sed etiam applicetur in particulari ei, qui Sacramentum percipit. Et hoc etiam habemus; nam in particulari dicitur : *Ungentes eum etc.*

CAPUT III

Refelluntur Hæreticorum solutiones ad Scripturam citatam

Ad hoc argumentum quatuor solutiones ab hæreticis dari solent. Prima est, epistolam illam non esse canonicam, nec a Spiritu Apostolico profectam. Ita Lutherus loco citato, cui assentitur Kemnitius pagina 1113. ubi dicit hanc epistolam non esse tantæ auctoritatis, ut possit sine testimoniis Scripturæ Canonicæ, Sacra instituere. Et probat ex Hieronymo qui annotavit in lib. de scriptoribus Ecclesiasticis in Jacobo, veteres judicasse non esse epistolam illam a Jacobo Apostolo scriptam, et ex Eusebio lib. 3 hist. cap. 23. qui de illa sic ait : « Sciendum ὡς νοθεύετε, id est, quod notha sit. »

At hæc prima solutio est refugium miserorum. Nam omnes veteres, qui catalogos scripserunt sacrorum librorum, hanc epistolam cum cæteris numerarunt, ut patet ex Clemente can. ult. Apostolorum ex Innocentio I. epistol. 3. et Gelasio I. in Concilio LXX. Episcoporum : Item ex Conciliis Laodiceno, car. ult. Carthag. III. can. 47. Florentino et Tridentino sess. 4. Denique ex Patribus, Origene homil. 7. in Josue, Athanasio in synopsi, Epiphanio hæres. 76. Hieronymo epist. ad Paulinum, Augustino lib. 2. doctrinæ Christianæ cap. 8. Ruffino in symbolum, Isidoro lib. IV. etymolog. cap. I. et Damasceno lib. IV. de fide cap. 18. Quod si his tot, ac tantis auctoribus fides non habetur, concidet auctoritas omnium aliorum librorum : nec enim aliunde scimus, qui libri sint canonici, nisi ex traditione, et testimonio veterum Pontificum, Conciliorum, et Patrum, eorum præsertim, qui indicem texere voluerunt sacrorum librorum.

Neque ullum unquam legi veterum, qui aperte scriberet, Jacobi epistolam non esse Canonicam. Nam Hieronymus, quem pro se Kemnitius citat, dicit quidem quibusdam visam fuisse dubiæ fidei epistolam, tamen temporis progressu obtinuisse auctoritatem. Eusebius autem dicit eam epistolam quorumdam opinione esse adulterinam ; tamen subjungit continuo : « Nos autem scimus in plurimis Ecclesiis publice esse receptam ». Et certe plus ad nos valere debet publica Ecclesiarum auctoritas, quæ teste Eusebio hanc epistolam recepit ut Canonicam, quam obscura quorumdam opinio, quæ eodem teste Eusebio, eamdem epistolam rejicit.

Secunda solutio est ejusdem Lutheri ibidem, qui sic ait : « Si esset Jacobi Apostoli, dicerem non licere Apostolo sua auctoritate Sacramentum instituere, id est, divinam promissionem cum adjuncto signo dare, hoc enim ad Christum solum pertinebat. »

Hæc solutio longe deterior est superiore : audet enim Lutherus se Apostolo Jacobo opponere, et in faciem illi resistere, quasi aperte erranti, et sibi arroganti quod ei non conveniebat. At certe nec Jacobus sibi assumit quod Lutherus dicit : non enim ipse Sacramentum instituit, sed hortatur ad usum Sacramenti instituti ; et si id sibi assumeret, illi potius, quam Luthero credendum esset. Nec enim fieri posset, ut tantus Apostolus post acceptum Spiritum sanctum, in re tam

(1) Jacob. V. 15; Marc. XVI. 16.

magna erraret: neque est simile de B. Petri errore, ille enim erravit exemplo, non doctrina, iste autem errasset in doctrina, et in ipsa Scriptura, quod fieri non potest. Quare si Jacobus diceret Sacramentum a se institutum; credere deberemus, id illi a Christo concessum singulari privilegio, sed non est opus ad has angustias redigi.

Tertia solutio est ejusdem Lutheri ibidem, necnon Wiclefi, Philippi, Brentii, Calvini, et aliorum communis, quod Jacobus loquatur de unctione, qua utebantur eo tempore ad curandos morbos corporales. Et quidem Wiclefus putat loqui Apostolum de naturali curatione, et ideo meminisse olei, quia est naturaliter medicinale, et in illa regione abundat. Philippus existimat eum loqui de unctione, quæ partim naturaliter, partim etiam dono divino curabat: unde dicit Abraham, Isaac, Jacob, Isaiam, et cæteros Prophetas fuisse professione medicos, et habuisse notissimas herbarum et aliorum medicamentorum naturas, et simul etiam ornatos dono miraculorum, Lutherus tamen, Calvinus, Brentius, et Kemnitius simpliciter Apostolum exponunt de curatione ex dono Dei, proinde dicunt non magis fuisse Sacramentum istam unctionem, quam fuerit Probatica piscina, vel lutum cum sputo, vel aqua Siloe etc. nunc autem quando donum illud cessavit, non modo unctionem non esse Sacramentum, sed etiam esse rem inutilem, et superstitiosam.

Argumenta eorum sunt tria. Primum, quia Jacobus ex Marci Evangelio accepit, quod docet de unctione olei: Marcus autem de unctione illa loquitur, quam adhibebant qui habuerunt donum curationum.

Secundum, quia Jacobus utitur vocibus quæ ad corporalem sanitatem pertinent, nimirum ἐγείρω, et ἰάομαι.

Tertium, quia Jacobus tantum loquitur ad homines sui temporis, quando durabat gratia sanitatum. Idque patet ex eo, quod non addidit aliquam particulam, qua significaret, hunc ritum propagandum esse ad posteros, sicut Scripturæ faciunt, cum loquuntur de veris Sacramentis, ut de Baptismo Matth. ult.: *Ecce ego vobiscum sum usque ad mundi consummationem*, et de Eucharistia 1 Corinth. XI. *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat* (1).

Sed his argumentis nos longe plura, et meliora possumus opponere. Ad primum, quod non loquatur de naturali curatione, et simul quod Prophetæ non consueverint curare more medicorum, contra Wiclefum, et Philippum facile probari potest. Primo, quia etsi oleum sit medicinale, tamen non est medicinale ad curandos quosvis morbos, imo vero plurimis, aut nihil proderit, aut etiam oberit. Apostolus autem generatim jubet, ut ægroti ungantur oleo.

Deinde Prophetæ, et Apostoli, ut plurimum rebus noxiis natura sua, aut certe non salutaribus utebantur; ut curarent, ut nimirum omnes intelligerent, Dei miraculo illa fieri, non viribus naturæ. Sic Moyses æneum serpentem erexit, ut ejus aspectu curarentur læsi a serpentibus. Sic Helisæus aqua Jordanis curavit lepram Naaman Syri. Sic Isaias massa ex ficis curavit ulcus Ezechiæ, quæ medicina contraria erat curationi illius morbi, ut Hieronymus notat ex sententia Hebræorum. in com. ad cap. 38. Isaiæ, Sic Dominus luto, et sputo, cæcum natum: Sic Petrus umbra corporis sui: Sic Paulus sudariis, et semicinctiis.

Accedit, quod si usi fuissent ordinarie rebus utilibus ad curandum, ipsi sibi fidem abrogassent, et Dei donum obscurassent.

Quod autem nec loquatur Jacobus de unctione, quæ sanaret corpus ex dono miraculorum, sed quæ sanaret animum, et aliquando etiam corpus virtute sacramentali, contra Lutherum, Calvinum, et alios probatur ex singulis vocibus hujus loci. Primo, *Infirmatur*, inquit, *quis in vobis*. At si de miraculis ageret, generalius loqueretur: non enim solum consuleret iis qui decumbunt gravati periculoso aliquo morbo, ut facit, sed etiam cæcis, surdis, claudis, aliisque miseris hominibus, qui non decumbunt, nec de vita periclitantur, et tamen egent curatione.

Secundo: *inducat*, inquit, *Presbyteros*. At si de miraculo ageret, diceret potius, Inducat Prophetas, aut alios, qui donum habent curationum nec enim soli aut omnes Presbyteri etiam tunc habebant donum curandi. Neque refert, quod per presbyteros nolunt adversarii significari Sacerdotes, sed seniores; nam nec seniores omnes habebant donum curationis, non enim illud donum erat alligatum ætati, aut dignitati, ut patet ex Paulo Roman. 12. I. Cor. 12. et

(1) Matth. XXVIII, 20: I Corinth. XI, 26.

Ephes. 4. Præterea non est probabile Apostolum jussisse fidelibus, ut miracula quærerent signa enim infidelium sunt, non fidelium, I Cor. 14.

Tertio : *Orent*, inquit, *super eum, ungentes eum oleo*. At si de miraculis ageretur, non præscriberet Jacobus materiam : qui enim donum habet curationis, adhibet quod Deus illi inspirat, nec potest alligari certæ alicui rei virtus miraculorum. Id quod satis patet ex divinis litteris, et exemplis omnium sanctorum : « Sed, inquit Calvinus, utile fuit præscribere oleum, ut esset signum, miraculum fieri non viribus hominis, sed potentia Spiritus sancti : constat enim oleo significari Spiritum sanctum. » At etiam aqua significat Spiritum sanctum. Et præterea si illa esset causa, cur præscribatur oleum, debuisset illud servari in omni curatione, et in excitatione mortuorum maxime. Nusquam autem legimus inunctos fuisse mortuos, cum excitandi erant.

Quarto : « Et oratio, inquit, fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus. » Hæc sane absoluta promissio est, proinde referri non potest præcipue ad corporalem sanitatem. Nam aut semper sanati fuissent ægroti illi, qui ungebantur, ut Jacobus præscribit, aut non semper : si semper, ergo nulli fuissent mortui Apostolorum tempore, nisi illi, qui Jacobo non obedivissent, qui paucissimi fuissent. Et præterea sanitas corporalis, quia non semper utilis est animæ, non etiam semper obtinetur a Deo, quicumque sit, qui oret, etiamsi donum habeat curationis. Quare non semper sanabantur qui ungebantur; ergo vel falsa est absoluta illa promissio Jacobi, quod fieri non potest, aut quod verissimum est, ad animam præcipue, et absolute referenda est.

Quinto : *Et si in peccatis fuerit, dimittentur ei*. Hæc vero particula tum expresse ad animam pertinet, ut non sit locus tergiversationi. Donum autem curationis, ut sæpe diximus, ad corpus refertur.

Sexto, omnia alia quæ habentur in illa epistola, sive ante hunc locum, sive postea, non ad eos solos pertinent, qui tunc vivebant, sed etiam ad nos qui postea futuri eramus, ut patet ex illis præcedentibus : *Patientes estote*, et : *Confirmate corda vestra*, et : *nolite jurare*, et : *Tristatur quis in vobis? oret ; æquo animo est ? psallat*. Item ex illis immediate sequentibus : *Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem, ut salvemini*. Hæc omnia sine dubio ad nos etiam pertinent : igitur etiam illa, quæ eodem tenore verborum in medio posita sunt : *Infirmatur quis in vobis, etc.* ad nos pertinent. Quare non agitur de dono curationis, quod est rarissimum, et non semper haberi potest, sed de Sacramento, quod semper durat, et facile a quolibet haberi potest.

Neque argumenta ipsorum contra allata convincunt. Ad Primum Respondeo, non esse eamdem unctionem Marci 6. et Jacobi 5. nisi eo modo, quo dicuntur idem figura et figuratum. Quantum enim interest, inter lotionem cæci nati in aqua Siloe, quæ fuit figura Baptismi, Joan. 9. et ipsum Baptismum ex aqua, et Spiritu sancto, Joan. 3, tantum interest inter has duas unctiones. Unde etiam videmus Marci 6. nullam fieri mentionem nec verborum, promissionis spiritualis quæ ad Sacramentum necessario requiruntur : utrumque autem expresse habetur Jacob. 5.

Si quis autem defendere velit Marci 6. tractari de ipso Sacramento Unctionis extremæ, dicere potest, Marcum non omnia expressisse, sed quæ illi desunt, ex Jacobo esse petenda. Sæpe enim in scriptoribus sanctis id necessario faciendum est, ut quod unus omittit, petatur ab alio.

Ad secundum argumentum, quod totum grammaticale est, et ideo satis apte convenit Kemnitio, respondeo in primis nos non negare, quin extrema unctio interdum adferat corporalem sanitatem, et ideo Jacobum aliqua verba ponere potuisse, quæ ad sanitatem corporalem pertineant. Interim tamen, sicut illa duo verba, Kemnitii opinione, ad corporis sanitatem pertinent : sic etiam integra sententia est, quæ citra omnem controversiam refertur ad animæ salutem, nimirum illud : *Si in peccatis fuerit, remittentur ei*.

Dico Secundo, illa verba duo, hoc loco non ad corpus, sed animam præcipue pertinere. Nam etsi ἐγείρω proprie significat excitare, et elevare, quod ad corpus pertinet, tamen per metaphoram Scripturæ sanctæ familiarem, significat etiam pellere mœrorem, tristitiam, negligentiam, soporem, et desidiam animi. Hinc sunt illa Apostoli Rom. XIII, *Hora est jam nos de somno surgere* ἐγερθῆναι ; Ephes. V. *Surge*, ἔγειραι, *qui dormis*, ect. Et illud Luc. III. *Potens est Deus de lapidibus istis excitare filios Abrahæ*. Et illud II Petr. III. *Excito sinceram vestram men-*

tem (1). Hoc autem loco : *Allevabit eum Dominus*, significat liberationem a quodam torpore, mœrore, anxietate, quæ propinquos morti valde deprimere, et gravare solet, ut non facile possint mentem ad Deum attollere.

Alterum illud verbum ἰάω, non ponitur a Jacobo in ea sententia, ubi agit de Sacramento unctionis, sed infra cum ait : *Orate pro invicem, ut salvemini*; ibi enim est, ἰαθῆτε. Quocirca inepte a Kemnitio trahitur ad propositum hujus loci. Et prætcrea illa etiam vox hoc loco accipitur pro salute animæ, ut patet ex præcedentibus. Et ne miretur Kemnitius, si verbum medicinale usurpetur pro sanitate animæ, cogitet in Scripturis millies haberi hanc vocem in hoc sensu, Psal. CXLVI. *Qui sanat contritos corde.* Matth. XIII. *Ne forte convertantur, et sanent eos.* Pro quo Marcus habet IV. *Et dimittantur eis peccata*. Et I Petr. II. *Cujus livore sanati estis* (2).

Ad tertium dico, necessarium quidem esse ut Sacramenta maneant, quandiu Ecclesia manet, sed non esse necesse, ut ad hoc significandum ponatur in Scriptura verbum aliquod denotans perpetuitatem. Nam de Baptismo nusquam exstat ejusmodi verbum; nec obstat : *Ecce ego vobiscum sum*, nam potuit Christus nobiscum esse, etiamsi Baptismum instituisset solum ad unum diem duraturum. Cognoscimus autem evidenter, unctionem, de qua loquitur Jacobus, semper duraturam, tum quia infirmi, presbyteri, orationes, remissio peccatorum, et cætera, quæ Jacobus nominavit, semper mansura sunt in Ecclesia; tum etiam quia hactenus semper in Ecclesia fuit ista consuetudo ungendi infirmos.

Quarta solutio ejusdem Lutheri, Kemnitii, et Calvini est, qui affirmant locum istum nihil pro nobis facere, quod alius omnino fuerit ritus ungendi tempore Jacobi, alius nostro tempore. Id quod his argumentis probant. Primo, quia Jacobus jubet inungi quoslibet infirmos, nos autem solum inungimus homines semimortuos. Unde apud nos vere est unctio extrema, quia datur morientibus, Jacobus autem noluit esse extremam, quia dari voluit iis, qui sanandi erant.

Respondeo : inungit Ecclesia eos, qui de vita periclitantur : tunc enim quærenda sunt remedia supernaturalia, quando nulla spes amplius est in naturalibus. Et quamvis inungantur ægroti ut sanentur si id expedit æternæ saluti, tamen recte dicitur extrema, quia est ultima respectu unctionum, quas in aliis Sacramentis percipimus, in Baptismo, Confirmatione, et Ordinatione.

Et hoc idem voluisse Jacobum, patet primo ex illis vocibus, ἐγερεῖ, et κάμνοντα. Nam excitare, et allevare proprie iis convenit, qui decumbunt valde oppressi, et gravati, et κάμνειν significat deficere, et etiam mori, unde etiam κάμνοντες dicuntur mortui. Secundo idem patet ex eo, quod ait : *Adducat presbyteros*. Nam si non decumberet, posset ipse ire ad presbyteros : et etiamsi decumberet, sed non adeo graviter, non oporteret adduci presbyteros. Alioqui enim si ob quemlibet morbum deberent presbyteri excurrere ad ægrotos, numquam domi manerent, est enim infinitus numerus ægrotorum. Denique non est credibile voluisse Jacobum, ut ad remedia supernaturalia Christiani recurrerent, quando facile possent naturalibus medicamentis curari. Adde ultimo hunc locum mire pugnare cum adversariis ex ipsa eorum sententia. Nam si jubet Apostolus omnes ægrotos inungi, quare ipsi nullum inungunt.

Secundo probant, quia Jacobus jubet advocari seniores Ecclesiæ, nos autem non multos, sed unum vocamus, et eum sacerdotem.

Respondeo, nomen presbyteri, seu senioris in Testamento novo fere ubique accipi pro ministro Ecclesiastico; et Jacobum non tam de numero, quam de qualitate fuisse sollicitum. Quemadmodum enim cum dicimus, confitenda esse peccata sacerdotibus, non intelligimus confitenda esse multis, sed uni. Nec tamen interim negamus bonum esse, ut multi veniant, sicut in quibusdam locis fieri solet.

Tertio probat Calvinus, quia Jacobus oleo simplici vult inungi ægrotos : nunc autem adhibetur oleum benedictum. Addit Kemnitius, Jacobum non præcepisse in qua parte ungi debeat ægrotus, nunc autem determinari serta membra.

Respondeo, Jacobum alloqui infirmos hoc loco, non sacerdotes : scire autem quale debeat esse oleum, et in qua parte sit adhibendum, ad infirmum non pertinet, sed ad

(1) Rom. XIII, 11; Eph. V, 14: Luc. III, 8: I Pet. III, 1. — (2) Psal. CXLVI. 3: Matth. XIII. 15: Marc. IV. 12: I Pet. II, 24.

sacerdotem. Satis præterea nobis esse debet, quod Jacobus non negat oleum esse prius benedicendum, neque negat eas partes inungendas, quæ modo unguntur in Ecclesia; quocirca non pugnant ejus verba cum Ecclesiæ consuetudine, sed contra potius Ecclesiæ consuetudo explicat verba Jacobi. Adde, quod Beda in cap. 5. Jacobi, dicit significari oleum benedictum per illa verba: *Ungentes oleo in nomine Domini*.

Quarto probant Lutherus, Calvinus, et alii, quia Jacobus tribuit hunc effectum orationi fidei: *Oratio*, inquit, *fidei*, *salvabit infirmum*. Ex quo Lutherus colligit, unctionem apud Jacobum non esse Sacramentum, nec eamdem cum nostra: nam Sacramenta, et nostra etiam unctio non pendent a fide ministri. Calvinus autem, et Kemnitius, ea ratione colligunt, non esse eamdem unctionem cum nostra, quia Jacobus totum effectum tribuit orationi; nos autem totum fere tribuimus unctioni, cum dicimus: «Per hanc sacram unctionem etc.»

Respondeo, ad consequentiam Lutheri orationem fidei dici hoc loco, non quia requirat necessario fidem Ministri, sed quia est oratio dictata a fide, et sola fide intelligitur, quomodo verbum Sacramentale, quod cum elemento facit Sacramentum, Augustinus vocat verbum fidei, et dicit operari non quia dicitur, sed quia creditur tract. 80. in Joan. Adde, quod etiam miracula non semper necessario pendent a fide. Narrat enim Epiphanius hæres. 30. quemdam Josephum Judæum miracula fecisse per aquam benedictam signo crucis, etiamsi ipse non crederet: miracula enim sæpe operatur sola Christi invocatio. Itaque si esset verum quod Lutherus assumit, non posset ostendi Jacobum agere de Sacramento, quod nos dicimus; nec de miraculo, quod Lutherus dicit.

Ad consequentiam Calvini, et Kemnitii, respondeo, orationem fidei, quæ infirmum salvat, non excludere operationem unctionis, imo potius includere. Hæc enim est oratio fidei: « Per hanc sacram unctionem, et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus etc. » Sicut cum quis aliquid a Deo petit per Christi passionem sibi dari; si oratio illa impetrat, oratio dicitur illum salvare, sed non sine Christi passione. Addo etiam, quod licet in illa oratione fidei nulla fieret mentio unctionis, adhuc nihil adversarii obtinerent. Nam etiam in aliis Sacramentis sæpe tribuitur effectus uni parti ipsius Sacramenti, cum tamen constet eam partem non operari sic alia. Tit. III, *Salvos nos fecit per lavacrum*. Act. VIII, *Cum videret Simon. Quia per manus impositionem Apostolorum daretur Spiritus sanctus, etc.* (1) et tamen antea dixerat Lucas, Apostolos orasse pro Samaritanis, ut acciperent Spiritum sanctum.

(1) Tit. III, 5; Act. VIII, 18.

Quinto, probat Calvinus ex testimoniis nostrorum. Nam Sigebertus in Chronico scribit, hanc unctionem ab Innocentio I. institutam; non igitur illa est, de qua loquitur Jacobus, sed Kemnitius pagina 1135. magis audacter scribit, unctionem infirmorum sine dubio institutam a Felice IV. circa annum Domini 528. nec dignatur vel unum testem adhibere hujus suæ narrationis.

Respondeo, mendacium Kemnitii satis refelli a Calvino. Nam Innocentius I. præcessit Felicem IV. annis centum, et amplius. Sed nec in vita, nec in scriptis Felicis IV. aliquid habetur de unctione infirmorum. Habetur quidem aliquid de unctione altarium, et basilicarum, dum consecrantur, in epistola 1. hujus Pontificis, at de unctione infirmorum nihil. Sed Kemnitio licet vocare ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt. Nisi forte id acceperit Kemnitius ex supplemento Chronicorum Philippi Bergomensis: is enim scribit, Felicem Papam monuisse, ut servaretur doctrina S. Jacobi de inungendis morituris. Sed quid hoc adversus Catholicos? imo cur non pro illis potius?

Ad Calvinum autem respondeo, Sigebertum referre iisdem verbis id, quod habetur in ipsa Innocentii epist. 1. cap. 8. quo loco dicit quidem Innocentius unctionem infirmorum, de qua loquitur Jacobus, esse Sacramentum, sed a se institutum non dicit, imo contrarium disertis verbis dicit, dum Jacobi testimonium profert, et dum Sacramentum appellat, et dum respondet ad quæstionem sibi propositam circa hoc Sacramentum ab Episcopo Eugubino.

CAPUT IV.

Probatur ex traditione veterum, unctionem infirmorum esse Sacramentum.

Jam secundo loco probanda est veritas ex testimoniis Pontificum, Conciliorum, Patrum,

aliorumque auctorum. Ac primum ex Pontificibus habemus Primo Innocentium I. qui disertis verbis in epist. I. ad Decentium cap. 8. meminit hujus Sacramenti. Et secundo habemus Innocentium III. qui etiam copiose, et perspicue huic Sacramento testimonium perhibet, cap. Cum venisset, de Sacra unctione.

Sed Innocentii I. testimonium etiamsi solum exstaret, sufficere deberet. Nam auctor est antiquus, siquidem anno 402. sedere cœpit, estque vir doctus, et sanctus, et ab Augustino, Hieronymo, Chrysostomo mirifice commendatus epistola ejus certa est : dicit expresse, et clare hanc unctionem esse Sacramentum a Jacobo explicatum, et ideo non dari iis, qui non sunt capaces aliorum Sacramentorum, etc., nec ullus unquam veterum eum reprehendit, quod unctionem infirmorum Sacramentum esse docuerit. Adde, quod Magdeburgenses Cent. 5. cap. 6. de ritu visitationis infirmorum, hoc testimonio probant, illo sæculo fuisse consuetudinem ungendi ægrotos.

Denique Kemnitius, qui omnes fere alios conatur exponere, qui a Catholicis proferuntur pro hoc Sacramento, hunc auctorem ne nominare quidem ausus est, nec tamen eum ignorare potuit, cum omnes Catholici hoc testimonium proferant.

Ex hoc etiam testimonio colligimus, cur non exstent multa hujus generis testimonia, id est, tam antiqua, et tam expressa : quia videlicet non habuerunt occasionem de hac re scribendi. Nam nec Innocentius de hac re scripsisset, nisi Episcopo Eugubino dubitatio illa in mentem venisset, utrum Episcopus possit dare Sacramentum Unctionis extremæ, an solus presbyter : ista enim est quæstio ad quam Papa respondet. Alioqui enim de Sacramentis, quæ in usu quotidiano erant, non scribebant Patres, nisi coacti aliqua occasione, vel nisi hæreticis respondendum esset.

Deinde ex Conciliis habemus in primis Nicænum ex Arabico Latinum factum canon. 69. ubi aperte mentio fit olei infirmorum, et distinguitur a Chrismate, et oleo Catechumenorum. Item Concilia particularia, sed antiqua, ut Cabilonense II. canone 48. de hoc Sacramento loquens, dicit Patrum decreta Jacobi epistolæ consonare. Wormatiense can. 72. ubi iterum renovatur decretum Innocentii I. Meldense apud Burchardum lib. 4. can. 75. jubet ser. 3. in cœna Domini. parachos ab Episcopo accipere ampullam olei sancti pro infirmis inungendis, juxta Apostolicam traditionem. Aquisgranense II. tempore Ludovici Imperatoris canone 8. monet, ne hoc Sacramentum negligatur, in quo salvatio infirmorum continetur. Similia habet Moguntinum sub Rabano Archiepiscopo can. 26.

Jam vero ex Patribus habemus duo genera testimoniorum. Unum eorum, qui non dicunt quidem expresse hoc esse unum ex Sacramentis, tamen expresse dicunt verba Jacobi ad nos pertinere, et debere etiam nunc, et omni tempore presbyteros id facere, quod Jacobus scribit. Ita Origenes hom. 2. in Levit. Chrysostomus lib. III. de Sacerdotio, Augustinus in speculo, ubi ponit ex tota Scriptura eas sententias tantum, quæ nobis omni tempore deserviunt : adscripsit etiam hanc Jacobi sententiam : *Infirmatur quis in vobis etc.* Idem etiam serm. 215. de tempore, monet, ut qui ægrotant, Jacobi præceptum servent. Idem habet auctor operis de visitatione infirmorum lib. II. cap. 4. qui liber habetur tomo 9. operum Augustini, et licet falso tribui videatur Augustino, antiquum tamen et bonum librum esse negari non potest. Idem habent Beda in cap. 6. Marci, et 5. Jacobi. Theophilactus in cap. 7. Marci, et Œcumenius in cap. 5. Jacobi.

Hæc vero testimonia satis probant quod volumus, si observemus, adversarios ideo præcipue negasse unctionem istam esse Sacramentum, quia existimabant, Jacobum non loqui nisi ad homines sui temporis. Certe Calvinus lib. IV. cap. 19. §. 20. « Institut. ita loquitur : Cum duo ista in Sacramento exigimus ut cæremonia sit a Deo instituta, et Dei promissionem habeat : simul postulamus, ut cæremonia ista nobis tradita sit, et promissio ad nos spectet. Non enim Circumcisionem jam Sacramentum Christianæ Ecclesiæ, quisquam esse contendit, tametsi, et Dei institutum erat, et promissionem annexam habebat, quia nec nobis mandata fuit, nec promissio, quæ illi adjuncta fuerat, nobis eadem conditione data. Promissionem, quam in unctione ferociter jactant, nobis non esse datam evidenter demonstravimus etc. » Hæc ille. Patres igitur citati, qui aperte affirmant, cæremoniam, et promissionem hanc ad nos pertinere, Sacramentum esse volunt hanc unctionem. vel ipso teste Calvino.

Habemus deinde alios, qui expresse inter Sacramenta numerant hanc unctionem, ut

Alcuinus lib. de divinis officiis cap. de infirmis, Amalarius lib. I. de officiis Eccles. cap. 12. Petrus Damiani serm. 1. de dedicatione templi, Hugo lib. II. de Sacrament. par. 15. cap. 2. et 3. Ubi illud obiter est notandum, quod hic auctor dicit a Jacobo hoc Sacramentum institutum, debere intelligi de institutione promulgatoria, non de proprie dicta institutione : quomodo sæpe dicitur Moses auctor legis veteris, cum eam solum promulgaverit. Bernardus in vita S. Malachiæ, ubi etiam insigne miraculum refert. Denique Petrus Lombardus in 4. dist. 23. et qui eum secuti sunt Theologi omnes.

His accedant exempla plurimorum sanctorum, qui inungi voluerunt, antequam e vita migrarunt, quæ legi possunt apud Surium ex Catholicis, præsertim tom. 2. et apud Illyricum ex hæreticis Centur. 8. et sequentibus cap. 6.

Accedat denique testimonium Ecclesiæ Græcæ, quod ideo sunm pondus habet, quia cum constet, Græcos non accepisse suos ritus a Romana Ecclesia, præsertim ab annis plus quingentis, quibus a nobis separati fuerunt, certum est ea, in quibus convenimus, esse antiquiora schismatibus, et hæresibus, quæ postea natæ sunt. Porro Græcos agnoscere pro vero Sacramento Extremam unctionem, patet primo ex Concilio Florentino, ubi sine ulla contradictione receperunt instructionem Armenorum, ubi inter alia Sacramenta numeratur Extrema unctio.

Præterea Hieremias Patriacha Constantinopolitanus in responsione ad Confessionem Lutheranorum cap. 7. ponit septem vera, et propria Sacramenta, ac dicit non esse plura, nec pauciora : et inter ea ponit Extremam unctionem, eamque divinum Sacramentum vocat, et ab Apostolo Jacobo explicatum dicit.

Idem etiam tradunt Græci scriptores recentiores, ut Simeon Thessalonicensis in lib. de septem Sacramentis, Nicolaus Cabasilas in expositione sacræ Liturgiæ cap. 26. ac demum ipsum εὐχολόγιον, id est, liber ritualis Græcorum, eosdem ritus habet in hoc Sacramento, quos etiam nos Latini habemus.

CAPUT V.

Idem probatur ratione.

Accedit ultimo ratio ex divina providentia desumpta, qua etiam utitur Tridentinum Concilium sess. 14. Nam cum Dominus Sacramenta instituerit, quibus veluti divinis subsidiis juvaremur in ingressu Ecclesiæ, et in progressu, certe nullo modo credendum est, defuisse divinam ejus providentiam in egressu, et transitu ab hac temporali, militante Ecclesia ad aliam sempiternam, præsertim cum nunquam magis homo indigeat auxilio, et præsidio, quam in articulo mortis, ut Patres passim docent, ac præsertim Gregorius homilia 39. in Evangelia, et lib. XXIV. Moralium cap. 17. et 18. Eusebius Emissenus, seu quicumque est auctor illius libri, hom. 1. ad Monachos, et Joannes Climacus, de 30. gradibus, grad. 7. tunc enim, et hostes fortius impugnant, quia modicum tempus habere se vident : et ipse homo numquam est ineptior ad resistendum ob dolorem, et ægritudinis magnitudinem Si enim corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, etiam dum optime valet, certe in ipso actu corruptionis maxime aggravabit : et experientia ipsa testatur vix posse ejusmodi ægrotos mentem ad Deum attollere.

Sed occurrit Kemnitius initio censuræ suæ in decreta Concilii de extrema unctione, ac dicit, non esse alia quærenda præsidia pro morientibus, quam ea quæ data sunt, et prosunt viventibus, nimirum verbum Dei, et Sacramenta Baptismi, et Eucharistiæ. Nam verbum Dei quocumque tempore potest excitare fidem, et memoria Baptismi, atque Eucharistiæ perceptio etiam morituris prosunt.

Respondeo si hæc responsio valeret, probaremus etiam non fuisse opus Eucharistia. Nam ipsorum opinione, memoria Baptismi semper justificat, cur igitur post Baptisma sumitur Eucharistia? nimirum quia post Baptismum paulatim ex hujus vitæ negotiis, et ipsa pugna concupiscentiæ, minuitur fervor initio acceptus, nec sufficit memoria Baptismi ad eum reparandum : ideo Dominus instituit spiritualem cibum etc. Ita igitur quia in exitu de hoc mundo existunt speciales difficultates, instituit Dominus speciale præsidium : præsertim quia sæpe accidit, ut qui in extremis agunt, nec possint audire verbum exhortationis, nec Eucharistiam percipere, nimirum morbo gravati et usu sensuum privati, inungi autem, et Sacramenti hujus fructum percipere semper possunt.

CAPUT VI.

Solvuntur argumenta adversariorum.

Præter argumenta quibus nituntur adversarii locum Jacobi pervertere, de quibus supra diximus, habent etiam quædam alia, quibus directe hoc Sacramentum impugnant.

Primum argumentum Lutheri est : « Si unctio infirmorum Sacramentum esset, haberet effectum infallibilem : at non habet, ut ex eo constat, quod paucissimi sanantur, cum tamen promissio hujus cæremoniæ sit sanitas corporalis. » Respondeo ; duobus modis ad hoc respondent Catholici. Quidam enim, in quibus est Dominicus a Soto dist. 23. quæst. 1. art. 2. existimant corporalem sanitatem esse absolutum, et infallibilem effectum hujus Sacramenti : sed dicunt non promitti nec dari per hoc Sacramentum integram sanitatem, sed certum quemdam gradum auxilii supernaturalis, qui interdum satis erit ad sanandum, interdum non erit satis ; semper autem cæteris paribus, sanandum citius inunctum, quam non inunctum.

Hæc solutio mihi non placet, cum omnes Theologi, et ipsa Concilia, Florentinum et Tridentinum diserte pronuntient sanitatem in hoc Sacramento promitti conditionaliter, id est, si animæ saluti expediat.

Accedit etiam, quod non licet ejusmodi temporalia bona absolute petere, cum non constet nobis, sintne nobis utilia, vel inutilia?

« Sed, inquit Scotus, interdum accidit, ut cum inunctus convalescit, pejor evadat : obtinuit ergo sanitatem per Sacramentum, quæ tamen animæ non expediebat. Respondeo, cum qui post unctionem sanatur, et pejor evadit, sanitatem recuperasse, non vi Sacramenti, sed naturalibus remediis : nisi forte is, qui nunc pejor evasit, paulo post optimus evasurus sit ; illi enim dicitur sanitas prodesse, cui prodest secundum prædestinationem, etiamsi ad tempus obesse videatur.

Dico igitur promissionem absolutam, sive absolute intelligendam non esse sanitatem corporalem, sed remissionem peccatorum, et auxilium spirituale, quod semper est utile, numquam noxium : sanitatem autem corporalem, pertinere quidem ad hujus Sacramenti promissionem, sed conditionatam, id est, si ea fuerit animæ utilis.

Secundum argumentum Calvini est : « Si ex eo, quod Apostoli inungebant oleo, et curabant, Sacramentum colligitur Unctionis infirmorum ; debet etiam colligi Sacramentum ex eo, quod Dominus luto, et sputo, et aqua Siloe sanavit cæcum ; et ex aliis similibus cæremoniis. » Respondeo : argumentum Calvini præsupponit Catholicos niti præcipue in hoc Sacramento testimonio Marci, qui cap. 6. refert Apostolos olei unctione multos curasse. Atqui nos supra contrarium docuimus. Quia tamen aliqui Catholici non omnino improbabiliter testimonio Marci nituntur, solvamus in eorum gratiam hoc argumentum.

Dico igitur magnum esse discrimen inter hanc unctionem, quam describit Marcus, et alias cæremonias, quibus Apostoli, vel ipse Dominus utebantur in morbis curandis. Nam de aliis cæremoniis nullum exstat testimonium Scripturæ, quo jubeamur illas frequentare : de hac autem exstat Jacobi 5. Præterea de aliis nulla exstat promissio gratiæ spiritualis : de hoc autem exstat Jacobi 5. siquidem Jacobus addidit, quod Marcus omisit. Adhæc in aliis cæremoniis non designatur certus Minister, et reipsa scimus, quosvis etiam laicos in primitiva Ecclesia donum habuisse curandi : at in hac cæremonia designantur certi Ministri, nimirum presbyteri, Jacobi 5.

Tertium argumentum Kemnitii : « Unctionis cæremonia extra donum curationis, partim ab hæreticis, partim ab Ethnicis originem ducit. Nam qui primi cœperunt uti cæremonia unctionis per modum Sacramenti sine dono curandi, fuerunt hæretici Valentiniani, ut patet ex Ireneo lib. I. cap. 18. Præterea ethnici consueverunt ungere mortuos, ut patet ex illo Virgilii :

Corpusque lavant frigentis, et ungunt.

Unde, Apuleius illud vocat ultimum lavacrum libro 9. de asino aureo. Similia vero sunt his ethnicis superstitionibus, quæ narrat Dionysius cap. 7. de Ecclesiastica Hierarchia. »

Respondeo ; hæreticorum illorum ritus nostro diversissimus fuit. Illi enim ungebant non moriturum, sed jam mortuum, ut patet

ex collatione hujus loci Irenæi cum Epiphanio, hæresi 36. Quod enim Irenæus dicit, ungi solitos ab hæreticis ad finem defunctionis, quod ambiguum esse poterat. Epiphanius aperte dicit, ungi solitos ipsos defunctos. Præterea illi ungebant aqua, et oleo simul mixtis, ut esset illa unctio loco Baptismi; nos autem separamus hanc unctionem a Baptismo, nec miscemus aquam cum oleo. Denique illi utebantur inauditis quibusdam : et horribilibus verbis Hebraicis, cum nos prece simplici et apertissima utamur.

Quod autem attinet ad ethnicas superstitiones, duo sunt Kemnitii peccata. Primum, quod tota ejus disputatio est præter rem : nos enim agimus de unctione vivorum, et ille argumentum sumit ex unctione mortuorum. Et sane eodem argumento potuisset oppugnare Sacramentum Baptismi, quia post mortem corpora lavabantur a Gentilibus : et nunc etiam lavantur a Christianis, cujus rei exemplum habemus Actor. 9. Tabitham enim mortuam Christiani lavarunt.

Secundo, falso dicit Dionysii ritum sumptum ab ethnicis superstitionibus; cum potius ethnici in his rebus Hebræos antiquiores sint imitati : nam Hebræi ungebant corpora mortuorum, ut patet ex Evangelio. Nam Matth. 26. laudans Dominus Mariæ pietatem, quæ ipsum inunxerat : *Ad sepeliendum*, inquit, *me fecit.* Et Joannes cap. 19. ubi narrat, corpus Domini cum unguentis sepultum, addit : *Sicut mos est Judæis sepelire* (1). Et idem scimus antiquissimis temporibus usurpatum in sepultura Patriarchæ Jacob, et Joseph, Genes. ult.

Quartum argumentum ejusdem Kemnitii : « Progressus istius unctionis aperte docet non esse Sacramentum. Nam initio Apostoli ungebant oleo simplici ægrotos, ut illos curarent : deinde cœperunt aliqui addere benedictionem, oleumque consecrare ; utebantur tamen eo ad eumdem finem, ad quem Apostoli quondam, nimirum ad curandos ægrotos divino miraculo, ut patet ex miraculis, quæ narrantur facta per oleum benedictum a S. Martino, aliisque multis sanctis viris, ut legere est apud Sulpitium in vita B. Martini, et in Palladii historia Lausiaca, et Theodoreti historia religiosa. Tandem cum miracula omnino cessassent, ne otiosa maneret cæremonia ungendi, Felix IV. voluit ungi infirmos. »

Respondeo argumentum partim ex levibus conjecturis, partim ex falsis constare. Nam quod Apostoli uterentur oleo simplici, nec probat, nec probare potest Kemnitius nisi more suo ; quia Scriptura non nominat oleum benedictum. At nos habemus Clementem, qui Apostolis tribuit doctrinam de oleo benedicendo, lib. VIII. constit. cap. 35. et Basilium, qui olei benedictionem Apostolicam traditionem esse dicit, lib. de Spiritu sancto cap. 27. et Beda in cap. 5. Jacobi, ubi dicit Jacobum præscribere oleum benedictum. Et certe magis credi debet tribus testibus affirmantibus, quam infinitis nihil dicentibus. Quod autem Felix IV. instituerit oleum infirmorum, mendacium esse supra demonstravimus, etiam Calvini, et Magdeburgensium testimonio.

Quod vero cæremonia ungendi infirmos per modum Sacramenti, nata sit ex unctione illa, quæ per modum miraculi operabatur, non probat Kemnitius, nisi quia sic ipse existimat. Sed nos contrario modo conjicimus factum esse progressum istum olei, nimirum ex eo, quod in Sacramento Extremæ unctionis sæpe accidebat, ut homines curarentur, inde cœperunt quidam viri sancti etiam extra Sacramentum uti oleo, non quidem ab Episcopo benedicto ad usum Sacramenti, sed simpliciter signo crucis ab ipsis sanctificato, ad curandos morbos.

Quo etiam modo videmus factum in aqua, quia in Baptismo aliquando curabantur homines ab ægritudine corporali, ut Augustinus testatur in epist. 23. et narrat ipse idem exempla quædam hujus rei lib. 22. de Civit. Dei cap. 8. Inde cœperunt multi etiam extra Baptismum uti aqua benedicta ad curandos morbos, cujus rei multa exempla exstant apud eosdem auctores, Palladium, Theodoretum, et alios.

Quintum argumentum est Kemnitii ibidem, et Illyrici in Centur. 2. 3. 4. 5. 6. cap. 6. quod scilicet non exstent exempla antiqua, quod sancti viri in extremis agentes, oleo benedicto perungi voluerint.

Respondeo, non exstare ejusmodi exempla quia non scribuntur res notissimæ, et quotidianæ. Nam certe S. Bernardus, nunquam omisisset ejusmodi Sacramentum, cum constet eum maximi fecisse hoc Sacramentum, ex vita S. Malachiæ ab ipso Bernardo scripta, et simul constet eum habuisse summam

(1) Matth. XXVI, 12 ; Joan. XIX, 40.

commoditatem Sacramenti percipiendi, cum et mortem suam præviderit, et prædixerit, et tamen scriptum non est, eum accepisse hoc Sacramentum.

CAPUT VII.

De materia, et forma hujus Sacramenti.

Materia Sacramenti hujus est oleum olivæ ab Episcopo benedictum. Id habet Concilium Florentinum in instructione Armenorum, et Tridentinum loco citato : necnon Concilia, et Pontifices, ac Patres supra citati. Quod quidem ita accipiendum est, ut consecratio, et benedictio Episcopalis in hoc Sacramento, sit de essentia materiæ Sacramenti; non autem accidentaria, ut consecratio aquæ in Baptismo. Concilia siquidem Florentinum, et Tridentinum, quæ propter hæreticos magis distincte hæc omnia explicuerunt, in Baptismo materiam esse dicunt aquam simplicem, nec addunt benedictam : in Extrema vero unctione, ut etiam in Confirmatione, docent esse oleum ab Episcopo consecratum.

Jam vero forma, sunt illa verba : « Per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per visum etc. » Istam formam tradunt Concilia Florentinum et Tridentinum, et communiter Scholastici.

Sunt autem hoc loco tria notanda. Primo his verbis explicari omnia quæ in forma Sacramenti explicari debent, nimirum causam principalem, quæ est Dei misericordia, et instrumentariam, quæ est sacra unctio; nec non effectum, id est, remissionem peccati, et consequenter corporalem sanitatem, quæ ex remissione perfecta peccati pendet, sicut morbus ex peccato ut plurimum oriri solet. Unde Dominus Matth. 9. paralytico, quem curare volebat, prius dixit : *Remittuntur tibi peccata tua* (1); ut omnes intelligerent, peccata ejus causam fuisse morbi : ut etiam alteri, quem ad piscinam curaverat Dominus, dixit Joannis V : *Ecce sanus factus es, jam noli peccare, ne deterius tibi contingat* (2).

Secundo nota, non esse in hac forma numerandas syllabas, quasi singula sint de essentia; solum enim sententia ad essentiam pertinet, quæ formam habeat deprecatoriam, cum Jacobus diserte dicat : *Orent super eum.* Et præterea exprimat effectum Sacramenti, ita ut determinet materiam, id est, unctionem illam. Quamvis autem non sint de essentia singula illa verba; tamen omitti non debent, nec possunt sine peccato, cum habeamus Ecclesiæ disertum præceptum, et longissimam consuetudinem.

Tertio nota, causas cur forma debeat esse deprecatoria, varias assignari, sed illam videri præcipuam, quia hoc Sacramentum est complementum Sacramenti Pœnitentiæ, et quasi pœnitentia quædam infirmorum, qui non possunt jam facere opera Pœnitentiæ. Idcirco hoc interest inter hæc duo Sacramenta, quod in Sacramento Pœnitentiæ requiritur Confessio, et Satisfactio, et proinde opera laboriosa ex parte suscipientis Sacramentum : unde ibi est justitia, et misericordia : in hoc autem Sacramento est sola Dei misericordia, et ideo dicitur : *Indulgeat tibi Deus.* Itaque ad significandum in hoc Sacramento esse remissionem ex sola misericordia utimur prece.

CAPUT VIII.

De effectu hujus Sacramenti.

Convenit inter Theologos, duos esse effectus hujus Sacramenti. Unum, quod sanat corpus, si ita expedit animæ saluti. Alterum, quod abstergit reliquias peccatorum. Convenit etiam inter omnes, non habere hoc Sacramentum pro effectu characterem, et ideo repeti posse, quando sæpius quis incidit in morbum periculosum.

Una tantum est inter Theologos quæstio. Nam quæ sint peccatorum reliquiæ, non eodem modo omnes explicant. Quidam esse volunt peccata venialia; sed improbabiliter : nam ea possunt sine Sacramento deleri, nec ad ea tollenda requiritur nova infusio gratiæ, quæ est effectus omnium Sacramentorum. Itaque si is esset effectus proprius et præcipuus hujus unctionis, non facile probare possemus eam esse Sacramentum, nec Jacobus diceret : *Si in peccatis fuerit, remittentur ei.* Peccata enim venialia omnes habent : nam ut idem ait cap. II : *In multis of-*

(1) Matth. IX, 2. — (2) Joan. V, 14.

fendimus omnes (1). Denique non est tutum restringere ad venialia, quod Jacobus generatim vocat peccatum; et quod in forma dicimus : « Quidquid deliquisti. »

Alii nomine reliquiarum intelligunt pronitatem, sive habitum ex peccato relictum. Sed ii adhuc improbabilius loquuntur : nam de ejusmodi habitu non potest commode intelligi illud Jacobi : *Si in peccatis fuerit.* Neque illud formæ Sacramentalis : « Quidquid deliquisti. » Deinde non videntur tolli ejusmodi habitus per hoc Sacramentum : sæpe enim accidit, ut qui convalescunt, eamdem pronitatem sentiant ad peccandum, quam antea sentiebant. Nec immerito : habitus enim contracti per actiones frequentatas non tolluntur, nisi frequentatione contrariæ actionis.

Dico igitur reliquias peccatorum duplices esse, et utrarumque abstersionem ad effectum hujus Sacramenti proprie dictum pertinere. Primum enim reliquiæ dicuntur peccata, quæ interdum remanent post omnia alia Sacramenta, sive mortalia, sive venialia sint. Potest enim fieri, ut quis post Confessionem, et Communionem, in peccatum mortale incidat, et ignoret se eo peccato teneri; unde non poterit illud nova Confessione expiare : potest enim fieri ut Confessionem et Communionem non rite peregerit, et hoc ipsum ignoret. Istæ igitur sunt veræ reliquiæ, quæ hoc Sacramento tolluntur, nisi quis obicem ponat. Et hoc indicat Jacobus, cum ait : *Et si in peccatis fuerit.* Et Concilium Florentinum cum dicit, effectum esse animæ sanationem. Et Tridentinum cum ait sess. 14. cap. 2 : « Si quæ delicta sint adhuc expianda, abstergit. » Et forma Sacramentalis : « Quidquid deliquisti per visum, tactum etc. » Denique unguntur quinque sensus, quia illa sunt quasi quinque ostia, unde peccata intrant ad animam, ut nimirum fiat generalis quædam expurgatio omnium, quæ remaneant peccatorum. Ex quo intelligimus, quam sit hoc Sacramentum non contemnendum, cum aliquando fieri possit, ut per hoc sacramentum salvetur is, qui alioqui plane damnandus erat.

Dicet aliquis : Id videtur commune omnibus Sacramentis, ut peccata mortalia tollant, si quæ inveniant, modo non ponatur obex, quia omnia Sacramenta conferunt gratiam, quæ non potest cum peccato mortali consistere : non igitur id est proprium hujus Sacramenti. Respondeo, omnia quidem Sacramenta id efficere, sed per accidens, hoc autem Sacramentum per se, et proprie hoc facit, quia ad hoc peculiariter est institutum in fine vitæ.

Secundo nomine reliquiarum peccati, venit etiam quidam torpor, et mœror, et anxietas, quæ ex peccato relinqui solet, et quæ maxime hominem morti vicinum vexare potest : de quibus loquitur idem Concilium Tridentinum supra citatum, et S. Jacobus, cum ait : *Alleviabit eum Dominus.* Nam S. Jacobus brevissime omnes tres effectus Sacramenti hujus complectitur, ac primo incipit a levissimo, id est a sanitate corporali, cum ait : *Oratio fidei salvabit infirmum.* Secundo addit de uno genere reliquiarum : *Et alleviabit eum Dominus.* Tertio addit de alio genere : *Et si in peccatis fuerit remittentur ei.*

CAPUT IX.

De Ministro, et eo qui suscipit Sacramentum Extremæ unctionis.

Ministrum esse presbyterum, id est, sacerdotem, et consequenter Episcopum, si is velit, docent omnia Concilia, et Patres supra citati. Id quod etiam aperte colligitur ex Jacobo : *Inducat presbyteros Ecclesiæ.* Nam etsi vox illa Græca πρεσβύτερος ambigua sit, et tam seniorem ætate, quam dignitate significare possit, tamen secundum usum Scripturæ Testamenti novi, et Ecclesiæ non significat nisi sacerdotes. Unde I Tim. IV. illud : *Cum impositione manuum presbyterii* (2), etiam adversarii intelligunt de ministris Ecclesiasticis, non de senioribus laicis.

Una est tantum hoc loco dubitatio, quia Innocentius I. in epist. 1. cap. 8. dicit oleo sancto posse uti non solum sacerdotes, sed etiam laicos in suis, ac suorum necessitatibus. Quam sententiam totidem verbis recitat etiam Beda in cap. 6. Marci, et Concilium Wormatiense can. 72.

Respondet Thomas Waldensis lib. 2. de Sacramentis cap. penult. verba Innocentii intelligenda esse de eo loco et tempore, ubi nulli adsint sacerdotes, tunc enim licere etiam laicis hoc Sacramentum ministrare. Sed hæc expositio ab omnibus refellitur, et

(1) Jacob. III, 2. — (2) Tim. IV, 14.

merito. Nullum enim est Sacramentum, quod non requirat essentialiter Ministrum Sacerdotem, excepto Baptismo, ob summam ejus necessitatem ; et Matrimonio, quia in contractu mutuo nubentium consistit.

Dominicus a Soto dist. 23. quæst. 7. art. 1 intelligit Innocentium de usu olei sancti extra Sacramentum ad curandos morbos : sed videtur id esse contra praxim Ecclesiæ, non enim dari solet oleum sanctum laicis, ut eo utantur. Exempla vero, quæ leguntur de miraculis quæ sancti Eremitæ oleo sancto faciebant, non convincunt eos fuisse usos illo oleo, quod ab Episcopo solemni cæremonia benedicitur, ut sit hujus Sacramenti materia : poterant enim uti oleo, quod ipsi signo crucis benedicebant.

Alii rectius, ut Jansenius in cap. 6. Marci, dicunt Innocentium loqui de recipiente, non de Ministro : ac velle dicere, licere omnibus Christianis uti sancto oleo in suis, et suorum necessitatibus, nimirum advocando sacerdotes, et accipiendo Unctionem illam sacram, non ministrando.

Jam vero de eo, qui Sacramentum hoc suscipere potest, constat debere esse primo Christianum : dicit enim Jacobus : *In vobis.* Secundo infirmum, quia addit : *Infirmatur quis etc.* Nam qui bene valent, possunt agere Pœnitentiam. Extrema autem unctio est specialis misericordia, quæ exhibetur ægrotis, qui jam non possunt agere Pœnitentiam, ut supra diximus. Tertio infirmum graviter, ita ut de vita periclitetur, ut Concilia docent, et nos supra ostendimus. Quarto adultum, et qui usum rationis habuerit : Infantes enim, et qui semper amentes fuerunt, non habent reliquias peccatorum, quæ abstergantur, nec sunt capaces lætitiæ, et alleviationis, quam Sacramentum affert, et non sine irreverentia Sacramentum eis ministraretur. Quinto non excommunicatum, nec ante Confessionem, et Absolutionem, si constet eum teneri peccato, a quo nondum sit absolutus. Ita docet Innocentius I. in epist. I. ad Decentium cap. 8.

CAPUT X.

De Cæremoniis.

Duæ sunt cæremoniæ in hoc Sacramento usitatæ. Prima, ut recitentur Litaniæ, et aliæ quædam preces ante unctionem. Secunda, ut ungantur septem corporis partes, nimirum oculi, aures, nares, os, et manus, propter quinque sensus : deinde renes, ubi est sedes concupiscentiæ; et tandem pedes, ob vim progressivam, et executionem. Ita præscribit Concilium Florentinum.

Sed ex his unctionibus aliqui putant, nullam esse de essentia, sed sufficere, ut quovis loco ungatur ægrotus, quoad Sacramenti essentiam : reliqua ad ritum, et solemnitatem pertinere. Hæc tamen opinio singularis est, et ideo minus tuta. Quidam vero existimant omnes illas unctiones esse de essentia.

Sed communior opinio, quam etiam sequitur S. Thomas, est, ut ad essentiam solum pertineat unctio quinque sensuum. Ibi enim est origo omnium peccatorum : vis enim appetitiva pendet a cognoscitiva, vis autem progressiva, sive executiva ab utraque. Et sane ratio honestatis, in fœminis id postulare videtur, ut renes non ungantur. Itaque Concilium non præscribit, ut partes illæ omnes ungantur, sed solum enumerat omnes partes, quæ inungi solent juxta varium Ecclesiarum ritum.

DE SACRAMENTO ORDINIS

LIBER UNICUS

De sacramento Ordinis, quæ ad hunc locum pertinent, sunt hæ quæstiones *Prima :* An sit Ordinatio Ministrorum Sacramentum vere, ac proprie dictum. *Secunda :* Omnium ne Ministorum, an quorumdam tantum Ordinatio sit Sacramentum. *Tertia :* Quæ sit materia, et forma Sacramenti hujus. *Quarta :* Quis effectus. *Quinta :* Quis Minister. *Sexta :* Quibus cæremoniis conferatur.

Alia quædam ad hunc locum revocari possent, quæ sunt a nobis alio loco jam explicata, nimirum de potestate Ecclesiastica, de numero, distinctione, atque officio singulorum Ordinum, de sacerdotio, de annexis sacerdotio, ut de continentia, aliisque id genus rebus.

CAPUT PRIMUM.

Ordinationem vere ac proprie Sacramentum esse novæ legis, qui negaverint ex hæreticis.

Est igitur quæstio prima eaque præcipua : Sitne Ordinatio Sacramentum proprie dictum. Negat Lutherus in lib. *de captivit. Babyl.* cap. de Ordine, ubi sine ullo ordine, et petulantissime disputat. Negat etiam Illyricus in Confessione Antuerpiensi cap. XI. et Kemnitius in 2. par. exam. in disputatione de Sacramenta Ordinis pag. 1162. et sequentibus. Calvinus autem etiamsi plerisque in locis duo tantum ponit Sacramenta, Baptismum, et Cœnam, tamen lib. IV. Institut. cap. 14. §. 20. et cap. 19. §. 31. agnoscit Ordinationem esse verum Sacramentum; ac dicit se tantum duo antea posuisse, quod loqueretur de Sacramentis, quæ omnibus fidelibus communia sunt.

Philippus quoque Melanchthon, etsi in locis primo editis duo tantum posuerat Sacramenta, tamen in locis editis anno 36. 52. et 58. Ordinationem vult esse verum Sacramentum, et fuse id probat. Item in Apologia Confessionis Augustanæ art. 13. qui est de numero Sacramentorum ; satis aperte docet, Ordinationem Ministrorum esse Sacramentum proprie dictum.

Nec valet responsio Kemnitii pag. 1167. ubi dicit, Apologiam esse intelligendam de voce Sacramenti largo modo accepta. Id, inquam, non valet. Nam Philippus dicit ad Sacramenta proprie dicta tria requiri, ritum, promissionem gratiæ, et mandatum ; deinde ex hoc fundamento probat Sacramenta esse proprie dicta, Baptismum, Eucharistiam, et Absolutionem. Deinde ex eodem fundamento rejicit Confirmationem, et Extremam unctionem, et paulo post etiam Matrimonium. De Ordine autem distinguit : nam si accipiatur pro sacerdotium ; si accipiatur negat in Ecclesia ullum esse debere sacerdotium ; si

accipiatur pro Ordinatione Ministrorum, dicit non gravate se admittere eam inter Sacramenta, et probat ex fundamento supra posito, quia habet ritum, mandatum, et promissionem. Itaque sine dubio Kemnitius, etiamsi id confiteri palam non audeat, repugnat in hac controversia non solum Calvino, sed etiam Lutheranis præcipuis; seque adjungit Illyrico, aliisque obscurioribus, et paucioribus Lutheranis.

CAPUT II.

Ordinationem Sacramentum esse demonstratur ex divinis litteris.

Quod igitur Ordinatio sit Sacramentum vere, ac proprie dictum, demonstratur ex sacris litteris. Tria requiruntur ad Sacramentum proprie dictum, ut adversarii fatentur, et asserit Apologia Confessionis art. 13. quam admittit Kemnitius, cum in ejus verba juraverit. Nimirum symbolum externum, seu ritus; promissio gratiæ; et mandatum, seu institutio divina. Hæc omnia reperiuntur in Ordinatione.

Ac primum, ritus, externumque symbolum est manuum impositio: de qua est in Scriptura frequentissima mentio, ut Actorum 6. ubi ordinantur Diaconi per manus impositionem. Actorum 13. impositione manuum ordinantur Episcopi Paulus, et Barnabas, sic enim eum locum intelligit S. Leo epist. 81. ad Dioscorum, et Chrysostomus in commentario ejus loci. Actorum XIV. ubi habemus: *Cum constituissent eis presbyteros*, græce est χειροτονήσαντες, id est, cum per manus impositionem creassent presbyteros. I Timoth. IV. *Cum impositione manuum presbyterii.* Et cap. V. *Nemini cito manus imposueris.* Et II Timoth. I. *Per impositionem manuum mearum* (1). Quæ omnia loca intelliguntur ab omnibus expositoribus de Ordinatione: unde etiam apud Græcos ordinatio χειροτονία appellari solet, id est, manuum extensio, sive impositio.

Promissio gratiæ habetur expresse, I Timoth. IV. *Noli negligere gratiam, etc.* Et II Timoth. I. *Admoneo te, ut resuscites gratiam, etc.* (2).

Denique mandatum, et institutio, Actor. XIII. *Segregate mihi Paulum, et Barnabam.* Actor. XX. *In quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos.* Ephes. IV. *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios Prophetas, alios Pastores, et Doctores.* (3).

Respondet Kemnitius loco notato, hæc omnia nihil ad rem facere; nam symbolum illud externum, id est, manus impositio, adhibebatur quidem in Ordinatione, sed non erat aliud nisi cæremonia, qua utebantur Apostoli, cum pro aliquo orabant, eumque Deo commendabant. Itaque imponebant manus iis, quos ordinabant, non ut Sacramentum aliquod traderent, sed ut eos Deo commendarent. Promissio autem gratiæ habetur quidem in Scripturis, sed non promissio gratiæ justificantis a peccato; hæc autem necessaria est ad Sacramentum proprie dictum. Denique mandatum habetur, ut Ministri ordinentur, sed non habetur mandatum, ut fiant certo aliquo ritu. Dominus enim cum ordinavit Apostolos Luc. XXII. dixit: *Hoc facite* (4), sed non legitur ulla cæremonia, qua eos ordinaverit. Deinde Joannis XX. dedit illis iterum Ecclesiasticam potestatem, dicens: *Quorum remiseritis peccata* (5): nec tamen imposuit manus, aut unxit illos, aut dedit instrumenta consecrationis, quod modo nos facimus, sed tantum insufflavit, quod nos minime facimus. Neque Apostoli usquam tradunt, se mandatum accepisse, ut manus imponerent, cum ordinabant Ministros.

Respondeo: Quod attinet ad manus impositionem, adhibitam eam fuisse non solum ad orandum, sed etiam ad ordinandum. Id probatur primo, quia Scriptura non meminit orationis I Tim. IV. et V. et II Timoth. I. ubi de manus impositione agitur.

Secundo in Actis cap. 6. ubi ordinantur Diaconi ab Apostolis, distinguitur apertissime oratio ab impositione manuum, sic enim legimus Græce; καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας, id est: *Et cum orassent, imposuerunt eis manus.* Et rursus cap. XIII. distinguitur una cæremonia ab alia: *Jejunantes*, inquit, *et orantes, imponentesque illis manus, dimiserunt eos* (6).

Tertio, quia I Tim. V. illa verba: *Nemini cito manus imposueris, neque communicaveris, peccatis alienis* (7), non possunt exponi de

(1) Ac. XIV, 23; I Tim. IV, 14; ibid. V, 22; II Tim. I, 6. — (2) I Tim. IV, 14; II Tim. I, 6. — (3) Ac. XIII. 2; Ac XX, 28; Eph. IV, 11. — (4) Luc. XXII, 19. — (5) Joan. XX, 23. — (6) Ac. VI, 6; ibid. XIII, 3. — (7) I Tim. V, 22.

oratione, sed de cæremonia, qua ordinantur Ministri. Non enim communicat peccatis alienis, qui orat pro alio, etiamsi indignissimo; sed qui ordinat indignum, is vere communicat peccatis alienis.

Quarto, illa verba Actor. 14. χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους nulla ratione possunt exponi de oratione. Neque obstat, quod adversarii nolunt χειροτονεῖν esse manus imponere; sed manum extendere, sive attollere in signum suffragii. Id, inquam, non obstat; nam in Scripturis, et usu Ecclesiastico χειροτονεῖν significat extendere manus super capita ordinandorum, et eo modo ordinare; ita ut sit idem Χειροτονία, et χειροθεσία. Id patet ex Chrysostomo hom. 10. in priorem ad Timotheum, et ex epistola Concilii Nicæni ad Alexandrinos apud Theodoretum lib. I. histor. cap. 9. et ex aliis Græcis, qui Ordinationem, quæ ab Episcopo fit, vocant χειροτονίαν, et tamen Episcopi non ordinant attollendo manus in signum suffragii, sed extendendo super capita ordinandorum. Et ex hoc ipso loco Actor. 14. idem aperte colligitur; nam Lucas non dicit, Apostolos constituisse presbyteros ad χειροτονίαν populi, ut dicere deberet, si intelligeret, id quod adversarii volunt, sed dicit ipsos Apostolos usos χειροτονία, id est, manus extensione in constituendis presbyteris.

Denique sanctus Hieronymus peritissimus utriusque linguæ, in cap. 58. Isaiæ. χειροτονίαν, interpretatur manus impositionem, quæ cum vocis imprecatione, Ordinationem perficit. Denique etiamsi constaret cum manus impositione semper conjunctam fuisse orationem, nihil obtineret Kemnitius: tunc enim diceremus, verba Sacramentalia esse orationem quamdam; unde etiam mysticæ preces dicuntur a veteribus.

Quantum ad promissionem gratiæ remissionis peccatorum, respondeo: vel vult Kemnitius omne Sacramentum per se esse institutum ad remissionem peccati, vel id satis esse, si conferat gratiam gratum facientem, quæ sit efficax ad peccatum delendum, si illud inveniat, licet per se ad alium finem ordinetur.

Si primum affirmat, non poterit defendere Eucharistiam esse verum Sacramentum; siquidem certum est, Eucharistiam non esse per se institutam ad peccatum tollendum, sed ad vitam spiritualem conservandam, et augendam. Id quod patet ex eo, quod datur immediate post Baptismum: proinde iis, qui non habent peccata; imo non datur nisi iis, qui dicantur mundi, et puri esse a peccato, cum Paulus dicat I Corinth. II. *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, etc.* (1).

Si secundum, facile ostendemus Ordinationem esse verum Sacramentum. Nam gratia, quæ illi promissa est, non est donum aliquod gratis datum, ut prophetia, vel donum linguarum, sed gratia justificans. Nam in primis, Joan. 20. cum Dominus tribuit Apostolis potestatem remittendi peccata, quæ est pars quædam sacerdotii, dixit: *Accipite Spiritum sanctum*, non autem vocatur absolute Spiritus sanctus in Scripturis donum illud, quod in impiis esse potest. Præterea, II Timoth. I. ubi dixerat Apostolus, gratiam Timotheo per manus impositionem datam, subjungit explicans, quæ sit illa gratia: *Non enim*, inquit, *dedit nobis*, id est, nobis Episcopis, *Deus spiritum timoris; sed virtutis, et dilectionis, et sobrietatis* (2).

Quod autem pertinet ad mandatum, sive institutionem, non legimus quidem disertis verbis Christum dixisse, Ordinate Ministros per manus impositionem; sed evidenter id colligimus ex sanctis litteris. Nam ut diximus de aliis Sacramentis, non potest ullus homo gratiam alligare certo signo; idque etiam adversarii concedunt: atqui secundum Scripturas alligata est gratia manus impositioni in Ordinatione, ut ex illis verbis patet, I Timoth. IV. *Noli negligere gratiam quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyteri* (3). Ubi illud, *Per prophetiam*, non est instrumentum, sed causa impellens, et movens: instrumentum autem conferendæ gratiæ est illud: *Cum impositione manuum.* Sensus enim est, ut recte etiam Calvinus exponit: Noli negligere gratiam illam, quæ tibi data est, quando Episcopus a me ordinatus es, juxta revelationem de te mihi factum (Deus enim revelaverat Paulo, et jusserat, ut Timotheum ordinaret, id quod etiam habetur in primo capite) secundum præcedentes in te prophetias. Quod autem instrumentum gratiæ conferendæ, fuerit impositio manuum, habetur adhuc clarius, II Tim. I. *Admoneo te, ut resuscites gratiam, quæ in te est, per impositionem manuum mearum* (4). Cum igitur gratia sit alligata Ordinationi per

(1) Corinth. XI, 28 — (2) II Tim. I, 7. — (3) I Tim. IV, 14. — (4) II Tim I, 6.

manus impositionem, necesse est Deum esse auctorem, et institutorem illius cæremoniæ.

Neque argumenta Kemnitii contra allata concludunt. Dominus enim, qui Sacramentis alligatus non erat, poterat Apostolis dare effectum Sacramenti sine Sacramento, id est, ordinare Presbyteros, et Episcopos sine manus impositione ; sicut eosdem Apostolos sine Sacramento confirmavit, et Magdalenam sine Sacramento absolvit.

Adde quod neque cogimur credere, Dominum sine impositione manus Ordinationem Apostolis contulisse. Nam etiamsi scriptum non est, per impositionem manuum ordinatos Apostolos a Christo ; tamen neque scriptum est contrarium : et multa fecit Dominus quæ scripta non sunt.

CAPUT III.

Ordinationem Sacramentum esse, probatur ex traditione.

Jam vero more nostro idipsum demonstrabimus ex Ecclesiastica traditione, id est, testimoniis sanctorum Pontificum, Conciliorum, et Patrum.

Lutherus enim in lib. de captivit. Babylonica cap. de Ordine, solum Dionysium dicit posse citari ex antiquis auctoribus, pro Sacramento Ordinis, et aliis Sacramentis, excepto Baptismo, et Eucharistia. Sic enim ait : « Scio hunc solum auctorem haberi ex antiquis pro septenario Sacramentorum, licet Matrimonio omisso, senarium tantum dederit : nihil enim prorsus in reliquis Patribus de istis Sacramentis legimus. Nec Sacramenti nomine censuerunt, quoties de his rebus locuti sunt : recens enim est inventio Sacramentorum ». Hæc ille : ubi multa mentitur. Nam nec verum est, quod ille quasi contra se citat, Dionysium tradere sex Sacramenta ; non enim meminit nisi quatuor : nihil enim scribit de Pœnitentia, Extrema unctione, et Matrimonio. Deinde mentitur impudentissime, cum dicit, recentem esse inventionem Sacramentorum ; nimirum quoad nomen Sacramenti : nos enim in primo libro ostendimus, omnes veteres Latinos hoc vocabulo usos. Denique, nihil prorsus in antiquis legi de his Sacramentis, est mendacium Luthero dignissimum.

Igitur ex Pontificibus Innocentius I. in epist. 18. ad Alexandrum Antiochiæ Episcopum cap. ult. confert Ordinationem cum Baptismo ; ac dicit ab hæreticis baptizatos recipi cum suo Baptismo, sed ab hæreticis ordinatos, non recipi cum suo ordine, et causam reddit, quia hæretici solum Baptismum dare permittuntur. Ex collatione cum Sacramento proprie dicto, indicat se habuisse Ordinationem etiam pro Sacramento proprie dicto.

Ubi tamen observandum est, non velle Innocentium iterum ordinandos esse, quos hæretici ordinaverant, sed solum cessare debere ab executione Ordinum, ac si ordinati non essent.

Leo I. epist. 81. ad Dioscorum Alexandrinum cap. 1. Ordinationem Sacramentum vocat, et jubet a jejunis dari, et accipi, et solum in vespera Sabbati, idque summa cum devotione : ubi aperte indicat in eo Sacramento gratiam conferri. Et epist. 87. ad Episcopos Mauritaniæ cap. 1. de Ordinatione loquens. « Quis, inquit, dissimulare audeat, quod in tanti Sacramenti perpetratur injuriam ? » Hæc ille. Audis hic nomen Sacramenti ?

Anastasius II. in epistol. ad Anastasium Imperatorem cap. 7. « Nullum, inquit, de his, quos vel baptizavit Acacius, vel quos Sacerdotes, sive Levitas, secundum canones ordinavit, ulla eos ex nomine Acacii portio læsionis attingit, quo forsitan per iniquum tradita Sacramenti gratia minus firma videatur. » Ubi S. Pontifex Ordinationem, et Sacramentum vocat, et gratiam conferre dicit, et cum Baptismo comparat : et idem repetit cap. 8.

Denique S. Gregorius I. lib. IV. commentariorum in libros Regum cap. 5. in ipso initio de Sacramento Ordinis loquens : « Is, inquit, qui promovetur, bene foris ungitur, si intus virtute Sacramenti roboretur. » Ubi et Sacramentum vocat, et gratiam conferre affirmat ipsam Ordinationem.

Ex Conciliis, Chalcedonense Concilium can. 2. damnat eos, qui pecunias pro Ordinatione suscipiunt ; et causam reddit, quia gratiam Dei illi censentur vendere, quæ tamen vendi nullo modo potest, aut debet. Idem habet II Bracarense can. 3. et alia. Denique Florentinum Concilium, Græcis, et Latinis probantibus, Ordinationem inter Sacramenta proprie dicta numeravit, quod etiam facit Concilium Tridentinum sess. 23. cap. 2. et can. 3.

Ex Patribus, Dionysius Areopagita lib. de

Ecclesiastica hierarchia cap. 5. de ritu ordinandorum agit, et satis ostendit eo ritu gratiam conferri, et proinde Sacramentum esse. Quod etiam Lutherus fatetur : nam in lib. de Babylonica captivit. cap. de Ordine, solum Dionysium citat contra suam novitatem : nec aliter respondet, nisi more suo eum auctorem contemnendo. Dicit enim nihil in eo esse solidæ eruditionis; et addit, sibi facile esse meliorem Hierarchiam scribere, quam Dionysius scripserit. Nos autem opponimus Luthero S. Gregorium, qui hom. 34. in Evangelia, hunc Dionysium, ut antiquum, et venerabilem Patrem laudat.

Exstat apud Sozomenum lib. VII. hist. cap. 10. Martyrii cujusdam sententia, ad Nectarium Episcopum Constantinopolis, ubi aperte comparat sacerdotium cum Baptismo, et utroque homines justificari dicit : « Tu, inquit, o beate, recens, baptizatus, et purificatus, et mox insuper sacerdotio auctus es : utraque autem hæc peccatorum expiatoria esse Deus constituit. »

S. Joan. Chrysostomus lib. III. de sacerdotio : « Sacerdotium, inquit, in terra peragitur, sed in rerum cœlestium classem, ordinemque referendum est. Atque id perquam merito : quippe non mortalis quispiam, non Angelus, non Archangelus, non alia quævis creata potentia, sed ipse Paraeletus ordinem ejusmodi disposuit. » Et infra : « Tum probe intelliget, quanto sacerdotes honore, quanta dignitate, Spiritus sancti gratia dignata fuerit. »

Tharasius in epist. ad Adrianum Papam, quæ habetur in primo tomo Bibliothecæ sanctorum Patrum, dicit eos, qui pecunias accipiunt pro Ordinatione, vendere gratiam, atque adeo ipsum Spiritum sanctum, qui datur in Ordinatione.

Theodoretus in illud, I Tim. V. *Manus cito nemini imposueris* (1). Theophilactus, et Œcumenius in illud, II Tim. I. *Admoneo te, ut excites gratiam* (2); aperte dicunt in Ordinatione conferri gratiam Spiritus sancti, quæ piis studiis, et oratione fovenda est, quemadmodum oleo fovetur ignis.

Cyprianus, seu quicumque fuit auctor sermonum de operibus cardinalibus Christi, Ordinationem Sacramentum vocat, et eum Baptismo confert : « Docemur, inquit, quæ sit Baptismi, et aliorum Sacramentorum stabilitas. » Et infra : « Nam Baptismum repeti, Ecclesiasticæ prohibent regulæ; et semel sanctificatis nulla deinceps manus iterum consecrans præsumit accedere : nemo sacros Ordines semel datos iterum renovat etc. »

Ambrosius lib. de dignitate sacerdotali cap. 5. « Homo, inquit, imponit manum, Deus largitur gratiam : Sacerdos imponit supplicem dexteram, Deus benedicit potenti dextera. » Vide eumdem I Corinth. XII. in illud : *Divisiones gratiarum sunt* (3). Et in I cap. 2. ad Timoth.

Hieronymus in Dialogo contra Luciferianos, toto fere eo libro, confert Ordinationem cum Baptismo, ac probat Ordinationem ab hæreticis datam, esse ratam, quia Baptismus ab eis datus, ratus Baptismus est. Illa sunt enim verba S. Hieronymi contra Luciferianos : « Si in fide sua baptizato baptizans nocere non potuit : et in fide sua sacerdotem constitutum constituens non inquinavit. »

Augustinus simili ratione argumentandi, probat contra Donatistas, Sacramentum Ordinis semel habitum amitti non posse, quia Baptismus semel acceptus amitti non potest : sic enim ait lib. II. contra Parmenianum, cap. 13 : « Ipsi explicent quomodo Sacramentum baptizati non possit amitti, et Sacramentum ordinati possit amitti. Si enim utrumque Sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur, et illud amittitur ? neutri Sacramento injuria facienda est. »

Similia habet lib. I. de Baptismo, cap. I. in quibus locis quædam observanda sunt. Primo, Ordinationem ab Augustino vocari Sacramentum in duobus capitulis forte decies, contra Lutheri mendacium supra notatum. Secundo, Augustinum conferre Ordinationem cum Baptismo, atque apertissime dicere, eodem modo utrumque Sacramentum esse. Tertio, eumdem Augustinum asserere, neminem esse, qui dubitet de hac veritate : quod est contra alterum Lutheri mendacium. Et præterea est hic locus instar plurimorum locorum : si enim Augustinus non mentitur, omnes ejus temporis auctores, imo etiam omnes populi id credebant, quod nos modo credimus.

Vide præterea eumdem Augustinum epist. 50. ad Bonifacium prope finem : et de bono conjugali, c. 18 et 24. et in sermone de gestis cum Emerito ; et denique lib. II. contra Parmenianum cap. 11. ubi dicit, per hoc Sacramentum dari Spiritum sanctum : ex quo

(1) Tim. V, 22. — (2) II Tim. I, 6 — (3) I Corin. XII, 4.

etiam colligitur, etiam cæremoniam Sacramentum esse proprie dictum.

His accedant Scholastici apud Magistrum, lib. IV. distinct. 24. ex quibus S. Thomas, quæst. 1. artic. 1. affirmat communem esse omnium sententiam, Ordinationem unum esse ex septem vere, ac proprie dictis Sacramentis.

CAPUT IV.

Idem ostenditur ratione.

Accedat citam cungruentia rationis. Deus enim, cujus perfecta sunt opera, Deuteron. 22. cum dat potestatem, dat etiam ea, quæ requiruntur ad ejus legitimum, et congruentem usum. Id videmus in rebus naturalibus, quibus Deus non tantum potentias operativas dedit, sed etiam certas qualitates, et instrumenta, quibus expedite, et recte illis utantur. In Ordinatione autem sacra datur homini potestas conficiendi, et ministrandi Sacramenta; quæ certe a peccatore recte exereri non potest. Dabit igitur Deus simul cum ea potestate, etiam gratiam justificantem, et perficientem animam, ut rite fungatur tanto ministerio. Præterea si in Baptismo, in quo datur potestas suscipiendi Eucharistiam, et alia Sacramenta, datur simul cum ea potestate gratia gratum faciens, quia sine ea non recte percipiuntur Sacramenta cætera : cur in Saramento ordinis, in qua datur potestas conferendi Sacramenta non simul etiam dabitur gratia gratum faciens cum non minus peccatum sit homini indigno Sacramenta tradere, quam accipere ? Quod si in hoc Sacramento datur gratia gratum faciens, certe Sacramentum erit vere ac proprie dictum : omnis enim cæremonia instituta ad sanctificandum, Sacramentum est proprie dictum.

Accedit ultimo, quod adversarii nihil habent, quod objiciant, nisi argumenta illa negativa, et levia, quæ nos supra dissolvimus.

CAPUT V.

Episcopalem Ordinationem Sacramentum esse.

Sequitur secunda quæstio : Quinam Ordines sint Sacramenta. Septem esse Ordines demonstravimus in I. lib. de Clericis; videlicet Sacerdotum, Diaconorum, Subdiaconorum, Acolythorum, Exorcistarum, Lectorum, et Ostiariorum. Ex quibus Ordo Sacerdotum, duplex est : sunt enim alii majores Sacerdotes, id est, Episcopi, alii minores, id est, Presbyteri. Ex his autem convenit inter omnes Catholicos, Ordinem Presbyterorum esse vere, ac proprie Sacramentum, de aliis non omnino convenit. Dicam igitur de singulis, quid verius, ac probabilius videatur.

Ac primum Ordinatio Episcopalis, Sacramentum est vere ac proprie dictum. Hæc sententia etiamsi a quibusdam veteribus Scholasticis negetur, in 4. distinct, 24. et ex recentioribus a Dominico Soto, lib. X. de justitia, et jure. quæst. 1. art. 2. et in 4. distinct. 24. quæst. 2. art 3., tamen asseritur ab omnibus antiquis Patribus ; et ex recentioribus a Petro Soto, lect. IV, de Sacramento Ordinis in institutione Sacerdotum, et a Cajetano tom. I. opusculi 11, necnon ab antiquis nonnullis Scholasticis, ut Altisiodorensi, 4. parte summæ Theologicæ, Joan. Majori, Scoto, Durando et Paludano in 4 distinct. 24. licet Durandus idem Sacramentum esse velit cum Sacramento presbyteratus. Denique ab omnibus pœne Canonistis, in cap. Cleros, distinct. 21. et caput Perlectis, distinct. 25.

Mihi vero posita assertio certissima videtur. Primo, quia Scripturæ quibus Catholici probant, Ordinationem esse Sacramentum, de Ordinatione episcopali intelliguntur, ut patet ex I Timoth. IV, et II Timoth. I. in his enim solis locis diserte ponitur symbolum externum cum promissione gratiæ. In his autem locis agitur de Ordinatione Timothei, qui Episcopus fuit a Paulo creatus, ut omnes interpretes docent : pari ratione, Actor. 13. agitur de Ordinatione episcopali Pauli, et Barnabæ. Quare si Ordinatio episcopalis non est Sacramentum, non possumus ex Scripturis aperte probare, Ordinationem esse Sacramentum.

Secundo, testimonia allata, Leonis, Gregorii, Dionysii, Martyrii, Chrysostomi, Ambrosii, Hieronymi, Augustini, Theodoreti, de solis Episcopis intelliguntur. Veteres enim nomine Sacerdotis absolute Episcopum intelligebant ; unde Ambrosius librum inscribit de dignitate Sacerdotali, et Chrysostomus libros de Sacerdotio, cum tamen uterque de solis Episcopis agat. Itaque amittemus etiam loca Patrum pro controversia principali, si Episcopalis Ordinatio non est Sacramentum.

Tertio, Episcopalis Ordinatio est cæremo-

nia imprimens characterem spiritualem, et conferens gratiam; ergo est verissimum Sacramentum. Probatur antecedens: ac primum de charactere, ex eo, quod Episcopalis Ordinatio non potest repeti. Et præterea, Episcopus potest duo Sacramenta conferre; nimirum Confirmationem, et Ordines sacros, quæ non possunt ulli alii Ordines inferiores conferre: et si tentent id facere, nihil prorsus efficiunt; ergo habet Episcopus ex sua Ordinatione spiritualem potestatem, et proinde novum characterem.

Dicent, non esse opus novo charactere, sed satis esse si extendatur character presbyteralis. Sed aut volunt reipsa extendi characterem illum, aut solum significatione, quod videlicet in Episcopo signum sit plurium potestatum, in presbytero pauciorum. Si dixerint primum, eamdem vim habebit argumentum nostrum: nam eadem efficacia requiritur ad characterem reipsa extendendum, et ad imprimendum novum, proinde cæremonia, quæ habet effectum istum spiritualem, et supernaturalem, id est, realem extensionem characteris, sine dubio Sacramentum erit. Si dixerint secundum, facile revincentur. Nam licet character non agat reipsa, sed sit solum signum pacti Dei cum homine de concursu divino in actionibus illis Sacramentalibus, tamen hoc signum reale est, et ideo sicut ubi est spiritualis potestas, colligimus realem esse in anima characterem; ita quoque ubi est additio novæ potestatis, oportet colligere realem additionem characteris, aut novum characterem, quod est probabilius.

Denique magis distant inter se potestas confirmandi, et consecrandi Eucharistiam, quam potestas legendi Evangelium, et Epistolam in sacrificio. Sed propter ista ponuntur ab adversariis duo distincti characteres in Diacono, et Subdiacono, nec dicunt unum extendi; cur igitur nolunt esse duos in Presbytero, et Episcopo?

Jam quod Episcopalis consecratio conferat gratiam, probatur manifestissimo argumento: nam ideo probant Theologi in ordinatione presbyterali dari gratiam, quia debet presbyter quædam Sacramenta ministrare, quæ sine gratia non digne ministrantur. Episcopus autem debet quædam etiam Sacramenta ministrare, Sacramentum videlicet Confirmationis, et Ordinis, quæ sine gratia non digne ministrantur.

Denique, mirabile est, quod velint aliqui ad officium Diaconi, et Subdiaconi requiri novam gratiam, et ideo illas Ordinationes esse Sacramenta, et ad officium Episcopi, quod est sine ulla comparatione difficilius, et excellentius, nolint gratiam requiri. Confirmatur hæc ratio dupliciter. Primo, ex ipso ritu consecrationis Episcopi. In nulla enim Ordinatione adhibetur tanta solemnitas, quanta in Ordinatione Episcopi; ibi est impositio manus, ibi unctio, ibi plurima alia: non est autem credibile tot Sacramentalia instituta, ubi nullum sit Sacramentum. Secundo, quia si Episcopatus sit Sacramentum a presbyteratu distinctum, facile erit defendere Episcopum jure divino majorem esse presbytero, tam ordine quam jurisdictione; quod hoc tempore omnes hæretici negant: alioqui ægre id defendi poterit.

Neque rationes, quæ contra objici solent, convincunt. Primo objiciunt: « Episcopatus non est Ordo novus, alioqui Ordines essent plures quam septem. Si autem non novus, Ordo, certe nec novum Sacramentum: nam si Sacramentum esset, esset utique Sacramentum Ordinis. »

Respondeo, Episcopatum esse Ordinem unum cum presbyteratu, sed gradus esse diversos: Ordines enim sumuntur ab habitudine quam habent ad Eucharistiam; et quia summa circa Eucharistiam est potestas ipsam conficiendi, ideo primus Ordo est sacerdotalis, id est, eorum qui Eucharistiam consecrare possunt: nec supra hunc potest fingi alius Ordo major, vel superior. Quia tamen hanc potestatem vario modo participant Presbyteri, et Episcopi, inde sunt duo gradus sacerdotum. Presbyteri in consecranda Eucharistia, saltem quoad usum, pendent ab Episcopis, qui possunt eis interdicere ne consecrent, vel suspendere ad tempus, vel præcipere, ut tali loco, tali modo, tali tempore celebrent. Et præterea presbyteri non ita habent hanc potestatem, ut eam aliis communicare possint: Episcopi autem, et habent, et communicare aliis possunt.

Dices: non videtur id esse verum; nam Episcopus ex sua consecratione non habet, ut possit Eucharistiam consecrare, sed solum ut possit confirmare, et ordinare: non igitur convenit genere cum presbyteratu, sed est alia res diversissima.

Respondeo, Episcopatum includere in sua ratione, et essentia sacerdotium, loquendo de potestate Ordinis, de qua sola hic loquimur. Non enim potest intelligi Episcopus, qui non sit Sacerdos, cum nihil sit aliud Episcopus,

nisi summus, seu primus Sacerdos: sicut Papatus includit intrinsece, et essentialiter Episcopatum, licet multa superaddat. Hinc autem sequitur, ut Episcopalis Ordinatio integra consurgat ex duplici Ordinatione, et character Episcopalis integer et perfectus, non sit una simplex qualitas, sed quid compositum ex duplici charactere: proinde etiam duo Sacramenta requiruntur ad Episcopum constituendum.

Itaque ad argumentum respondeo, Episcopum non habere, ut possit consecrare Eucharistiam, ex sua ultima Ordinatione, tamen id habere ex alia Ordinatione præcedente, quæ est etiam de essentia Episcopatus. Sicut homo non habet ex differentia sua specifia, ut sit sensibilis, tamen id habet ex genere suo, proinde ex natura sua, quæ ex genere et differentia constat.

Atque hinc solvuntur omnia alia argumenta, quæ Sotus, et alii multiplicant. Est enim secundum eorum argumentum ejusmodi: « Si Episcopatus esset Sacramentum, sequeretur posse aliquem ordinari Episcopum, qui non esset presbyter; et posse illum sic ordinatum consecrare Eucharistiam; quorum utrumque est falsum ex communi sententia.» Primum probant quia unus Ordo non pendet ab alio, ut patet: quia si quis ordinetur presbyter, qui antea non fuerit Diaconus, ille est vere ordinatus. Secundum probant quia semper Ordo inferior continetur in superiore, saltem in virtute; posset enim presbyter fungi munere Diaconi, etiamsi Ordinem Diaconi non haberet.

Respondeo, nihil eorum sequi. Nam impossibile est ordinari Episcopum, qui vel antea non sit presbyter, vel certe non tunc simul accipiat utramque Ordinationem quia, ut dixi, utraque est de essentia Episcopatus. Nec est verum, unum Ordinem non pendere ab alio, nisi in iis, quorum unus non est de essentia alterius: nec valet similitudo Diaconi, et Presbyteri, quia presbyteratus non includit essentialiter Diaconatum, sicut Episcopatus includit presbyteratum. Pari ratione non sequitur, posse Episcopum, qui non sit presbyter, consecrare Eucharistiam: non enim Episcopatus sine presbyteratu, est Ordo superior, imo nihil est in re, sed merum figmentum in mente, quomodo Archiepiscopus, qui non sit Episcopus, vel rationale quod non sit animal.

Tertium argumentum, si Episcopalis ordinatio est Sacramentum, characterem certo imprimit; vel ergo is character est major presbyterali, vel non: si major, ergo est aliquid majus potestate consecrandi Eucharistiam, quod omnes negant; et præterea hinc sequeretur, esse ordinem aliquem altiorem sacerdotali, qui jam deberet numerari octavus: si non est major, ergo Episcopus, ut Episcopus, non est major presbytero, sed æqualis, vel potius minor, quia nullus character est æqualis sacerdotali.

Respondo, characterem Episcopalem integrum et perfectum, esse majorem presbyterali, quia illum includit, et unum præterea alium, ut diximus: et hoc modo comparamus Episcopos cum Presbyteris, cum dicimus alios esse superiores, alios inferiores: si tamen quis conferat characterem, quem habet Episcopus ex ultima sua consecratione, cum charactere, quem habet ex Ordinatione presbyterali; tunc iste est major intensive, quia summa potestas est, posse consecrare Eucharistiam: ille est major extensive, quia ad plura se extendit. Sed de his satis.

CAPUT VI.

Diaconatum esse verum Sacramentum.

Porro de Diaconis, valde probabile, et omnino tenendum est eorum Ordinationem sacramentum esse, licet id non sit certum ex fide. Quod non sit certum ex fide, patet, quia non potest id evidenter deduci ex verbo Dei Scripto, vel tradito: neque exstat ulla Ecclesiæ de hac re expressa determinatio.

Quod autem id sit valde probabile, primo probatur ex communi sententia Theologorum: solus enim videtur esse Durandus, qui asserit solum sacerdotium esse sacramentum Ordinis. in 4. distinct. 24. quæst. 2. cum Cajetano, tomo I. opusculorum, tract. 11.

Secundo, quia 1 Timoth. III. Apostolus Paulus, ut etiam Philipp. I., et ad Titum I. semper conjungit Diaconos cum Episcopis, id est, cum Sacerdotibus: intelligit enim nomine Episcoporum, etiam Presbyteros, ut Chrysostomus docet in commentario horum locorum.

Tertio, quia Act. VI. Diaconi ordinantur per manus impositionem, id est, simili cæremonia qua Episcopi, et Presbyteri.

Quarto, quia Diaconi in absentia Episcoporum possunt baptizare, Eucharistiam dare, reconciliare pœnitentes publicos, prædicare, ac fere omnia munera Episcoporum et Presbyterorum in eorum absentia exercere : ex quo sequitur, eos gratia Dei speciali indigere, ac proinde eorum Ordinationem esse Sacramentum. Antecedens patet. Nam de Baptismo id testantur Tertullianus in lib. de Baptismo, et Hieronymus, in lib. de contra Luciferianos. De Eucharistia, quod videlicet Diaconi Eucharistiam laicis ministrare possint, patet ex Concilio Nicæno, can. 14. imo olim ordinarie Diaconi sanguinem Domini ministrabant populo, ut patet ex Cypriano, serm. 5. de lapsis. De reconciliatione pœnitentium, patet ex eodem Cypriano lib. III. epist. 17. De prædicatione testatur Gregorius, lib. IV. epist. 88. Et hæc videtur ratio, cur Diaconi ad hierarchiam pertineant, et populis præesse, dicantur, una cum Episcopis et Presbyteris, ut patet ex Hieronymo in II. cap. ad Titum ; et ex Dionysio, qui in Ecclesiastica hierarchia non ponit nisi hos tres Ordines, quia hi soli sunt hierarchici ; inferiores enim non præsunt populo, sed tantum serviunt superioribus Ordinibus.

Quinto, Diaconatus semel acceptus, nunquam amittitur, nec potest repeti : igitur imprimit characterem ; ergo est Sacramentum.

Respondent quidam Diaconatum esse perpetuum, non ex charactere, sed ex quadam consecratione, et quia est officium de jure divino. Sed solutio non valet. Nam si aliunde potest provenire, quam ex charactere, ut non possit amitti Diaconatus, certe ruet principalis ratio Catholicorum, qua inde probant, quædam Sacramenta imprimere characterem, quia non possunt repeti.

Deinde non esset consecratio Diaconorum, Ordinatio, nisi esset sacramentum ; esset enim simplex officii injunctio. Nihil autem impedit, quo minus possit officium tolli, et postea iterum reddi . Imo nulla potest fingi major consecratio, si ita vocanda est dedicatio personæ extra Sacramenta, quam Monachorum, qui Deo consecrantur per solemnem professionem ; et tamen justa causa, et summi Pontificis dispenatione possunt iterum ad sæculum redire, ut doctissimi viri censent, et exempla aliqua testantur. Neque illud obstat, quod sit officium de jure divino : id enim solum probat, debere esse in Ecclesia Diaconos, sed non probat istum, aut illum debere semper esse Diaconum. Itaque posset tolli ab ullo Diaconatus, et dari alteri : sicut etiam de jure divino est, ut sint in Ecclesia Episcopi cum jurisdictione, et tamen potest summus Pontifex auferre ab Episcopo Episcopatum, quoad jurisdictionem, et dare alteri.

Sed contra hanc propositionem objiciuntur aliqua argumenta. Primum est, quia multi veterum dicunt, Diaconos a Christo, sed ab Apostolis institutos, ut patet ex Cypriano ; lib. II. epist. 9. ex Anacleto epist. 3. et Damaso, epist. 4. Et confirmatur, quia videntur Diaconi ex occasione quadam instituti, nimirum ob murmur Græcorum ; et solo ministerio mensarum addicti, ut patet Act. VI.

Respondeo, Cyprianum fortasse in ea sententia fuisse, ut existimaret Diaconatum a Christo institutum non fuisse, ut nos alio loco retulimus, fortasse etiam solum velle dicere, Christum non ordinasse ullos Diaconos, sicut Ordinavit Episcopos, et Presbyteros : sed non inde sequitur, Christum non instituisse hoc Sacramentum ; nam etiam nullum Christus confirmavit, et tamen instituit Sacramentum Confirmationis. Porro Damasus, et Anacletus solum docent Christum instituisse tantum duos Ordines Sacerdotum, id est, Episcoporum in Apostolis, et Presbyterorum in 72. discipulis : id quod scribunt contra Chorepiscopos, qui tertium genus Sacerdoum videri volebant , cum tamen revera nihil essent, nisi Presbyteri. Itaque non negant hi Pontifices, Diaconos , et alios Ordines inferiores a Christo institutos, sed negant esse ullum Ordinem Sacerdotum, præter duos jam dictos.

Ad confirmationem respondeo, ex occasione quidem ordinatos primos Diaconos, sed non ex occasione inventum esse Ordinem, diaconorum.

Neque verum est, solum ministros mensarum fuisse Diaconos tempore Apostolorum : nam Diaconi erant etiam Philippis, et Ephesi, et in Creta, ut patet ex epistolis Pauli ad Philip., ad Timotheum, et Titum ; et tamen in illis locis non vivebant Christiani communiter, ut esset opus ministris mensarum. Deinde illa tam solemnis Ordinatio per manus impositionem, certe indicat aliud, quam solum mensarum ministerium. Præterea, Philippus ex Diaconis primis, non dabat operam mensis præcipue, sed prædicationi, et Baptismo, Actor. VIII. Denique, ab antiquissimis temporibus Diaconi sunt ministri altaris,

et Sacramentorum, ut patet ex Justino Apologia 2. in fine, et ex omnibus antiquis auctoribus.

Secundnm argumentum est, quia Diaconi nullam habent potestatem faciendi aliquid supernaturale, aut effectum aliquem, qui sit irritus, si fiat a non Diacono : ergo non habent proprium characterem; character enim datur ad operandum simpliciter, non ad bene operandum.

Respondeo, non esse de essentia Sacramenti, ut qui illud habet, aliquid supernaturale efficiat, sed satis est, si sit cæremnoia conferens gratiam. Neque est verum universaliter, quod character detur ad operandum simpliciter, ut patet ex charactere Confirmationis, qui datur ad profitendam fidem : quam tamen aliqui Catechumeni sine charactere interdum optime profitentur, usque ad sanguinis profusionem : et aliqui Confirmati non audent profiteri.

Tertium argumentum : Diaconatus materia, est traditio libri Evangeliorum, ut habetur in Concilio Florentino. Sed cum ordinarentur primi Diaconi, non erat scriptum Evangelium ; ergo vel illi non habuerunt verum Sacramentum, vel non est Sacramentum Diaconatus.

Respondeo, hoc argumentum solvendum esse in quæstione sequenti ; directe enim probat solum, non esse librum Evangelii materiam hujus Sacramenti.

CAPUT VII.

Subdiaconatum esse etiam Sacramentum.

Jam vero de Subdiaconatu non est tanta certitudo, quanta de Diaconatu. Nam nec in Scripturis de eo fit mentio, nec ejus Ordinatio habet manus impositionem, ut patet ex Concilio IV. Carthagin. canon. 5. nec Subdiaconi ministrant Eucharistiam, aut alia facere possunt, quæ Diaconi : et denique non pertinent proprie ad Hierarchiam, nisi ut ministri Hierarcharum.

Est tamen valde probabile, etiam hunc Ordinem esse Sacramentum ; tum quia videtur imprimere characterem, cum sit initerabilis ; tum quia habet annexum solemne votum continentiæ ; tum denique, quia hæc est communis Theologorum sententia, antiquorum et recentiorum, uno Durando excepto, et Cajetano.

Sunt autem contra hanc sententiam duo argumenta. Primum est, quia Subdiaconatus olim non erat ordo sacer, sed postea factus est a Pontificibus, ut aperte testatur Innocentius III. cap. A multis, de ætate, et qualitate, et ordine præficiendorum, et idem Innocentius III. cap. Miramur, extra de servis non ordinandis : et Urbanus II. canon. Nullus, distinct. 60. Unde Magister, lib. IV. distinct. 24. dicit, Subdiaconatum, et Ordines Minores ab Ecclesia introductos, cum Apostolorum tempore non fuissent.

Respondeo, non esse idem, Ordinem Sacrum, et Sacramentum : multi enim existimant, Ordines minores esse Sacramenta, cum tamen non possint eos vocare Ordines sacros. Ut enim recte docet Magister loco notato, omnes Ordines sunt sacri, sed primi tres dicuntur per excellentiam sacri, quia proxime contingunt res sacras. Presbyter enim Eucharistiam consecrat, et ministrat. Diaconus defert eam : Subdiaconus sacra vasa contingit, et præbet.

Olim tamen Subdiaconis non licebat tangere sacra vasa, ut patet ex Concilio Laodiceno, cap. XXI. et ex can. Nullus dist. 24. qui ex decretis Sylvestri sumptus est : et ea ratione non dicebatur Ordo sacer. Nec ex Ordine Subdiaconorum poterat eligi Episcopus, sed tantum ex Ordine Presbyterorum, et Diaconorum : tamen postea concessum est Subdiaconis, tangere sacra vasa, ut patet ex can. Non liceat, dist. 23. et cœperunt etiam ex Subdiaconis eligi Episcopi, ut patet ex Innocentio, et Urbano locis notatis.

Quod autem Magister dicit, Subdiaconos ab Ecclesia introductos, non sic debet intelligi, quasi Ecclesia eum Ordinem instituerit; sed videtur Magister existimasse, usum horum Ordinum non cœpisse tempore Apostolorum, sed postea, quod videlicet antea ob fidelium paucitatem, non essent tot Ordines necessarii. Sed neque hoc videtur esse verum nam S. Ignatius qui tempore Apostolorum floruit fere, omnium Ordinum meminit, in epist. ad Heronem, et in alia ad Antiochenos.

Secundum argumentum : Subdiaconi poterant ordinari a Chorepiscopis, ut patet ex Concilio Antiocheno, can. 10. At Chorepiscopi erant simplices Presbyteri, qui Ordinis Sacramentum conferre non possunt ; igitur Subdiaconatus non est Sacramentum Ordinis.

Respondeo, duo fuisse genera Chorepiscoporum (ut diximus in disputatione de

Clericis) quorum alii erant veri Episcopi, sed in aliena diœcesi morabantur, ut nunc in Germania Suffraganei, et de his loquitur Concilium Antiochenum; alii erant solum Presbyteri, et ab his negat Damasus epist. 4. posse ordinari Subdiaconos.

CAPUT VIII.

Minores etiam Ordines Sacramenta esse.

Denique, de minoribus Ordinibus, minus probabile est, quod Sacramenta sint, quam de Subdiaconatu; nam neque est ita communis sententia, sicut de Diaconatu, et Subdiaconatu; et certum est, leviora esse munera horum Ordinum quam superiorum.

Absolute tamen probabilior sententia est, quæ Ordines omnes Sacramenta esse docet quam ea, quæ id negat. Primo, quia id asserunt omnes veteres Scholastici, Durando excepto. Et ex recentioribus gravissimi quique, ut Franciscus Victoria in summa de Sacramentis, Petrus a Soto, lect. 4. de Sacramento Ordinis, et alii. Tertio, id videtur sensisse Concilium Florentinum. Ubi enim dixit, Sacramentum Ordinis esse sextum Sacramentum, et materiam hujus Sacramenti esse id, quod porrigitur in Ordinatione: continuo ponit exempla de Ordine Sacerdotis, Diaconi et Subdiaconi, et addit, idem de aliis Ordinibus intelligendum. Neque dissentit Concilium Tridentinum: nam sess. 23. cap. 2. septem Ordines numerat; et postea cap. 3. absolute Ordinem Sacramentum esse dicit. Quarto, Minores Ordines non possunt iterari, igitur imprimunt characterem, igitur Sacramenta sunt.

Una est objectio in contrarium, quia si quot Ordines sunt, tot Sacramenta esse ponamus; jam Sacramenta non erunt septem, sed quatuordecim.

Respondeo, omnes Ordines licet sint per se singuli Sacramenta, tamen unum Sacramentum censeri, quia unum sunt, quia ad unum finem omnes referuntur.

CAPUT IX.

Manus impositionem ad essentiam Sacramenti Ordinis pertinere.

Sequitur tertia controversia, de materia, et forma hujus Sacramenti. Convenit autem inter omnes, materiam esse aliquod signum sensibile, formam autem esse verba, quæ dicuntur, dum illud signum exhibetur. Quamvis enim Scriptura non meminerit verborum; tamen aperte scribunt verba requiri antiquissimi Patres, ut Ambrosius in cap. IV. I. ad Timot. Hieronymus in cap. LVIII. Isaiæ, et Augustinus in serm. de gestis cum Emerito; et idem patet ex antiquo Ordine Romano, et ex omnibus, qui de hoc Sacramento tractant.

Sed quia in Ordinatione Presbyteri, et Diaconi, duplicia signa exhibentur; nimirum impositio manuum, et porrectio instrumenti, ut calicis et patinæ in presbyteratu; et libri Evangeliorum in Diaconatu; ideo quæstio existit, utrum horum signorum sit essentialis materia Sacramenti. Duæ sunt autem Theologorum sententiæ.

Alii enim existimant, manus impositionem esse accidentariam, et solam instrumentorum porrectionem esse essentialem: ita Dominicus a Soto, distinct. 24. quæst. 1, art. 4. et alii quidam.

Fundamenta eorum sunt tria. Primum, quia in Concilio Florentino non alia assignatur materia, nisi instrumentorum porrectio.

Secundum, quia Innocentius III. cap. Pastoralis, de Sacramentis non iterandis, et Gregorius IX. cap. Presbyter, eodem titulo, dicunt non debere iterari Ordinationem factam sine manus impositione, sed supplendum esse, quod omissum est. Ibidem etiam addit Gregorius manus impositionem esse ritum ab Apostolis introductum.

Tertium Sacerdotes fiunt, cum eis dicitur: « Accipe potestatem offerendi sacrificium. » Sed tunc non imponuntur manus, sed tantum porrigitur calix cum vino, et patina cum pane, ut patet ex Ordine Romano antiquo, et ex Pontificali, quo nunc Ecclesia utitur; ergo manus impositio, quæ postea accedit, ad essentiam Sacramenti non pertinet. Major propositio probatur, quia alioqui esset fallax illa concessio potestatis, si tunc ea revera non acciperetur. Et præterea Apostoli in ultima Cœna facti sunt Sacerdotes, ut habet Concilium Tridentinum, sess. 22. cap. 1. ergo et nunc Sacerdotes fiunt, cum datur eis potestas consecrandi, et offerendi Eucharistiam. Idem enim est. *Hoc facite in meam commemorationem*, quod audierunt Apostoli in ultima Cœna; et, « Accipe potestatem offerendi etc. » quod nos audimus, cum ordinamur Sacerdotes.

Altera sententia est longe probabilior, et verior, videlicet, non solum instrumentorum porrectionem, sed etiam manus impositionem esse materiam essentialem. Id quod affirmat ex recentioribus ; Petrus a Soto, lect. v. de Sacramento Ordinis ; Martinus Ledesmius in 4. quæst. 36. art. 4. ad 1. Cardinalis Hosius in Confessione Polonica, cap. 50.

Probatur hæc sententia. Primo, quia Scripturæ, passim tradunt pro symbolo externo Ordinationis, manus impositionem, ut patet ex locis adductis, Actor. vi. 13, et 14. I Timoth. iv. et v. et II Timoth. i.

Respondent, impositionem manuum requiri, sed non essse de essentia. Contra, si ita est, non possumus convincere hæreticos, Ordinationem esse Sacramentum proprie dictum, quia non possumus in Scriptura demonstrare symbolum externum hujus Sacramenti. Deinde, si ita licet exponere, poterimus negare materias omnium aliorum Sacramentorum : dicam enim, aquam non esse de essentia in Baptismo secundum Scripturas, nec vinum in Eucharistia, nec oleum in Extrema unctione etc. Præterea Scriptura, non solet in aliis Sacramentis tradere nisi essentiales cæremonias, et vix etiam illas integre : quis ergo sibi persuadeat, in hoc Sacramento semper nominari ritum accidentarium, omisso essentiali ? Denique Paulus dicit, per manus impositionem dari gratiam, I Timoth. iv. et II Timoth. i. Ergo manus impositio est pars Sacramenti essentialis : non enim gratiæ promissio facta est cæremoniis accidentariis, sed essentialibus

Neque valet, quod objciunt de Confirmatione ; quæ Actor. viii. dicitur dari per manus impositionem, et tamen non est illa materia essentialis ejus Sacramenti, sed Chrisma. Jam enim hoc dissolvimus in disputatione de Confirmatione, ubi ostendimus, manus impositionem in Confirmatione esse de essentia, quia per illam signantur Chrismate frontes fidelium.

Secundo, idem probo ex traditione Pontificum, et Conciliorum. Clemens lib. viii. constitut. cap. 2. et sequentib. Damasus epist. 4, Innocentius I. epist. 22. ad Episcopos Macedoniæ, Leo I. epist. 87. ad Episcopos Africæ, et ex recentioribus Alexander Papa II, canon. Ex multis, 1. quæst. 3. et Urbanus II. canon. Daibertum, 1. quæst. 7. et alii passim.

Item ex Conciliis. Nicænum, canon. 9. Antiochenum, can 10. et 17. Carthaginiense IV. can. 2. 3. et 4. et omnia alia antiqua Concilia passim affirmant, manus impositione conferri Ordines.

Ipsum etiam Tridentinum Concilium (quod est observandum propter eos, qui post Concilium celebratum, aliter sentiunt) sess. 14. cap. 3. de Extrema unctione dicit, Ministrum Extremæ unctionis esse Episcopum, aut Presbyterum rite ordinatum, per manus impositionem. Et sess. 23. canon. 4. de Sacramento Ordinis habet hæc verba : « Si quis dixerit per sacram Ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra Episcopum dicere : Accipe Spiritum sanctum, Anathema sit ». Ubi Concilium declarat, tunc ordinari Presbyteros, et tunc dari illis gratiam Spiritus sancti, cum eis dicitur : *Accipite Spiritum sanctum*, At cum hoc dicitur, manus imponuntur, ut patet ex Pontificali, et Ecclesiæ consuetudine ; ergo sentiebat Concilium, illam impositionem manus esse de essentia.

Denique idem etiam ex Patribus probari potest. Nam Græci Ordinationem vocant χειροτονίαν, id est, manus impositionem ; et scribit Simeon Metaphrastes in vita S. Joannis Chrysostomi, cum ei manus imponeret Episcopus Antiochenus, ut eum crearet Presbyterum, continuo descendisse in eum visibiliter Spiritum sanctum in forma columbæ.

Ambrosius lib. de dignitate sacerdotali cap. 5. hac cæremonia dicit perfici Ordinationem : « Homo, inquit, manum imponit, et Deus largitur gratiam ». Hieronymus in cap. lviii. Isaiæ : « Ordinatio, inquit, non solum ad imprecationem vocis, sed etiam impositionem impletur manuum. « Augustinus lib. de gestis cum Emerito, et alibi, manus impositione ordinari dicit Sacerdotes : quod idem omnes veteres passim docent.

Dicere autem, omnia Concilia, Pontifices, et Patres loqui de accidentaria cæremonia, ridiculum est : cum nusquam ponant aliam cæremoniam, et sæpe ex professo tractent de ritu Ordinationis. Quis enim credat tot Patres, et Concilia, cum nihil frequentius tractent, quam Ordinationes Saderdotum, ne semel quidem attigisse id, quod ad essentiam Sacramenti pertinet.

Tertio, idem probatur ex Scholasticis : ne videatur nostra sententia nova in scholis. Certe S. Thomas in 4. distinct. 15. quæst. 1. art. 1. dicit, in impositione manuum dari gratiam Sacramentalem : ex quo sequitur

eam impositionem esse partem Sacramenti. S. Bonavent. in IV. sent. dist. XXIV. art. 1. quæst. 4, ad 3. dicit, quod si instrumenta deessent sufficeret manus impositio, quia manus est organa organorum, in quo omnia instrumenta virtute continentur, et addit, quod in primitiva Ecclesia per solam manuum impositionem implicite tradebantur omnes ordines; quod idem repetit eadem dist. art. 2. quæst. 1, ad 3. Scotus, Paludanus, distinct. 24. et Altisiodorensis in sua summa, par 44. aperte dicunt, de essentia esse manuum impositionem.

Ut igitur argumenti respondeamus, observandum est, primo in ordinatione presbyterorum, de quibus præcipue disputatur, duas conferri potestates. Unam, consecrandi Eucharistiam, quæ dicitur potestas in corpus Christi verum. Alteram, absolvendi a peccatis, quæ dicitur potestas in corpus Christi mysticum.

Secundo, nota, propter has duas potestates, duas esse in Ordinatione presbyterorum præcipuas cæremonias. Unam, qua Episcopus porrigit futuro presbytero patinam cum hostia, et calicem cum vino, ac dicit : « Accipe potestatem offerendi sacrificium etc. » Alteram, cum post Missam Episcopus manus imponit, et dicit : *Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris peccata etc.* Utraque autem cæremonia, non solum habetur in Pontificali, et est in usu Ecclesiæ, sed habetur etiam in antiquo Ordine Romano.

Tertio, nota, utramque cæremoniam esse essentialem, ut recte docet, atque explicat Scotus. Nam per unam confertur una potestas, per alteram altera ; sive sint duo characteres, sive unus, qui in secunda cæremonia extendatur. Neque est probabile, quod quidam dicunt, in una totum dari, et in altera tantum explicari, quod est datum in alia. Nam in primis verba illa : *Accipe potestatem*, et, *Accipe Spiritum sanctum*, non significant explicari sed significant revera tunc dari. Deinde, omnium consensu, Christus divisit has duas potestates, cum ordinavit Apostolos, et unam tradidit in cœna, cum ait : *Hoc facite*, alteram post resurrectionem, cum ait : *Accipite Spiritum sanctum.* Cur ergo non possit, imo et debeat etiam Ecclesia dividere, et dare unam post aliam ?

Quarto, nota, Patres et Concilia non consuevissse explicare totum ritum Sacramentorum, non enim scribebant libros rituales ; sed solum attigisse unam partem essentialem, ex qua cætera omnia intelligerentur : erant enim ritus ejusmodi notissimi omnibus ex frequenti usu.

Ex his ergo ad primum respondeo, Concilium Florentinum non explicuisse totum ritum, sed solum unam partem ; quemadmodum etiam Concilium Carthaginiense, quod tantum meminit impositionis manuum, non explicuit totum ritum, sed tantum eam partem, quam postea omisit Concilium Florentinum : utrumque autem Concilium recte docet, neque unum cum altero pugnat.

Cur autem Concilium Florentinum ex duabus partibus magis exprimere voluit porrectionem instrumentorum, quam impositionem manuum, duplex ratio esse potuit. Una, quia intendebat assignare pro materia rem aliquam subsistentem, sicut fecit in Baptismo, Confirmatione, Eucharistia, Extrema unctione : res autem subsistens non est impositio manuum, sed calix, et patina etc. Altera causa est, quia fortasse Armeni, qui a Concilio instruebantur, in hac re errabant, et non in alia.

Ad secundum respondeo, ea loca Innocentii, et Gregorii favere nostræ sententiæ. Quod enim Pontifices nolint repeti cæremonias rite peractas, et tamen suppleri, quod est omissum ; indicat eas cæremonias posse dividi, et dari diverso tempore, et esse efficaces quocumque tempore dentur. Quod autem Gregorius dicit, manus impositionem esse ritum ab Apostolis introductum ; non sic debet accipi, quasi Apostoli hunc instituerint, sed quia ipsi primi cœperunt illum usurpare in Ordinationibus

Ad tertium respondeo, Sacerdotes ordinari, cum illis dicitur : « Accipe potestatem sacrificium offerendi » ; sed ordinari etiam postea, cum illis dicitur : *Accipe Spiritum sanctum.* Nam accipiunt per varias cæremonias, varias potestates.

Atque hinc solvitur argumentum de Diaconis, quod fecimus quæstione superiore. Nam primi Diaconi fuerunt fere ordinati, ad quædam ministeria, per manus impositionem, non autem fuerunt ordinati ad legendum Evangelium, quia non erat opus : nunc autem per varias cæremonias, ordinantur ad varia ministeria. Credibile autem est, Dominum instituisse istas omnes materias Ordinum, non quidem in particulari, sed generatim, monendo Apostolos, ut Ordines conferrent per cæremoniam instrumentorum, quibus significaretur eorum potestas.

CAPUT X.

De effectu hujus Sacramenti.

Jam vero de effectu convenit inter Catholicos, duplicem esse effectum hujus sacramenti. Primo, potestatem spiritualem perpetuam, in cujus signum imprimitur character. Secundo, gratiam gratum facientem, qua possint ordinati rite fungi suo munere.

Hæretici hujus temporis, characterem præcipue negant. Volunt enim ministerium Ecclesiasticum esse simplex officium, quod possit dari, et auferri ; proinde cras fieri laicos, qui sunt hodie Ministri, vel Pastores. De qua re disseruimus in disputatione de Sacramentis in genere, sufficiant nunc duo testimonia veterum.

Cyprianus in serm. de ablutione pedum : « Nemo, inquit, sacros Ordines iterum renovat, etc. » Augustinus lib. II. contra epist. Parmeniani, cap. 13 : « Utrumque, inquit, Sacramentum est, et quadam consecratione datur ; illud cum baptizatur, istud cum ordinatur. Ideo in Ecclesia Catholica utrumque non licet iterare. » Et lib. de bono conjugali, cap. 24 : « Si fiat, inquit, Ordinatio Cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis Sacramentum Ordinationis, et si aliqua culpa quisque ab officio removeatur, Sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente ». In sermone autem de gestis cum Emerito, ipsum etiam nomen characteris ponit, ob quem dicit non posse iterari Ordinationem. Vide etiam multa decreta de hac re, apud Gratianum, 1. quæst. 7.

CAPUT XI.

De Ministro.

De Ministro Ordinationis disseruimus in disputatione de Sacramentis in genere. Res autem perspicua est, cum nunquam Ecclesia agnoverit Presbyteros, vel Diaconos, nisi ab Episcopis ordinatos.

Vide Concilium Ancyranum. can. 12, Antiochenum, can. 10. Epiphanium hær. 75, Damasum epist, 4. Hieronymum in epist. 85, ad Evagrium, Chrysostomum, Theodoretum, et alios in 3. et 4. caput prioris ad Timotheum.

CAPUT XII.

De Cæremoniis.

Duæ sunt cæremoniæ, quas adversarii reprehendunt, videlicet unctio, et rasura ; unde per contemptum vocant Catholicos Sacerdotes, unctos, et rasos. Sed de rasura disseruimus in disputatione de Clericis : illa enim etsi est cæremonia Sacerdotum, non tamen fit in ipsa consecratione sacerdotali, de qua modo agimus.

Unctio autem est cæremonia vere sacramentalis, quamquam accidentaria : si quidem in ipsa Ordinatione ungitur caput Episcopis, et manus Presbyteris.

De hac cæremonia dicit Kemnitius in 2. par. Examinis, pag. 1171. et sequenti ; primo Christum et Apostolos ea usos non fuisse ; secundo, in historia Ecclesiastica nullum exstare exemplum ; tertio, Ambrosium, et alios Patres ejus non meminisse, si excipiamus supposititios libros Cypriani, et Anacleti ; quarto, in Ecclesia Græca non fuisse receptam istam unctionem, usque ad annum 1200. Imo etiam antiquis displicuisse, ut colligitur ex Innocentio III. cap. Cum venisset, de sacra unctione ; quinto, ritum esse Judaicum, proinde non magis usurpandum, quam sacrificia ovium, et boum : quod ultimum accepit ex Calvino, lib. IV. Institut. cap. 19. §. 30. et 31.

Respondeo, ista omnia esse mendacia. Nam quod attinet ad exempla Christi, et Apostolorum, Kemnitius non probat eos non fuisse usos unctione ; nos autem contrarium probare possumus. Nam Dionysius, cap. 4. hierarchiæ Ecclesiast. dicit, Pontificem uti sacro oleo in omni fere consecratione Pontificali, idque traditum esse ab Apostolis : constat autem unam, et præcipuam, et frequentissimam ex Pontificalibus consecrationibus, esse Ordinationes Sacerdotum.

Deinde, quod addit de historia Ecclesiastica, est expressum mendacium. Nam lib. X. histor. Eusebii, cap. 4. secundum Græcam fidem, fit aperta mentio unctionis sacerdotalis. Item Simeon Metaphrastes in vita sancti

Joannis Chrysostomi, quæ habetur in tom. I. Surii, scribit eum inunctum fuisse, cum Episcopus fieret Constantinopolitanus; et Petrus Chrysologus in sermone de sancto Severo, refert eum inunctum, cum ordinaretur Episcopus Ravennæ.

Tertio, quod scribit Kemnitius de Patribus, est etiam mendacium. Nam Pacianus Ambrosii æqualis, in epist. 3. ad Sympronianum : « Plebi vestræ, inquit, unde Spiritus, quam non consignat unctus Sacerdos ? » Item Gregorius, lib. IV. in libros Regum, cap. 5, multa dicit de ista unctione Sacerdotum. Quibus addo, velit nolit Kemnitius, auctorem de operibus cardinalibus Christi, in sermone de Chrismate : etsi enim is auctor non est Cyprianus, est tamen auctor omnium consensu antiquus et doctus.

Quarto, mendacium est, in Ecclesia Græca non fuisse usum unctionis, usque ad annum 1200. Contrarium enim docent testimonia allata Dionysii, Eusebii, Metaphrastæ. Neque Innocentius iis regugnat, solum enim reprehendit Græcos sui temporis, quod hanc cæremoniam negligerent : neque dicit, antiquis eum ritum displicuisse. Illa enim verba : « Non judaizat Ecclesia, sicut antiqui mentiuntur, qui neque Scripturas, neque Dei novere virtutem », sine dubio corrupte leguntur, et pro *antiqui* legendum est *aliqui* nec enim ita absolute reprehenderet antiquos, præsertim cum ipse ex antiquis suam sententiam probet.

Denique quod Calvinus, et Kemnitius dicunt, Judaismum esse, uti unctione, sæpe a nobis refutatum est. Non enim est Judaismus, uti rebus quibus utebantur Judæi, si id fiat cum alia forma verborum, et alio ritu, atque ad alium finem ; alioqui etiam Judaismus esset, uti aqua in Baptismo ; et pane in Eucharistia, cum etiam Judæi habuerint aquas expiationis, et panes propositionis.

CONTROVERSIARUM

DE SACRAMENTO MATRIMONII

LIBER UNICUS

De Sacramento matrimonii septem controversiæ sunt. *Prima*, de genere, an sit sacramentum novæ legis. *Secunda*, de materia, forma et ministro. *Tertia*, de unitate matrimonii. *Quarta*, de indissolubilitate, sive de divortio. *Quinta*, de impedimentis. *Sexta*, de judice causarum matrimonialium. *Septima*, de cœremoniis.

Scribunt autem de Matrimonio adversus hæreticos, Thomas Waldensis, tomo II. cap. 130. et sequentibus; Joannes Roffensis in defensione libri Regis Henrici VIII; Alphons. a Castro, lib. II. contra hæreses, verbo Nuptiæ; Ruardus Tapperus in explicatione articuli 18. 19 et 20. Lovaniensium; Petrus a Soto, in institutione Sacerdotum, in lectionibus de matrimonio; Dominicus a Soto in IV, distinct. 26. Hosius Cardinalis, in explicatione Symboli, cap. 55 et 56; Gulielmus Lindanus, lib. IV. Panopliæ, cap. 94; Joan. Eckius in IV, tomo sermonum, a 69 sermone, usque ad finem; Tilmannus in libro de septem Sacramentis, cap. 6. Franciscus Victoria in relectione de Matrimonio. Javellus in libro de Philosophia Christiana, parte 5.

CONTROVERSIA PRIMA.

SITNE MATRIMONIUM SACRAMENTUM PROPRIE DICTUM.

Controversiæ primæ quinque partes erunt. Primum enim explicandus erit status quæstionis, et errores hæreticorum in medium adferendi. Deinde, veritas ex divinis litteris asserenda. Tum confirmanda ex veterum Patrum traditione et testimonio. Postea rationibus variis, iisque non levibus corroboranda. Postremo, adversariorum objecta breviter diluenda.

CAPUT PRIMUM.

De statu quæstionis, et erroribus hæreticorum.

Quod igitur ad primum attinet cum quærimus, sitne conjugium sacramentum proprie dictum Testamenti novi, id quærimus, utrum conjugium, præter civilem contractum viri et fœminæ ad propagandam, et educandam prolem institutum, sit etiam signum, seu symbolum externum religionis, cui sit annexa promissio gratiæ justificantis, idque ex divina institutione. Nam in hæc generali definitione fere conveniunt omnes, tum Ca-

tholici, tum Hæretici. Certe Lutherani, et Calvinistæ, cum quibus potissimum agimus, non negant sacramenta esse novæ legis proprie dicta, ubi tria illa inveniuntur, symbolum externum, promissio gratiæ, et mandatum, sive institutio divina.

Jam vero permulti omnibus fere sæculis, aliquid horum trium in Matrimonio desiderari, et ea de causa Matrimonium sacramentum non esse censuerunt.

Veteres hæretici, Simon, Saturninus, Gnostici, Manichæi, et alii, Matrimonium a Deo non esse, proinde nec sacramentum esse docuerunt. Simon Magus, hæreticorum omnium princeps, turpitudinem introduxit indifferenter utendi fœminis, S. Augustino teste, lib. de hæresibus, cap. 1. Saturninus, Simonis discipulus, aperte asseruit, nubere, et liberos gignere, a Diabolo esse, teste Irenæo lib. I. cap. 22. Marcionem in eadem hæresi fuisse, ut nuptias illicitas esse crederet, testatur S. Hieronymus in I. libro contra Jovinianum.

Tatianum S. Justini quondam auditorem, ejusdem hæresis patronum facit Irenæus. lib. I. cap. 30. atque inde Encratitæ orti sunt, de quibus vide Epiphanium hæresi 46. et Augustinum hæresi 25. ubi Augustinus, cum dicit, Encratitas schismaticos Tatianistarum esse apud Epiphanium, respexisse videtur ad anacephaleosim ejusdem Epiphanii, ubi Encratitæ dicuntur, avulsio quædam a secta Tatiani. Fortasse addiderunt aliquid repugnans aliis dogmatibus Tatiani, et ideo schismatici dici potuerunt : nam alioqui et ipse Epiphanius loco notato, et Hieronymus lib. I. contra Jovinianum, Tatianum Encratitarum principem faciunt.

Eamdem hæresim tribuit Adamianis S. Augustinus hæres. 31, eamdem Manichæis, hær. 46. idem auctor. Eamdem Eustathianis tribuit Socrates lib. II. histor. cap. 33. Eamdem Priscillianistis tribuit S. Leo epist. 91. ad Turbium. Eamdem Apostolicis quibusdam, seu potius Apostaticis S. Bernardus serm. 66. in Cantica. Eamdem denique tribuit Albigensibus S. Antoninus in summa Theologica, par. 4. tit. 11. cap. 2. §. 5.

Nostri vero temporis hæretici non negant, Matrimonium esse licitum, et a Deo vero institutum, sed negant esse symbolum, cui sit annexa promissio gratiæ justificantis; et ex hoc potissimum capite, Sacramenti rationem illi convenire non posse colligunt.

Lutherus in lib. de captivit. Babyl. cap. de Matrimonio, contendit in Matrimonio neque signum a Deo institutum, neque gratiæ promissionem esse. Calvinus lib. IV. Instit. cap. 19. §. 34. non magis Sacramenti rationem Matrimonio convenire affirmat, quam agriculturæ, aut tonstrinæ, aut sutoriæ arti. Philippus in Locis, tit. de conjugio, et Kemnitius in 2. par. Exam. Tridentini Concilii a pag. 1204. usque ad finem, agnoscunt in Matrimonio Dei mandatum, et promissionem gratiæ, sed non gratiæ justificantis, et reconciliantis hominem Deo; et ideo negant sacramentum proprie dici posse Matrimonium eo modo, quo Baptismus et Eucharistia Sacramenta dicuntur : fatentur tamen aliquo modo Sacramentum esse.

Ex Catholicis unus est Durandus, qui in 4. dist. 26. quæst. 3. Matrimonium sacramentum non nisi æquivoce dici posse disputat, quem in suum patrocinium adducit Kemnitius, oblitus videlicet, omnes alios Theologos, ipso etiam teste Durando, contrarium docuisse.

Igitur adversus omnes prædictos errores, Concilium Tridentinum, sess. 24. can. I. anathema dixit iis, qui negarent, Matrimonium Sacramentum esse proprie dictum, aut a Christo institutum, aut gratiam conferre. Quam sententiam, ut verissimam esse non dubitamus, sic etiam ex divinis litteris confirmare aggrediemur.

CAPUT II.

Matrimonium sacramentum esse, probatur ex divinis litteris.

Ut Matrimonium veri nominis sacramentum esse probemus, tria probanda erunt. Primo, Matrimonium a Deo esse institutum. Secundo, esse symbolum rei sacræ. Tertio, habere promissionem gratiæ justificantis.

Esse autem a Deo Matrimonium institutum, duobus modis potest intelligi. Uno modo, ut intelligamus a Deo esse conjunctionem masculi et fœminæ, ut ea refertur ad genus propagandum. Altero modo, eamdem conjunctionem esse a Deo, ut refertur ad rem aliquam sacram significandam, et homines qui ita junguntur, sanctificandos. Nam priore, modo negabant Matrimonium esse a Deo, hæretici veteres, qui nuptias damnabant : posteriore modo negant Lutherani, et Calvi-

nistæ Matrimonium esse a Deo, qui nuptias tamen non damnant.

Priore modo nuptias esse bonas, et a Deo, tam est in divinis litteris evidens, ut mirum sit, ullos in hac re labi potuisse. Genes. II : *Non est*, inquit Deus, *bonum*, *hominem esse solum : faciamus illi adjutorium simile sibi* (1). In quem locum S. Augustinus, lib. IX de Genesi ad litteram, cap. 7, scribens, recte animadvertit, nulla in re alia esse viro necessarium fœminæ adjutorium, nisi in procreatione, et educatione liberorum, siquidem in aliis rebus melius viri a viris, quam a fœminis adjuvantur. Item verba illa, Genes. II : *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ* (2), dicta quidem sunt ab Adamo, sed sine dubio divino Spiritu illa ei verba dictante : nam Christus, Matth. XIX, tribuit hæc ipsa verba Deo. Itaque Adam nomine Dei, seu potius Deus per os Adami illa pronuntiavit; ex quibus a pertissime Matrimonium approbatur.

Rursus, Matth. XIX. Christus : *Quod Deus*, inquit, *conjunxit, homo non separet* (3). Nec alia de causa, Joan. II, nuptiis interesse Dei Filius, easque insigni miraculo ornare voluit, nisi ut indicaret, quod in eum locum S. Augustinus notavit, se fecisse nuptias. Apostolus quoque, I Corinth. VII : *Qui Matrimonio jungit virginem suam*, *bene facit*; et ibidem : *Si nupserit virgo*, *non peccavit* (4) ; et I Timoth. IV. notat hæreticos futuros, qui prohiberent nubere ; et cap. V : *Volo ego juniores nubere, filios procreare, matresfamilias esse*, *etc.* (5) et Hebr. XIII. *Honorabile connubium*, *etc.* (6). Denique plenæ sunt Scripturæ non solum testimoniis, sed etiam exemplis sanctissimorum virorum, qui nuptiis implicati Domino placuerunt.

Accedunt Concilia vetera, ut Gangrense cap. 11. et Bracarense I. can. 1. quibus prædicta hæresis condemnatur.

Posteriore modo Matrimonium a Deo esse institutum, nimirum, ut signum rei sacræ, nonnulli laboriose probare nituntur ex obscuris quibusdam Scripturæ locis, ut ex illo Matth. XIX : *Quos Deus conjunxit*, *homo non separet* (7) ; sed non est opus in hac re laborare. Nam si probemus, Matrimonium esse signum rei sacræ, cui sit annexa certa promissio gratiæ, sequetur inde necessario a Deo esse institutum, etiamsi locum Scripturæ non habeamus, ubi expressa mento fiat hujus institutionis : neque enim potest ullus homo, vel Angelus, ejusmodi signum instituere. Id quod ingenue confitentur adversarii. Philippus in Apologia Confess. Augustanæ, art. 13. Calvinus lib. IV. Instit. cap. 19. §. 2. et Kemnitius in 2. par. Exam. pag. 13. Et hac via nos alibi demonstravimus, sacramenta Confirmationis, Ordinationis, et Unctionis infirmorum a Deo instituta fuisse.

Quod igitur ad secundum attinet, Matrimonium signum esse rei sacræ, et proinde non civilem contractum solum, sed etiam mysterium quoddam, et sacramentum, probamus ex cap. 5. epist. ad Ephesios : *Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo*, *et in Ecclesia* (8). Ubi sunt tria breviter observanda.

Primo inepte Lutherum et Calvinum loco citato, et Bezam in annot. ad hunc locum, scripsisse, Catholicos deceptos ex versione vulgari interpretis, qui reddidit hoc loco, *Sacramentum*, cum reddere debuisset, *Mysterium*, nam idem est græce Mysterium, et Sacramentum latine ; neque potuit Apostolus, qui græce scripsit, Sacramentum nominare, nisi græco vocabulo.

Quod autem Catholici non ex sola voce, *Sacramentum*, hoc loco posita, Matrimonium sacramentum proprie dictum esse collegerint, manifestissime patet ex eo, quod in multis aliis locis Testamenti veteris et novi, habetur vox. *Sacramentum*, ut Tobiæ XII, Daniel. II, Coloss. I, I. Timoth. III, Apocal. I, et XVII, et in hac ipsa epist. ad Ephes. cap. I, et III ; et tamen ex nullo horum locorum novum aliquod Sacramentum proprie dictum fabricati sumus. Et quidem hæc loca citant etiam adversarii, ut doceant non debuisse Catholicos ex illa una voce novum dogma de sacramentis constituere : sed plane pro nobis citant. Nam, ut dixi, vel hinc manifestissime colligi potest, Catholicos non illa sola voce niti, cum in tot aliis locis nullum sacramentum proprie dictum invenerint. Itaque ex hac voce sola non probamus, Matrimonium integram habere sacramenti rationem : sed probamus tamen id, quod hoc loco probandum suscepimus, Matrimonium esse signum, seu symbolum aliquod sacrum, non autem contractum mere civilem et natutalem.

(1) Genes. II, 18. — (2) Gen. II, 24. — (3) Matth. XIX, 6. — (4) Corint. VII, 38. — (5) I Tim. V. 14. — (6) Heb. XIII, 4. — (7) Matth. XIX, 6. — (8) Eph. V, 32.

Secundo considerandum est, cui rei accommodetur ab Apostolo illud : *Sacramentum magnum*, utrum videlicet conjunctioni Christi, et Ecclesiæ ; an conjugio humano viri et fœminæ.

Lutherus et Calvinus loco citato, et Erasmus, ac Beza in annotat. ad hunc locum, contendunt ab Apostolo, magnum Sacramentum, sive arcanum, vocari conjunctionem Christi cum Ecclesia. Atque inde colligunt, Matrimonium hoc loco ne appellari quidem signum, sive symbolum ; non enim Sacramentum hoc loco accipi volunt pro signo rei sacræ, sed pro ipsa re sacra, et arcana. Argumentum autem ipsorum non est aliud, nisi quia B. Paulus ait : *Ego autem dico in Christo, et in Ecclesia*, et quia : « Nullum est mysterium, ut ait Erasmus, si viro uxor jungatur ; id enim quotidie fieri videmus ». Sed falluntur apertissime ; nam in primis habent contra se omnes veteres hujus loci interpretes.

Commentarius qui Ambrosio tribuitur sic habet : « Mysterii Sacramentum grande in unitate viri ac fœminæ esse significat. »

Hieronymus in commentario hujus loci, loquens de conjugio Adami et Evæ : « Idipsum, inquit, per allegoriam in Christo interpretatur, et in Ecclesia ; ut Adam Christum, et Eva præfiguraret Ecclesiam » ; et paulo infra adducit Gregorium Nazianzenum ita enarrantem verba Pauli : « Scio quia locus iste ineffabilibus plenus sit sacramentis, et divinum cor quærat interpretis ; ego autem pro pusillitate sensus mei, in Christo interim illud, et in Ecclesia intelligendum puto ». Hæc ille, qui per locum plenum sacramentis, intelligit verba Genesis, ubi describitur conjugium. Proinde magnum mysterium, de quo Paulus loquitur, in ipso conjugio ponit, quatenus Christi, et Ecclesiæ conjunctionem repræsentat.

Chrysostomus homil. 20. in epist. ad Ephesios, hunc locum exponens : « Et bene dixit, inquit, magnum est hoc mysterium ; ac si dixisset : Verumtamen allegoria ista dilectionem conjugalem non evertit ». Et mox : « Revera, inquit, mysterium est, et magnum mysterium relicto eo qui genuit, eo qui aluit, etiam ea quæ peperit, quæ misere, et cum labore parturivit, adhærere virum illi, quæ antea neque visa sit, atque hanc omnibus præferre. Vere mysterium est. Et parentes etiam cum ista fiunt, non offenduntur etc. » Vides quam aperte S. Joannes Chrysostomus magnum mysterium in conjugio agnoscat, ubi nullum mysterium Erasmus videre potuit. In eamdem sententiam loquuntur Theophylactus, Œcumenius, et cæteri.

Denique S. Augustinus eodem modo hunc locum exponit, lib. I. de nuptiis, et concup. et cap. 10. « Sacramentum, inquit, nuptiarum commendatur fidelibus conjugatis ; unde dicit Apostolus : *Viri, diligite uxores vestras, etc.* »

Deinde ex ipso textu adversarii refelli possunt. Nam cum Apostolus ait : *Sacramentum hoc magnum est*, illud pronomen, *Hoc*, referri debet necessario ad id, quod proxime præcessit : est enim demonstrativum ejus rei, de qua agitur. At proxime illud præcessit : *Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ; et erunt duo in carne una*. Sententia igitur Pauli hæc esse debet : sacramentum hoc, nimirum quod relinquat homo patrem et matrem, et adhæreat uxori, et sint duo in carne una, magnum est, quia Christi, et Ecclesiæ conjugium repræsentat.

Præterea idem colligitur ex argumento totius illius capitis. Apostolus enim hortatur conjuges ad mutuam benevolentiam, et inter alia argumenta hoc, ut potissimum adducit, quod ipsorum conjugium non sit res levis, et contemnenda, sed mysterium magnum includat, quod ad Christum, et Ecclesiam referatur. Quod si juxta adversarios, totum mysterium in Christo, et Ecclesia constituatur; ad Matrimonium autem nihil pertineat; tota Pauli argumentatio concidit, nec facile apparebit, quorsum pertineat illa commemoratio conjunctionis Christi, et Ecclesiæ, in extremo illo capite posita.

Adde ultimo, quod Paulus græce non dixit : ἐν Χριστῷ καὶ ἐκκλησίᾳ, sed εἰς Χριστὸν, καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, id est, in Christum, et Ecclesiam. Quibus verbis aperte indicat, Christum, et Ecclesiam esse terminum, ut sic loquamur, illius mysterii, seu mystici signi ; et proinde mysterium esse in conjugio, sed terminari, ac referri mysterii hujus significationem ad Christum, et Ecclesiam.

Neque argumenta adversariorum aliquid probant. Illud enim : *Ego autem dico*, significat, ut Hieronymus, Nazianzenus, et alii exponunt : Ego interpretor hoc mysterium conjugii de Christo, et Ecclesia.

Ad id vero, quod Erasmus objiciebat, nullum esse mysterium, quod uxori vir conjungatur, respondeo, nullum quidem esse mysterium, quod uxori vir quomodocumque

jungatur, cum id etiam in meretricibus, et in ipsis etiam bestiis cernamus ; sed quod unus uni indissolubili vinculo ita jungatur, ut quovis occurrente incommodo, et etiam amissa spe prolis sejungi nequeant, sine magno mysterio esse non potest.

Sed objicit Kemnitius duo loca Augustini contra nostram expositionem. Unus est tract. 9. in Joan. ubi negat Augustinus, Sacramentum, de quo Apostolus loquitur, esse in conjugio viri et fœminæ, et tantum esse docet in Christo et Ecclesia : *Erunt*, inquit, *duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est.* Et ne quis istam magnitudinem sacramenti in singulis quibusque hominibus uxorem habentibus intelligeret : *Ego autem*, inquit, *dico in Christo, et in Ecclesia.*

Alter locus est lib. I. de nuptiis, et concup. c. 21. ubi dicit : « Quod in Christo, et in Ecclesia est magnum sacramentum, hoc est in singulis quibusque viris atque uxoribus minimum, sed tamen conjunctionis inseparabile sacramentum. »

Respondeo : S. Augustinus dupliciter accipit nomen sacramenti, cum de Matrimonio agitur. Uno modo pro sacro, et indissolubili vinculo, quod tamen aliquando non tam sacramentum, quam rem sacramenti vocat, ut lib. I. de nuptiis, et concup. cap. 10. Alio modo sacramentum accipit, pro signo sacræ conjunctionis. Priore modo dicit sacramentum magnum esse in Christo, et in Ecclesia, minimum autem in hominibus conjugatis : quia nimirum singuli quique fideles conjugati, minimi sunt respectu Christi, et Ecclesiæ ; tametsi vinculum tam inter Christum, et Ecclesiam, quam inter homines conjugatos, non sit minimum, sed maximum, quia omnino insolubile. Posteriore modo accepit Augustinus Sacramentum lib. de bono conjugali, cap. 18. ubi dicit, Sacramentum singularium nuptiarum significare subjectionem unius Ecclesiæ adunum Deum ; et etiam lib. I. de nuptiis, et concup. cap. 10. ubi apertissime dicit, Sacramentum nuptiarum, commendari fidelibus conjugatis ab Apostolo ad Ephesios.

Tertio explicandum est, utrum hoc magnum mysterium constituatur ab Apostolo in conjugio Adami, et Evæ, an vero in aliis conjugiis. Hieronymus quidem videtur hunc locum intellexisse de conjugio Adami, et Evæ.

Et quamquam negari non potest, Adamum, et Evam figuram gessisse Christi et Ecclesiæ, in eo quod Eva de latere dormientis Adami formata est, tamen hoc loco Apostolus magnum Sacramentum non ad conjugium Adami et Evæ, sed ad nuptias fidelium sine dubio refert. Nam in primis, verba quæ ipse allegat ex Genesi : *Relinquet homo patrem et matrem etc.* de omni conjugio intelliguntur ; non enim ait : Ego relinquam, sed indefinite : *Relinquet homo.* Imo conjugio primorum parentum ista verba accommodari non possunt : non enim reliquit Adam patrem, et matrem, ut uxori adhæreret suæ, cum parentes nullos habuerit ipse primus omnium parens. Et præterea de futuris conjugiis loquitur, cum dicat : *Relinquet ;* non igitur de suo loquitur, quod jam noverat factum.

Deinde Christus Matth. XIX. ex hoc eodem loco Geneseos concludit, Matrimonium non posse dissolvi : *Quod Deus, conjunxit, homo non separet* (1). Et certe non voluit Christus id docere, Matrimonium Adami, et Evæ non esse solvendum, quod ante multis annorum millibus per mortem dissolutum fuerat ; sed conjugia indefinite, et in genere, de quibus a Judæis interrogatus fuerat, non debere dissolvi.

Adhæc Apostolus in hoc cap. V. ad Ephes. cum afferat in argumentum verba illa Geneseos ad probandam generalem propositionem, debere viros diligere uxores suas, de omni conjungio ea verba interpretari voluisse censendus est. Quamvis autem ea verba de omni conjugio intelligi possint, tamen Apostolus non ponit in eo Sacramentum, nisi ut ad conjugium Christianorum refertur. Non enim ait : Sacramentum hoc magnum fuit, sed : *Est, in Christo, et in Ecclesia.*

Quare S. Augustinus in lib. de bono conjugali passim affirmat, Matrimonium non esse sacram eum, nisi in Ecclesia : et S. Thomas in 4. dist. 26. quæst. 2. artic. 2. dicit in solo Testamento novo Matrimonium repræsentare conjunctionem Christi, et Ecclesiæ. Quod idem docent Ruardus in explicatione artic. 18. et alii.

Restat nunc ut tertium, quod ad rationem Sacramenti requiritur, gratiæ videlicet promissionem, in conjugio, ex divinis litteris ostendamus.

(1) Matth. XIX, 6.

Ac primum id colligitur ex hoc ipso cap. v. ad Ephes. Nam hoc loco non solum docemur, Matrimonium esse signum conjunctionis Christi, et Ecclesiæ per naturæ conformitatem, sed etiam per spiritualem charitatem, qua Christus Ecclesiam diligit, et sancte gubernat, et ipsa Ecclesia Christo adhæret per fidem, spem, et charitatem, eique per obedientiam subjicitur. Id autem verum esse dubitari non potest; tum, quia Christus per naturæ conformitatem non soli Ecclesiæ jungitur, sed toti humano generi : soli Ecclesiæ jungitur, ut sponsus sponsæ, spirituali dilectione, et ideo necesse est ut conjugium hanc etiam spiritualem unionem significet, quæ est inter Christum, et Ecclesiam ; tum etiam, quia B. Paulus hanc unionem spiritualem maxime urget, cum ait : *Ecclesia subjecta est Christo, et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut eam sanctificaret etc.* Non potest autem conjugium id significare, nisi inter virum, et uxorem præter civilem contractum, sic etiam unio spiritualis animorum ; et ideo ibidem Apostolus non semel monet, ut viri uxores diligant, ut Christus Ecclesiam dilexit, et uxores viris obediant, ut Ecclesia obedit Christo. Quod si Deus virum, et fœminam conjungit ad hunc finem, ut spirituali sua unione, unionem spiritualem Christi, et Ecclesiæ significent, sine dubio gratiam illis largitur, sine qua spiritualem illam unionem non haberent.

Et confirmatur hoc ex aliis Scripturæ locis I Timot. II : *Salvabitur*, inquit, *per filiorum generationem, si permanserit in fide, et dilectione, et sanctificatione cum sobrietate* (1); ubi notandum est illud : *Per filiorum generationem*, positum esse pro, in filiorum generatione. Non enim significare vult Apostolus, filiorum generationem esse causam salutis ; sed mulierem in statu Matrimonii, sive in statu generandi filios salvam fore, si permanserit in fide, dilectione, et sanctificatione.

Et hinc tolluntur illæ quæstiones, quas quidam proponunt : Quomodo salvari potuerunt virgines aut steriles, si mulier salvatur per filiorum generationem? frequentissima enim est in Scripturis illa phrasis, Per aliquid, pro, in aliquo : ut Actor XV : *Per omne Sabbatum legitur Moses* (2) ; Actor XXVI : *Per omnes Synagogas eram puniens illos* (3) ; Roman. IV : *Ut sit pater omnium credentium per præputium* (4) ; non enim præputium erat causa, cur Abraham esset pater omnium, sed in præputio existens, pater factus est omnium per fidem.

Secundo notandum est illud : « Si permanserit », in græcis codicibus, et aliquot etiam latinis esse in numero multitudinis : « Si permanserint », et ideo nonnullos Patres retulisse verbum illud ad filios, non ad matres, ut sensus sit : Salvabitur mulier per filiorum generationem, si filii permanserint in fide etc. Cæterum multo probabilius est, ut referatur verbum ad matres ; quod quidem recte fieri potest, sive legamus : « Si permanserit », ut legit Augustinus in Psalm. LXXXIII. et ex Augustino, Beda in hunc locum Apostoli, sive legamus : « Permanserint », ut habet major pars codicum. Nam, ut acute viderunt, et notarunt Sedulius, et Primasius in hunc locum, Apostolus sæpe transit de numero ad numerum, ut in hoc ipso capite : *Similiter, et mulieres in habitu ornato, etc.* et mox : *Mulier in silentio discat.* Et Galat. VI : *Vos qui spirituales estis, hujusmodi instruite ; considerans te ipsum, ne et tu tenteris* (5).

Ita igitur hoc loco sensus erit : *Salvabitur per filiorum generationem, si permanserint ;* id est, si unaquæque illarum permanserit, *in fide etc.* Vel, ut non male Cajetanus exponit : *Si permanserint ipsa, et vir ejus.* Nam quod ad filios referatur, durissimum est ; quis enim credat Paulum velle salutem matris pendere a filiorum perseverantia ? Deinde educare filios, et instituere, magis ad patrem, quam ad matrem pertinet : et tamen Apostolus hoc loco aliquid mulieribus proprium significare voluit, quo eas consolaretur, cum eis loqui in Ecclesia prohibuisset. Adde quod Calvinus, et Beza in annotationibus ad hunc locum admittunt, illud : *Si permanserit*, ad matrem, non ad filios pertinere.

Hac ergo explicatione, ut fundamento, posita, videamus, quid Apostolus a conjugatis fœminis requirat : *Si permanserit*, inquit, *in fide, et dilectione, et sanctificatione cum sobrietate*, ubi quatuor bona enumerat Matrimonii Christiani, contra quatuor mala, quæ sine gratia Dei in Matrimonio evitari non possunt. Primum est malum, non servare conjugi fidem. Secundum, odium et rixæ,

(1) I Tim. II, 15. — (2) Act. XV, 21. — (3) Act. XXVI, 11. — (4) Rom. IV, 11. — (5) Gal. VI, 1.

quæ subinde inter conjuges oriuntur. Tertium immunditia quædam et turpitudo ex rebellione membrorum. Quartum intemperantia. His Paulus opponit fidem, dilectionem, sanctificationem, et sobrietatem ; in quibus permanendum esse dicit, tanquam videlicet in ipsa Matrimonii celebratione acceptis.

Atque hinc I. Corinth. VII. vocat donum Dei Matrimonium Apostolus, ut ipsam virginitatem : *Unusquisque*, inquit, *donum suum habet ex Deo*, *unus quidem sic*, *alius autem sic* (1). Et I. Thessal. IV. hortatur conjuges ut abstineant se a fornicatione, et vas suum possideant in sanctificatione ; quam nimirum per Matrimonium ante acceperunt.

CAPUT III.

Matrimonium Sacramentum esse, probatur ex Patribus.

Accedant nunc veterum Patrum testimonia, quæ mendacii manifesti arguant adversarios. Calvinus enim lib. IV. Institut. cap. 19. §. 24. scribit, neminem ante Gregorium vidisse Matrimonium pro Sacramento datum. Beza in annot. ad cap. 5. ad Ephesios, dicit nusquam Matrimonium appellari Sacramentum ab Hieronymo, aut Augustino. Kemnitius in 2. par. Examinis pag. 1225. affirmat ante Augustini ætatem, ostendi non posse, Matrimonio attributam vel ipsam generalem Sacramenti appellationem. Sed hæc vel impudentissima mendacia sunt, vel insignis imperitiæ confessio est.

S. Leo I. S. Gregorium annis centum et quinquaginta præcessit, et tamen in epistola 92. ad Rusticum Narbonensem Episcopum, cap. 4. vocat Matrimonium Sacramentum, et mysterium : « Unde, inquit, cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut præter sexuum conjunctionem, haberet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, dubium non est, eam mulierem non pertinere ad Matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. »

S. Joannes Chrysostomus, qui Augustinum ætate præcessit, homil. 20. in epist. ad Ephesios, ut supra citavimus, Mysterium magnum esse affirmat, in conjugio insolubili viri, et fœminæ. Neque oportet a Chrysostomo vocabulum sacramenti exigere, cum sacramenti vox latina sit, et ille græce scripserit.

Ambrosius, qui et Augustino, et Hieronymo antiquior est, præter locum supra notatum ex commentar. in cap. V. ad Ephes. lib. I. de Abraham, c. 7, loquens de eo, qui alterius nuptam ducere cupit in uxorem : « Qui sic egerit, inquit, peccat in Deum, cujus legem violat, gratiam solvit : et ideo quia in Deum peccat, sacramenti cœlestis amittit consortium » ; ubi docet, non posse sacramentum cœleste inveniri, ubi contra Dei legem conjugium celebratur.

Siricius Papa, Ambrosii æqualis, in epist. I. cap. 4. non appellat quidem Matrimonium sacramentum ; sed quod est majoris momenti, scribit sacrilegium committi, cum alter conjugum, vivente conjuge, ad aliud conjugium transit. At si Matrimonium contractus tantum civilis esset, non etiam sacramentum religionis, quo pacto, quæso, sacrilegium in ejus violatione committeretur?

Sic etiam Innocentius I. in epist. 9. quæ est ad Probum, Matrimonium divina gratia fundari asserit, dum celebratur. Cyrillus lib. II. in Joan. cap. 22. dicit, Christum sanctificasse conjugium, et gratiam nuptiis præparasse, ut aditus hominum in hanc vitam benediceretur.

Sed veniamus ad Augustinum, ac ostendamus ab Augustino, et nomen sacramenti Matrimonio attributum, contra mendacium Calvini, et Bezæ ; et sacramenti rationem, contra Kemnitii temeritatem.

Nomen igitur sacramenti tribuit Augustinus Matrimonio, in his omnibus locis : in lib. IX. de Genes. ad litteram, cap. 7 ; lib. de fide, et operibus, cap. 7 ; lib. de bono conjugali, cap. 7. 8. 15. 17. 18. 24. et 25 ; lib. de sancta Virginitate, cap. 12 ; lib. V. contra Julianum, cap. 9 ; lib. II. de peccato originali, cap. 34, lib. I. de nuptiis, et concupisc. cap. 10. 17. et 21.

Quod autem ratio etiam sacramenti tribuatur Matrimonio in his locis, probatur his argumentis. Primo, quia absolute et ordinarie Augustinus hac voce in disputatione de Matrimonio utitur ; nam quæ sunt Sacramenta impropric, et largo quodam modo, non solent nisi raro, et cum addito Sacra-

(1) I Corin. VII, 7.

menta nominari. Exemplum esse potest in eo pane sanctificato, qui dabatur Catechumenis loco Eucharistiæ; nam cum panem vocat Augustinus Sacramentum, lib. II. de peccatorum merit. et remiss. cap. 26. Sed id semel tantum fecit, et in eodem loco admonuit, eum panem non esse corpus Christi, et Catechumenis non sufficere ad salutem.

Secundo, quia in plerisque horum locorum, Augustinus dicit, Matrimonium non esse sacramentum, nisi in Ecclesia; et per hoc distinguit Matrimonium Christianorum a matrimoniis gentilium. Lib. de bono conjugali, cap. 18 : « In nostratum quippe nuptiis, plus valet sanctitas Sacramenti, quam fœcunditas uteri. » Et cap. 24 : « Bonum, inquit, nuptiarum per omnes Gentes, atque omnes homines in causa generandi est, et in fide castitatis : quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti. » Et lib. de fide et operibus, cap. 7 : « In civitate, inquit, Domini, in monte sancto ejus, hoc est, in Ecclesia, nuptiarum non solum vinculum, sed etiam Sacramentum commendatur. » At matrimonia gentilium sunt vera, legitima, et largo modo sacramenta. Nam et Innocentius, cap. Gaudemus, de divort. vocat sacramentum, Matrimonium infidelium, et ipse etiam Kemnitius pag. 1217. in fine, approbat sententiam Brentii, qui Matrimonium largo modo sacramentum appellari posse existimat, quia est sanctum vitæ genus a Deo institutum, et commendatum. Ergo Augustinus, cum distinguit Matrimonia fidelium a Matrimoniis infidelium, quod illa sacramenta sint, hæc non sint; de sacramento proprie dicto agit, non de Sacramento largo modo sumpto.

Atque hinc etiam colliges, quam procul absit ab Augustini sententia Joannes Calvinus, qui Matrimonium cum agricultura, et sutoria arte, atque tonstrina comparavit, quia nihil sit aliud, nisi genus vitæ bonum, et a Deo institutum. Hæc enim ratione nihil interesset inter Matrimonia fidelium, et infidelium.

Tertio probatur, quia Augustinus non obiter dicit, Matrimonium sacramentum esse, sed id assumit tanquam certum, ad probandum dogma Ecclesiasticum, quod videlicet Matrimonii vinculum sit prorsus insolubile, ut patet ex toto libro de bono conjugali. At certe hoc argumentum Augustini nihil valeret, si loqueretur de sacramento largo modo accepto : de quo argumento in sequenti capite plura dicemus.

Quarto probatur, quia S. Augustinus eodem modo loquitur de Matrimonio, et de Baptismo, cum de sacramenti ratione disputat. Nam lib. I. de nuptiis, et concupisc. cap. 10. cum dixisset, sacramentum Matrimonii manere etiam in eis, qui re ipsa a se mutuo separantur, et alia conjugia ineunt (adhuc enim primum vinculum viget, et ideo uterque mœchatur; quia non est illius conjux, cui adhæret, sed illius, quem deserit), subjungit, idem accidere in Sacramento Baptismi, quod nunquam amitti potest, etiamsi quis amissa fide a Christo deficiat. Hæc certe comparatio manifeste Matrimonium Augustino verissimum sacramentum fuisse.

Sed objicit Kemnitius pag. 1225. unum locum Augustini lib. de bono conjugali, cap. 18. ubi Augustinus scribit, nuptias Patriarcharum cum multis fœminis, sacramentum fuisse conjunctionis Christi cum multitudine nationum totius mundi, quæ convertuntur ad fidem : nuptias autem Christianorum cum una tantum uxore, sacramentum esse unitatis Ecclesiæ Christo subjectæ. Ex quo loco colligi videtur, Matrimonium apud Augustinum non fuisse Sacramentum, nisi largo modo, prout videlicet aliquid mystice significat in Christo, et in Ecclesia.

Respondeo : non accipit Augustinus nomen Sacramenti eodem modo ubique; id quod vel ex ipso Kemnitio probare possumus Nam pagina superiore, quæ est 1224, docet Kemnitius, nuptias Christianorum apud Augustinum esse sacramentum, quia significant conjunctionem Christi cum Ecclesia, et quia sacramentum sunt, non pati ullo modo polygamiam plurium uxorum simul. Ergo cum Augustinus dicit, polygamiam Patriarcharum fuisse sacramentum, non accipit sacramentum eodem modo, quo accipiebat, cum idem nomen tribueret nuptiis Christianorum quæ polygamiam non admittunt, ex eo quod sacramentum sunt.

Adde, quod polygamiam Patriarchorum, Sacramentum Christi, et Ecclesiæ fuisse, non nisi improprie, et materialiter dici potest : non enim multæ nationes ad Christum conversæ, sunt multæ Ecclesiæ, aut multæ sponsæ, nisi materialiter, et improprie ; formaliter enim ac proprie, una tantum est Ecclesia, una sponsa, unum corpus. Quare Augustinus largo modo sacramentum acce-

pit, cum illud scripsit de Patrum veterum polygamia : longe autem aliter eum accepisse, cum de Matrimonio Christianorum ageret, ex argumentis supra allatis facile perspici potest.

CAPUT IV.

Probatur ratione, Matrimonium esse sacramentum proprie dictum.

Venio nunc ad rationes. Prima ratio ducitur ab insolubilitate Matrimonii, et Monogamia, quæ est ratio, qua passim utitur S. Augustinus. Matrimonium Christianorum est unius tantum cum una, et omnino insolubile; igitur est Sacramentum conferens gratiam, ac proprie dictum. Antecedens patet ex illo Marci x : *Qui dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam* (1); et præterea ex aliis multis testimoniis, quæ infra suo loco afferentur. Consequentia probatur; nam ex eo, quod est unum, et insolubile, colliguntur duo : primo esse signum sacrum, secundo conferre gratiam; quæ duo sacramentum proprie dictum efficiunt.

Primum aperte colligitur. Nam illa omnimoda insolubilitas in unis nuptiis, non potest referri in causam primariam, et certissimam, nisi in signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, in quam causam perpetuo Augustinus eam insolubilitatem refert, in libro de bono conjugali. Nam si consideres Matrimonium, ut officium naturæ ad propagandam sobolem, ægre potest reddi ratio, cur ob sterilitatem conjugis non liceat eam dimittere, aut aliam ducere. Si consideres, ut est in remedium contra fornicationem institutum, cur non poterit uxor perpetuo morbo laborans, dimitti? aut cur non poterit alia duci? Quare habet quidem Matrimonium ex jure naturæ quamdam insolubilitatem, ut sanctus Thomas docet in 4. dist. 33. quæst. 2. artic. 1. non tamen tantam, quin aliquando ratio dictet expedire ut solvatur accedente præsertim dispensatione divina. Cur igitur Matrimonium sit omnino insolubile, illa est potissima causa, quia significat divina institutione insolubilem conjunctionem Christi, et Ecclesiæ.

(1) Marc. X, 11.

Et hinc est, quod sapientes hujus mundi licet a divortio abhorrerent, tamen quia potissimam causam ignorabant firmitatis vinculi conjugalis, certis de causis conjuges dimittebant, vel commutabant, vel plures ducebant : ut de Catone refert Augustinus lib. de bono conjugali, cap. 18. et de fide, et operibus, cap. 7. Quod idem de alio quodam refert Gellius lib. IV. cap. 3. qui uxorem, quam unice diligebat, tamen ob sterilitatem dimittendam putavit. Idem refert Hieronymus lib. I. in Jovinianum de Cicerone. Socratem constat duas simul habuisse uxores. Alia id genus exempla non pauca possent referri.

Denique ex Apostolo I Corint. VII. constat Matrimonium legitimum, et consummatum, ante Baptismum contractum, posse dissolvi; non autem posse si post Baptismum contrahatur. Cujus certe nulla causa reddi potest, nisi quia hoc Sacramentum signum est indissolubilis conjunctionis Christi et Ecclesiæ, illud non erat; nam remoto sacramento, paria sunt conjugia fidelium, et infidelium. Habemus igitur primum, quod ex insolubili illo vinculo colligi posse diximus.

Secundum autem inde colligimus, quod ad insolubile vinculum tolerandum cum una, gratia Dei necessaria est, et Deus in necessariis nunquam deest. Nam profecto res difficillima est, ita uni mulieri alligari, ut nulla de causa, nec per ullam dispensationem possit vinculum solvi, nec alia uxor superinduci, vivente prima. Quis autem credat, Deum rem tam difficilem instituisse, et non simul gratiæ auxilium ad eam superandam difficultatem contulisse?

Adde, quod lex nova, quæ jugum suave, et onus leve dicitur, comparata cum veteri, esset in hac parte longe durior veteri, nisi gratiam conjunctam Matrimonium haberet : siquidem Hebræis licebat, multas simul uxores habere, et impune etiam conjuges per libellum repudii dimittere.

Secunda ratio sumitur a fine Matrimonii, qui est duplex, propagatio sobolis, et remedium contra peccatum fornicationis : nam uterque finis requirit in Matrimonio gratiam Dei.

Ac de primo quidem fine sciendum est, non pertinere ad Matrimonium solum procreare liberos, sed etiam educare, et instituere : in hoc enim differt conjugium homi-

num a conjunctionibus belluarum, quæ proprie matrimonia non dicuntur, cum solum procreare, et alere, non autem instituere proles, ad bestias pertineat. Sed præter officium instituendi liberos, juxta regulas rationis, quod est commune omnibus gentibus, ad Christianos conjuges pertinet, filios instituere in fide, et religione, et dare omnem operam ut Ecclesiæ Catholicæ vera, et viva membra efficiantur. Et hoc patet, tum quia ad hoc conjunguntur Ecclesiæ filii, ut Ecclesiam ipsam augeant, et conservent; tum etiam, quia hoc requirit similitudo inter Christum, et Ecclesiam ex una parte, et viri ac fœminæ conjunctio ex altera. Christus enim, et Ecclesia semper filios spirituales per Baptismum gignunt, per Eucharistiam nutriunt, per Confirmationem roborant etc. Itaque obligantur conjuges Christiani ex ipso conjugio, ad officia divina : nunquam autem committuntur a Deo officia, quæ naturam superant, nisi etiam simul gratia detur, per quam illa officia exerceantur, ut oportet.

Quod vero attinet ad alterum finem, recte dicunt theologi, solum conjugium sine gratia Dei non esse sufficiens remedium contra fornicationem, tum quia concupiscentia ex actu conjugali accenditur potius, quam extinguitur, tum quia sæpissime accidit, ut ob morbum, vel absentiam conjugis, cogantur ad longum tempus se continere : quod quidem difficilius conjugatis esse solet, quam in perpetuo cœlibatu virginibus vivere, pertinuit igitur ad auctorem divinæ legis, ut remedium perfectum, et omni ex parte sufficiens Ecclesiæ filiis provideret.

Tertia sumitur a ritu, et cæremoniis. Nam jam inde ad exordio Ecclesiæ, Matrimonium inter res sacras habitum esse constat, et inter sacrorum solemnia per Sacerdotum ministerium celebrari solitum. At certe si esset contractus humanus tantum, quales sunt contractus venditionum, et locationum humanarum, vel politicum vitæ genus, qualia sunt, ut Calvinus loquitur, agricultura, tonstrina, ars sutoria, et cementaria, nunquam sancti Patres cum rebus sanctissimis Matrimonium conjunxissent.

Tertullianus in II. libro ad uxorem, ut ostendat, quantum intersit inter conjugium, quod in Ecclesia, et conjugium, quod apud ethnicos celebratur : « Unde sufficiam, inquit, ad felicitatem ejus Matrimonii enarrandam, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum Angeli renuntiant, Pater ratum habet. » Ambrosius epist. 70. ad Vigilium : « Nam, inquit, cum conjugium velamine sacerdotali, et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia? » Plura de hoc ritu infra suo loco afferemus.

Quarta ratio ducitur a consensu totius Ecclesiæ Græcæ et Latinæ, ab annis saltem quingentis. Nam a tempore Magistri sententiarum, omnes Theologi summo consensu docuerunt, septem esse novæ legis Sacramenta, et in eis semper Matrimonium annumerarunt. Vide Doctores in 4. dist. 26.

Lucius III. qui ante annos 400. sedit in Concilio multorum Patriarcharum, Archiepiscoporum, et aliorum Prælatorum, ac Principum Veronæ habito, anathema dixit iis, qui de sacramento Corporis Domini, de Baptismo, de Matrimonio, de Confessione peccatorum, aliisque Ecclesiæ Sacramentis aliter sentirent, quam Romanæ Ecclesiæ fides habeat ; ubi videmus Matrimonium numerari inter ea Sacramenta, quæ proprie novæ legis sacramenta dicuntur, et sunt. Habetur hoc decretum Lucii cap. Ad abolendam, de Hæreticis.

Concilium Florentinum, Græcis et Latinis consentientibus, instructionem Armenis dedit, in qua Matrimonium cum Baptismo, et Eucharistia, aliisque novæ legis sacramentis enumeravit.

Ac ne forte aliquis crederet, Græcos ab ea fide, et confessione postea recessisse, commode accidit, ut paucis ante annis, id est, anno Domini 1576. Hieremias Patriarcha Constantinopolitanus, nomine suo, et reliquorum Græciæ Præsulum, censuram ederet ad confessionem Augustanam Lutheranorum, in qua Censura cap. 7. legimus, Matrimonium divinum Sacramentum esse, atque unum ex illis septem, quæ Christus, et Apostoli Ecclesiæ tradiderunt, ubi etiam allegatur cap. 5. ad Ephes.

Ex quo testimonio duo quædam obiter colligi possunt, contra mendacia adversariorum. Primum, si Græci, qui a Romani Pontificis obedientia longo jam tempore recesserunt, Matrimonium inter Sacramenta numerant; non igitur est hoc dogma proprium Pontificiorum. Deinde, si Græci, qui Apostolum non nisi Græce legunt, ex cap. V. ad Ephes. Sacramentum Matrimonii collegerunt; non igitur Latini ex ignorantia Græcæ linguæ, vel ex sola vocula *Sacramentum*, in editione vulgata Latina reperta, Sacra-

mentum Matrimonii fabricati sunt, ut Lutherus, Calvinus, Beza, Kemnitius mentiuntur.

Porro hic tantus Ecclesiarum consensus, piis ac modestis Christianis sufficere omnino deberet, etiamsi argumentum præterea nullum haberemus. Nam in Scripturarum et Patrum explicatione facile labi possumus; at quod Ecclesia nunquam deficiat, quodque errare nequeat, tam aperte, tam luculenter, tam diserte ab ipso Christo, et ab ejus Apostolo dictum est, ut nihil apertius, nihil clarius, nihil expressius dici possit.

Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam, Matth. XVI. (1). *Ecclesia Dei vivi est columna et firmamentum veritatis*, I. Timoth. III. (2).

Scripturarum, inquit Augustinus lib. I. contra Cresconium, cap. 23 : « A nobis tenetur veritas, cum hoc facimus, quod universæ jam placuit Ecclesiæ, quam ipsa Scripturarum commendat auctoritas : ut quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit hujus obscuritate quæstionis, eamdem Ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat. »

CAPUT V.

Solvuntur argumenta adversariorum.

Sed jam adversariorum argumenta diluamus. Primum argumentum est Lutheri in lib. de captivit. Babylon. cap. de Matrimonio, et Calvini lib. IV. Institut. cap. 19. §. 34. « Nusquam legitur, aliquid gratiæ Dei accepturum, quisquis uxorem duxerit; quin nec signum divinitus est institutum in Matrimonio. Accedit præterea, quod etiamsi signum esse possit conjugium humanum, conjunctionis Christi cum Ecclesia, non tamen inde Sacramentum aliquod colligi potest. Nam etiam cœli, qui enarrant gloriam Dei, significant Apostolos, et Sol Christum designat, et stella a stella differens in claritate, signum est Apostolo resurrectionis mortuorum : denique in Evangelio plurima signa regni cœlorum in parabolis Domini inveniuntur; significatur enim regnum cœlorum per semen, per granum sinapis, per fermentum etc. et tamen nulla colliguntur ex tot signis Sacramenta proprie dicta. »

Respondeo : primo, falsum utherus assumit, ut supra ex Scripturis, et Patribus demonstravi. Secundo, non est argumentum solidum ab auctoritate negativa sacræ Scripturæ, cum satis jam Catholici probaverint multa esse tradita ab Apostolis, quæ non sunt litteris Sacris mandata.

Adde, quod Philippus in Apologia Confessionis Augustanæ, art. 13. et Kemnitius in 2. par. Examinis, pag. 1219. agnoverunt, hoc Lutheri argumentum nihil valere. Et ideo admisit Philippus, habere Matrimonium promissionem aliquam gratiæ ; Kemnitius autem et signum externum, et gratiæ promissionem admisit, licet aliunde nolint Matrimonium esse sacramentum proprie dictum.

Ad illam confirmationem, dico, non ex quolibet signo sacramentum colligi, sed tantum ex signo a Deo instituto, et cui sit annexa gratia. Quæ omnia inveniuntur in Matrimonio; est enim signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, ad hoc plane institutum, ut ostendimus ex insolubilitate ejus ; et præterea habet annexam gratiam, ut antea docuimus. At illa signa, quæ Lutherus et Calvinus proferunt, neque gratiam annexam habent, nec sunt proprie a Deo instituta ; non enim Deus creavit cœlos, ut Apostolos significarent, sed ex naturali eorum proprietate ducit Scriptura similitudinem, ad officium Apostolorum explicandum. Et idem de omnibus aliis similibus intelligendum est.

Secundum argumentum Lutheri : « Matrimonium fuit ab initio mundi, et adhuc permanet etiam apud infideles, nec minus verum, et sanctum est apud illos, quam apud nos : et contra inveniuntur apud fideles impii conjuges, quibusvis Gentibus pejores. At apud infideles Matrimonium non est sacramentum, ergo nec apud fideles : vel si est apud eos sacramentum, ergo non est sacramentum novæ legis proprium. » Idem argumentum faciunt Philippus, et Kemnitius loco notato.

Respondeo, non desunt Catholici, qui admittant, Matrimonium non esse Sacramentum proprium novæ legis, sed fuisse in lege veteri, etiamsi apud Judæos, et a Christo non tam institutum, quam confirmatum. Ita

(1) Matth. XVI, 18. — (2) I Tim. III, 15.

enim docet Alphonsus a Castro libro XI. contra hæreses, verbo Nuptiæ, hæresi 3. et Petrus a Soto, lect. 2. de Matrimonio, et alii quidam, quorum rationes sunt præcipue tres. Prima, quia Apostolus ad Ephes. 5. de conjugio Adami et Evæ, dicit : *Sacramentum hoc magnum est*, *etc.* (1). [Secunda, quia Genes. I. Deus benedixit conjugio Adami et Evæ; ex quo videtur gratiam signo adjunxisse. Tertia, quia Leo epist. 92. ad Rusticum, dicit, nuptias ab initio sic institutas, ut haberent in se Christi, et Ecclesiæ Sacramentum.

Sed profecto non video quemadmodum id tuto defendi possit. Nam Concilium Florentinum, numerat Matrimonium inter sacramenta novæ legis, et distinguit sacramenta legis veteris a sacramentis legis novæ, quod illa non conferrent gratiam, ista conferant gratiam. Et Concilium Trident. sess. 24. can. 1. disertis verbis tradit, sacramentum Matrimonii a Christo in nova lege institutum : et in ipso decreto, quod canones antecedit, Concilium docet, Matrimonia Christianorum, gratia præstare connubiis veterum.

Quæ etiam sententia fuit veterum Theologorum : nam S. Thomas in 4. dist. 26. quæst. 2. artic. 2. et 3. scribit Matrimonium institutum fuisse in officium naturæ, in statu innocentiæ, deinde in statu naturæ corruptæ, fuisse illi additum, ut esset in remedium; et tandem in lege nova, a Christo institutum fuisse in sacramentum. S. etiam Bonaventura in 4. dist. 26. artic. 2. quæst. 2. docet, Matrimonium in lege nova tantum habere annexam veram gratiam. Ex quo intelligimus eumdem auctorem, cum supra asseruit, Sacramentum fuisse Matrimonium in statu innocentiæ, non esse locutum de Sacramento, quale nunc est. Scotus præterea eadem distinc. 26. quæst. unica, conclusione 4. apertissimis verbis docet, Matrimonium non fuisse Sacramentum ante Christi adventum, sed nunc demum in lege nova a Christo institutum. Quod idem ex recentioribus docent, Ruardus in explicatione art. 18. Lovaniensium, et Dominicus a Soto, in 4. dist. 26. quæst. 2. art. 2. et alii permulti.

Et denique accedit manifesta ratio. Nam si Matrimonium sacramentum fuisset ante Christi adventum, vel fuisset institutum in statu innocentiæ, vel postea : non in statu innocentiæ, quia tunc nulla fuit necessitas gratiæ sacramentalis, cum nulla esset concupiscentia, vel difficultas; neque ullo remedio contra peccatum opus esset. In statu autem naturæ corruptæ, non legitur ulla institutio Matrimonii facta, in toto veteri Testamento, sed tantum restrictio quædam, quoad personas contrahentes, Levit. XVIII.

Præterea in Testamento veteri, permissione Dei licita erant poligamia, et repudium; quæ duo pugnant cum ratione signi, et ideo tunc ne signum quidem erat Matrimonium, neque erat eo tempore gratia tam necessaria in Matrimonio, quam nostro [tempore est, cum facile potuerint homines illius temporis, vel multitudine uxorum, vel libello repudii occurrere illis difficultatibus, ob quas nostro tempore gratiam requiri docuimus. Et quamvis eo tempore tenerentur Hæbrei instituere filios in fide, et religione Dei : tamen hic finis, erat extrinsecus Matrimonio illorum, intrinsecus autem est Matrimonio Christianorum. De qua re vide Ruardum loco notato.

Neque tria illa argumenta convincunt. Nam ad primum jam ante respondimus, Apostolum Paulum eo loco nomen sacramenti non tribuere conjugio primorum parentum, sed nuptiis fidelium. Deinde etiamsi conjugium Adami, et Evæ significasset conjunctionem Christi et Ecclesiæ, ut revera per modum figuræ significavit : tamen non potuit dici sacramentum proprie dictum, qualia sunt nostra sacramenta, quia defuit illi promissio gratiæ.

Ad secundum respondeo, benedictionem illam fuisse corporalem, non spiritualem : inde enim fœcunditas corporibus, non auxilium gratiæ spiritibus attributa est. Quod recte probat Augustinus lib. XIII. Confessionem, cap. 24. ex eo, quod eadem benedictio data legitur piscibus, et avibus.

Ad tertium dico S. Leonem non dixisse, ab initio mundi nuptias habuisse Christi et Ecclesiæ sacramentum; sed ab initio suæ institutionis : quod recte intelligi potest de nova institutione per Christum. Deinde si Leo dixisset, ab initio mundi, id etiam esset verum, quia conjugium primum, quod Adami et Evæ fuit; incarnationem Dominicam repræsentavit : sed non ideo conjugium illud, et multo minus cætera sacramenta proprie dicta fuerunt.

His explicatis, ad argumentum respondeo,

(1) Eph. V, 32.

Matrimonium fuisse ab initio mundi, et nunc etiam esse apud infideles, ut contractum civilem, et in officium naturæ; sed non fuisse, nec esse verum Sacramentum, nisi apud Christianos, ut Augustinus disertis verbis docet, lib. de fide, et operibus, c. 7. et de bono conjugali, cap. 24. Quare falsum est, quod Lutherus assumit, Matrimonium esse æque sanctum apud infideles, et fideles : nam Augustinus locis notatis, apertissime scribit, Matrimoniis infidelium deesse sacramenti sanctitatem, quæ Matrimoniis fidelium minime deest.

Ad illud, quod addebat Lutherus conjuges impios, et omnibus gentilibus pejores inveniri apud fideles, respondeo, non pollui sacramenti sanctitatem per malos mores eorum, qui sacramenta percipiunt, nam alioqui etiam Baptismum, et Eucharistiam sacramenta esse negaremus : multi enim, qui ista sacramenta percipiunt, sæpenumero ipsis ethnicis sunt pejores. Adde, quod si apud fideles aliqui sunt conjuges impii, multi tamen pii, et sancti sunt : apud Gentes autem omnes sunt impii, nullus sanctus.

Tertium argumentum est Calvini. lib. IV. cap. 19. §. 34 : « Non satis est, Matrimonium esse a Deo, ut Sacramentum censeri possit; nam etiam agricultura, et ars sutoria est a Deo, nec tamen est sacramentum : sed requiritur, ut sit cæremonia exterior a Deo posita, ad confirmandam promissionem, nihil tale esse in Matrimonio, pueri quoque judicabunt. »

Respondeo : de propositione hujus argumenti multa disputavimus, in primo lib. de Sacramentis in genere, ubi ostendimus, sacramentum non esse institutum ad confirmandam promissionem, sed ad significandum, et conferandam gratiam. Sed etiam si propositio esset vera, nihil concluderet argumentum, quia falsa est assumptio. Ipsa enim externa, et visibilis conjunctio viri, et fœminæ, quæ per solemnia verba coram Ecclesia fieri solet, cæremonia externa est, atque a Deo instituta ; et ex ea confirmari potest promissio illa divina, quod Ecclesiam suam Christus nunquam omnino sit deserturus, id enim per Matrimonium significari, ex Paulo demonstravimus ad Ephes. V.

Neque obstat, quod conjunctio illa viri et fœminæ, sit res naturalis, et usitata etiam apud ethnicos : nam res naturales si ad aliquid significandum referantur, cæremoniæ dici possunt. Manducare panem, et bibere vinum, res naturalis est, et apud omnes homines usitata, et tamen ipsi etiam Calvinistæ in sua Cœna sancta, quam vocant, cum panem manducant, et vinum bibunt, cæremoniam externam se exercere non male arbitrantur, quia manducant, et bibunt, ut Christi mortem repræsentent ; et eodem modo tum nos, tum illi, cum Baptizamus, aqua corpus abluimus, quod usitatum est vulgo apud omnes ; et tamen sacram cæremoniam vere exercemus, quia ablutionem illam externam, ad internam ablutionem significandam referimus.

Quartum argumentum est ejusdem Calvini ibidem §. 36. et Kemnitii in 2. par. Exam. pag. 1207. : « Pontificii Matrimonium immunditiem, et pollutionem, et carnales sordes appellant ; ergo secum ipsi pugnant, cum Matrimonium sacramentum esse volunt ; neque enim Sacramentum immundities, et pollutio, ac sordes dici potest. » Antecedens Calvinus non probat, notat quidem ad marginem loca quædam Magistri Sententiarum, et Gratiani, sed in nullo eorum locorum invenire potui aliquid, quod ad rem faceret. Kemnitius autem probat ex epistola Siricii Papæ ad Himerium Taraconensem, ubi verba illa : *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt*, ad conjugium accommodari videntur ; quasi in carne sint, et Deo placere non possint, qui nuptiis copulantur. Ibidem etiam sacerdotibus nuptiæ interdicuntur, ob illa verba Scripturæ, quæ proprie ad Sacerdotes pertinent : *Sancti estote, quoniam ego sanctus sum ;* et, *Mundamini, qui fertis vasa Domini.* Atque hæc est epistola, quam solet citare Calvinus, quando Catholicis objicit, quod Matrimonium ut pollutionem rejiciant, ut videre est lib. IV. Instit. cap. 12. §. 24.

Respondeo primum, argumentum hoc totum mendacio et calumnia niti : nusquam enim Catholici legitimum Matrimonium, pollutionem, aut immunditiem vocant. Siricius enim antiquissimus, et sapientissimus Pontifex, non conjugia damnat, sed sacrilegia, quæ falso a Lutheranis conjugia nominantur. Reprehendit enim c. 6. et 7. Monachos, et Sacerdotes, qui illicitis nuptiis implicari volebant, quibus ex Apostolica doctrina conjugia interdicta esse noscuntur ; ac de his dicit : *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Sacerdotes enim in carne esse, id est, carnaliter vivere convincuntur, cum ad conjugia sibi interdicta aspirant.

Capite autem 5. ubi nomen pollutionis habetur, reprehendit eos, qui post actam pœnitentiam, ad pristinas sordes redeunt. Nemo autem agit pœnitentiam, quod legitime nupserit, vel uxorem duxerit; quare id sequitur, ut illicitum aliquod Matrimonium reprehenderit.

Adde, quod si in actu Matrimonii turpitudinem, et immunditiem aliquam esse diceremus ratione concupiscentiæ, et rebellionis membrorum, nihil diceremus divinis litteris repugnans. Nam I Regum XXI, interrogavit sacerdos a Davide, petente panes propositionis : *Si mundi sunt pueri, maxime a mulieribus ?* Et respondit David : *Et quidem si de mulieribus agitur, continuimus nos ab heri, et nudius tertius* (1)? Ex quo loco recte probat S. Hieronymus lib. I. in Jovinian. actum carnalem etiam in conjugatis, immunditiem dici posse. Et Apoc. XIV : *Hi sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati; virgines enim sunt* (2) quo loco coinquinatio vocatur omnis actus, quo perit virginitas : per Matrimonium autem virginitatem perire, negari non potest.

Denique, si nihil turpe in actu conjugii est, cur homines erubescunt, neque coram aliis cum actum exercere audent? et cur Levit. XVIII. et XX. perpetuo instrumenta ejus actus, turpitudinis vocabulo appellantur? Quare propter hujusmodi inquinationem, de qua loquitur Apocalypsis; et immunditiem, de qua Abimelech in libris Regum, et turpitudinem, de qua Moses in Levitico : recte dici potest Sacerdotibus : *Mundamini qui fertis vasa Domini.*

Præterea I Corinth. VII, Apostolus virginem conferens cum conjugata, dicit : *Virgo cogitat quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo, ut sit sancta corpore et spiritu* (3). Placet igitur Virgo Deo aliquo modo, quo non placet conjugata; et sancta est virgo corpore et spiritu, aliquo modo quo sancta non est conjugata : quamobrem non male dici posset de conjugatis : *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt ;* id est, qui carnalibus curis ob nuptias sunt implicati, cogitant quæ mundi sunt, quomodo placeant uxori, et ideo Deo placere non possunt eo gradu, quo placere potest virgo. Et ad eumdem modum Sacerdoti ob cœlibatum recte accommodatur illud : *Sancti estote*, nimirum corpore et spiritu, quo modo conjugati sancti esse non possunt, licet ipsi etiam suo modo sancti sint.

Quintum argumentum est eorumdem Calvini, et Kemnitii in locis iisdem : « Si Matrimonium esset sacramentum, certe non pugnaret cum aliis sacramentis. At Pontificii docent, non posse Ordinis sacramentum cum Matrimonio simul consistere ; igitur vel Matrimonium non est sacramentum, vel ipsi secum Pontificii pugnant. »

Respondeo : non arcentur Sacerdotes a Matrimonio propter sacramentum, quod in Matrimonio est, sed propter impedimenta, et sæculares curas, quæ necessario Matrimonium consequuntur. Siquidem qui uxores duxerunt, et ex consensu mutuo continentiam perpetuam profitentur, sacris ordinibus initiari possunt, et tamen simul, et veri conjuges (nec enim per votum continentiæ vinculum solvitur, aut sacramentum perit) et Sacerdotes sunt, quare non pugnant sacramenta inter se. Esse autem in Matrimonio, quando liberis opera datur, multa, quæ animum a rebus divinis necessario avocent, Apostolus docet I Corinth. VII : *Qui cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est* (4), et ibidem hortatur conjuges, saltem ad tempus ex consensu ab actu conjugii se abstineant, ut vacent orationi. Itaque non propter Sacramenti sanctitatem, sed propter ejusmodi impedimenta Sacerdotibus Matrimonium interdicitur.

Sed contra solutionem, Calvinus aliud argumentum profert. Est igitur sextum argumentum : « Coitus pars sacramenti est, nec sine eo Matrimonium Sacramentum est. ut habet Magister lib. IV. Sententiarum, dist. 26. et Gratianus 27. quæst. 2. canon. Non est dubium, et can. Cum societas : nam per eum figuratur conjunctio Christi cum Ecclesia, per naturæ conformitatem, dum scilicet efficiuntur conjuges una caro. Ergo si a sacramento non arcentur Sacerdotes, non solum a vinculo, sed nec ab ipso coitu debent arceri : aut certe quod unum super est, Matrimonium sacramentum non erit. »

Addit ad idem comprobandum Calvinus hoc acutissimum, scilicet, argumentum : « In sacramento, inquit, conferri gratiam Spiritus Sancti affirmant : coitum tradunt esse sacramentum : in coitu negant unquam Spi-

(1) I Reg. XXI, 4. — (2) Apo. XIV, 4. — (3) I Corinth. VII, 34. — (4) I Corinth. VII, 33.

ritum sanctum adesse. » Quam ultimam propositionem ex Gratiano probat, canon. Connubia, 32. quæst. 2.

Respondeo : de copula conjugali duæ sunt opiniones Catholicorum. Quidam enim docent, copulam illam neque Sacramentum, neque partem sacramenti esse ; sed actum solum, sive officium Matrimonii, proinde quid accidentarium esse respectu sacramenti Matrimonii Alii volunt, copulam conjugalem esse partem quamdam Sacramenti, non quidem essentialem, sed integralem, et ideo ante copulam, appellari ratum, sed non consummatum.

Omnes tamen in eo conveniunt, quod copula non sit pars essentialis, et propterea sacramentum Matrimonii totum, ac plenum quantum ad partes essentiales, inveniatur in contractu per verba de præsenti : quæ sententia est etiam veterum Patrum, ut ex apertissimis eorum testimoniis perspicuum est.

Ambrosius lib. de Institut. virgin. cap. 6 : « Non defloratia, inquit, virginitatis, facit conjugium, sed pactio conjugalis. » Vide eumdem lib. II. in Lucam, cap. 2. Idem habet Augustinus lib. I. de nuptiis, et concup. cap. 11. et lib. II. de consensu Evangelistarum, cap. 1, ubi docet, inter B. Virginem Mariam, et S. Joseph, verum conjugium sine ulla carnali copula fuisse. Ad idem propositum alia quædam adducit ex Chrysostomo, Isidoro, Nicolao Papa, et aliis, Gratian. 27. quæst. 2.

Ubi tamen observandum est, in eadem quæstione alligari in contrariam sententiam Augustinum, et Leonem, can. Non est dubium, et can. Cum societas. Sed uterque locus sumptus est ex epist. Leonis 92. ad Rusticum Narbonensem, et depravate allegatur. Nam illa verba Leonis : « Cum societas nuptiarum sic ab initio constituta sit, ut præter sexuum commixtionem haberet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum. Gratianus addita negatione, ita legit : « Cum societas nuptiarum sic ab initio constituta sit, ut præter sexuum commixtionem non haberet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum », sed emendandus est Gratiani codex ex ipsa Leonis epist. Eodem modo emendandus est textus Magistri lib. IV. dist. 26. ubi eadem loca, cum eadem depravatione habentur.

Esse autem veriorem lectionem, quæ caret negatione, patet ; tum quia ita habent omnes codices S. Leonis, tum etiam quia illa negatio repugnat sententiæ S. Leonis. Ille enim docere intendit, concubinam non esse veram uxorem : ut autem hoc probet, non est opus ut ostendat ad Matrimonium requiri commixtionem sexuum ; illa enim commixtio in concubinatu non deest : sed ostendere debet, quod etiam facit, Matrimonium non tam in copula carnali consistere, quam in fœdere nuptiali, in quo est sacramentum Christi, et Ecclesiæ.

His præmissis, ad argumentum Calvini respondeo, duo falsa ad ipso affirmari. Primo, coitum sacramentum esse, vel talem sacramenti partem, ut sine eo sacramentum esse non possit : id enim falsum esse, testantur supra citati Patres. Neque obstat, quod per copulam significetur conjunctio Christi cum Ecclesia, per naturæ conformitatem : nam non illa sola significatio sacramentum facit, sed etiam significatio conjunctionis Christi cum Ecclesia, vel cum quavis anima, per amorem spiritualem. Quocirca si desit copula, significatio quædam deerit, non tamen omnis significatio, et ideo conjugium illud Sacramentum quidem erit, sed aliqua ex parte imperfectum, et non consummatum.

Ad illa loca Magistri, et Gratiani, quæ Calvinus allegat, jam est responsum, loca esse corrupta : unde etiam Magister, et Gratianus laborant in eorum explicatione. Sed nulla est difficultas, si Leonis epist. consulatur.

Secundo falso Calvinus assumit, Sacerdotem non arceri a sacramento Matrimonii, ex Catholicorum doctorum sententia, sed solum a coitu. Arcentur enim plane Sacerdotes non a coitu tantum, sed etiam a sacramento Matrimonii ; non quidem ratione sacramenti, ut supra diximus, sed ratione eorum, quæ sacramento annexa sunt. Neque est absurdum, eos, qui unum sacramentum habent, arceri ab alio, licet utrumque sanctum, et Deo gratum sit, quando unius ministerium alterius functionem impedit. Nam et Apostoli, Actor. VI. rejecerunt a se munus ministrandi mensis, ut verbo Dei, et orationi diligentius instare possent : et tamen utrumque opus pium, et charitatis erat. Et I. Timot. V, reprehenduntur viduæ, quæ ad ministerium Ecclesiæ assumptæ, nubere volebant : quia nimirum non facile poterant nuptiis simul et ministerio Ecclesiæ satisfacere.

Ad confirmationem respondeo, in ea quoque duo esse vitia. Primum est, in illa pro-

positione : « Coitum tradunt sacramentum esse », nullus enim Catholicorum, quod sciam, hoc tradit; sed ut antea docui, aliqui id simpliciter negant, aliqui solum admittunt esse partem quandam integrantem Sacramenti.

Ex qua sententia non sequitur, quod Calvinus sequi existimat, in coitu debere ordinarie sacramentalem gratiam dari : gratia siquidem ex Catholicorum sententia tunc datur, cum conjuges per verba de præsenti Matrimonium contrahunt; tunc enim sacramentum, quod attinet ad ejus essentiam, proprie ministratur.

Alterum vitium est in illa propositione : « In coitu negant unquam Spiritum sanctum adesse, » nam in primis verba illa a Gratiano relata, Origenis sunt, homil. 6. in Numer. Origenes autem non est tantæ auctoritatis in Ecclesia, ut ejus sententia necessario approbanda sit.

Deinde eo loco Origenes nihil affirmat; ait enim disertis verbis : « Ego autem, licet non usquequaque pronuntiem, puto tamen, etc. »

Præterea verba illa Origenis, quibus docet, in opere conjugali non dari, sive non adesse praesentiam Spiritus sancti, non significant nullo modo adesse, sed non adesse ad eum actum efficiendum, speciali aliquo auxilio. Id enim Origenes docet, non omnia sanctorum opera fieri a Spiritu sancto. Quædam enim sunt aliquando mala opera, quæ etiam a Sanctis fiunt, et ea non fiunt a Spiritu sancto; quædam sunt bona, sed naturalia, et ideo non exigunt peculiarem Spiritus sancti præsentiam; imo nec decet ea tribuere peculiari Spiritus sancti auxilio. Et in hoc genere ponit Origenes conjugale opus, nec male existimat, ad opus hoc naturam sufficere, neque esse necessarium, neque decere illud tribuere Spiritui sancto. Cum hoc autem Origenis pronuntiato recte cohæret, per actum conjugalem posse acquiri gratiam Spiritus sancti, quando actus iste est actus justitiæ, vel obedientiæ, vel charitatis : nam harum omnium virtutum esse potest. Unde S. Augustinus lib. IV. in Julian. cap. 5. dicit, bonum beatificum esse, quando quis utitur conjugis carne non ad libidinem explendam, sed ad sobolem, ob Dei gloriam propagandam. Sed in tali opere voluntas illa, quæ actum conjugalem eligit ad Dei gloriam, Dei sine dubio auxilio indiget: opus autem ipsum conjugale ex voluntate illa sequitur per naturalia instrumenta, sine novo ac speciali Dei auxilio, ut Origenes volebat.

Septimum argumentum Kemnitii est in 2. par. Examinis pag. 1220. « Sacramentis proprie dictis annexa debet esse promissio gratiæ non cujuscumque, sed reconciliationis, et remissionis peccatorum : talis promissio Matrimonio deest. »

Respondeo, nititur argumentum falso fundamento, quod omnia sacramenta sint instituta ad remissionem peccatorum : quod fundamentum non semel evertimus, tum in I. lib. de Sacramentis in genere, tum in IV. lib. de Eucharistia. Et sane ex ipsa Eucharistia fundamentum illud solidissime evertitur. Eucharistiam enim sacramentum esse proprie dictum, omnes concedunt, et eam tamen non ad peccata remittenda, sed ad vitam spiritualem per baptismum acquisitam, alendam, et conservandam, institutam esse, species ipsæ sacramenti testantur : ideo enim in specie panis, et vini hoc sacramentum datur, ut in eo nobis cibum dari ad vitam sustentandam intelligamus.

Octavum argumentum ejusdem, sumitur ex materia, et forma hujus sacramenti : de qua re disseremus in sequenti controversia.

Nonum argumentum Kemnitii sumitur ex eo, quod sancti Patres antiqui, et vetera Concilia, ante Constantiense, et Florentinum, non tradiderunt Matrimonium esse sacramentum; et ex Doctoribus Durandus cum iis, quos ipse citat, aperte negat Matrimonium esse sacramentum proprie dictum, sive univoce cum aliis. Ex quibus, mendacii arguere conatur Tridentini Concilii verba, quæ ad initium sess. 24. ita habent : « Matrimonium inter novæ legis sacramenta annumerandum sancti Patres nostri, Concilia, et universalis Ecclesiæ traditio semper docuerunt. »

Respondeo, ut vera sit Concilii sententia non est necesse, ut omnes Patres, et omnia Concilia disertis verbis habeant, Matrimonium esse sacramentum : sed satis est, si aliqui Patres, et aliqua Concilia id habeant, et nulli Patres, nullaque Concilia contrarium aliquando docuerint : vel si quis forte contrarium senserit, ejus opinio communi judicio reprobata fuisse monstretur.

Porro Patres nonnullos Matrimonium pro sacramento habuisse, supra nos eorum locis allegatis docuimus, ad Kemnitium pertinebat, aliquos proferre, qui contrarium senserint; quod tamen nec fecit, nec facere potuit.

Concilia vetera id explicarunt, quod suis temporibus in controversiam vocabatur; Matrimonium videlicet a Deo institutum, remque factam, et bonam esse. Utrum autem sacramentum esset proprie dictum, non fuit causa cur tractarent, cum nemo de illa re tunc ambigeret; Concilia tamen posteriora, causa id postulante, declararunt quod a veteribus omissum fuerat.

Quod ad Durandum attinet, scripserat ille initio (ut Capreolus refert in 4. dist. 26. qu. unica art. 3.) Matrimonium non esse proprie sacramentum. Sed quia propterea male apud Catholicos audiebat; in posteriori editione id correxit, atque ait, esse Matrimonium vere, et proprie sacramentum, sed non univoce; atque istam quæstionem de univocatione, logicam esse dixit, ut nimirum non videretur ab aliis, nisi in quæstione logica dissentire. Sed quamquam ille non satis isto colore texit errorem suum, videmus tamen etiam ante Constantiense, et Florentinum Concilium, pro hæreticis, vel de hæresi suspectis habitos, qui Matrimonium e numero Sacramentorum eximerent. Quid autem virium habeant argumenta Durandi, nunc videbimus.

Sit igitur decimum argumentum, quod est primum apud Durandum : « In Sacramentis cæteris, id quod exterius agitur, excedit dictamen rationis naturalis, nec potest reddi sufficiens causa illius, nisi per lumen fidei. At quod exterius agitur in Matrimonio, naturalem causam habet; non igitur sunt univoce sacramenta, Matrimonium, et reliqua sex. Major propositio probatur. Nam si quis videat in Ecclesia puerum Baptizari, et ignoret mysteria nostræ fidei, nunquam reddere poterit causam ejus ablutionis. Non enim ablutio illa fit, ut puer refrigeretur, aut lavetur corporaliter, qui sunt naturales aquæ effectus; sed ut justificetur a peccato originali, qui est effectus supernaturalis, et a sola Dei voluntate dependens. Et idem dici potest de aliis quoque Sacramentis, quæ sunt omnia signa voluntaria a Deo instituta. Probatur quoque minor propositio. Nam Matrimonium fit ad significandam, et efficiendam unionem insolubilem viri, et mulieris : id autem naturaliter significant verba exprimentia mutuum consensum, et ideo si ethnicus videat Matrimonium celebrari, facile causam reddet, cur id fiat. Neque satisfaciet, si quis dixerit, Matrimonium esse sacramentum Christi, et Ecclesiæ, et hunc effectum non significari naturaliter, nec posse cognosci ab ethnico. Nam significatio sacramentorum principalis est ejus rei, quæ per sacramentum efficitur; sacramenta enim faciunt quod significant. Matrimonium autem non efficit unionem Christi cum Ecclesia, sed unionem masculi, et fœminæ; et ista unio dicitur ab Augustino, lib. de bono conjugali cap. 7, res sacramenti. »

Respondeo : minor propositio falsa est. Nam non est quælibet unio viri et faminæ, res sacramenti hujus, sed unio plane insolubilis. Etiamsi enim communi consensu conjuges hoc vinculum Matrimonii consummati dirimere vellent, aut a summa potestate ecclesiastica, vel temporali dirimi vellent; non tamen vinculum solvi posset. Hanc autem tantam unionem non significant naturaliter verba illa conjugum, quæ dicuntur in celebratione Matrimonii : « Quem, inquit Augustinus loco notato, non faciunt intentum, quid sibi velit tanta firmitas vinculi conjugalis? quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicujus rei majoris ex hac infirma mortalitate hominum, quoddam Sacramentum adhiberetur etc. »

Præterea unio quam significat et efficit sacramentum Matrimonii, est unio non solum corporum, sed etiam animorum, non qualiscumque, sed per veram, et divinam charitatem, ut uxor jungatur viro, ut Ecclesia Christo; et vir uxori, ut Christus Ecclesiæ; proinde est unio sacrans, et sanctificans animas, nisi ponatur obex; quæ omnia nec naturaliter significari, nec nisi lumine fidei cognosci possunt. Quare Matrimonium christianum non minus ad placitum, et ex divina institutione significat, quam alia sacramenta.

Undecimum argumentum, quod est secundum Durandi : « Sacramenta cætera consistunt in aliqua re sacra, quæ applicatur extrinsecus suscipienti a ministro. At nihil tale invenitur in Matrimonio; non igitur Matrimonium est sacramentum univoce cum cæteris. Major propositio patet inductive. Nam in Baptismo applicatur aqua, sive ablutio; in Confirmatione unctio; in Eucharistia panis consecratus; in Confessione absolutio etc. Minor autem propositio certissima est. Nam in Matrimonio nihil est quod applicari possit, vel debeat : nam voluntas conjugum signo expressa sufficit. Quod si quis respondeat, applicari in hoc Sacramento signa ipsa mutui consensus, non omnino satisfaciet;

nam nunquam ostendet applicari eo modo ista signa, quo modo applicantur Sacramenta cætera. Nam reliqua applicantur necessario ab alio; nemo enim seipse baptizat, nemo se absolvit etc. at in Matrimonio ipsi conjuges seipsos ligant. Præterea alia Sacramenta non possunt conferri in absentes, neque uni per alium : nemo enim baptizat hominem absentem, neque ullus per procuratorem baptizatur. At Matrimonium inter absentes, et per procuratorem celebrari potest: non igitur univoce Matrimonium est Sacramentum cum Baptismo, et cæteris sacramentis. »

Respondeo : neganda est hujus argumenti consequentia; quia non est de ratione Sacramenti in genere, ut consistat in aliqua re, quæ extrinsecus applicetur, sed satis est, ut sit signum, et causa gratiæ justificantis.

Et sane, si hoc argumentum valeret, facile probaremus, nullum esse Sacramentum univoce cum reliquis. Nullum enim est, quod non habeat aliquid proprii, in quo ab omnibus aliis distinguatur : ut exempli causa, sacramentum nullum præter Baptismum, habet pro materia verum, et naturale elementum. Possemus igitur ita formare argumentum; commune est sacramentis, non habere pro materia verum, et naturale elementum: sed Baptismus habet pro materia verum, et naturale elementum; non igitur Baptismus et sacramentum univoce cum cæteris. Idem argumentum fieri posset de Eucharistia ; nam commune est sacramentis cæteris, in actione consistere; sed Eucharistia non in actione, sed in re permanente consistit. Idem dici posset de aliis Sacramentis, ut Paludanus, et Capreolus fuse deducunt.

Si quis autem roget, quæ causa sit, cur solum Matrimonium non consistat in applicatione rei alicujus extrinsecæ ; responsio in promptu est. Deus enim sacramenta vario modo instituit; pro ut res erant variæ, in quibus ea instituit. Sacramentum Baptismi in lotione instituit, ideo aquam adhiberi voluit: sacramentum Eucharistiæ in refectione, ideo panem, et vinum elegit; sacramentum Pœnitentiæ in forma judiciali, ideo verbis sententiam pronuntiari mandavit; et sic de cæteris. Matrimonium in contractu quodam constituit, et ideo morem contractuum servari voluit: in contractibus autem nihil extrinsecus applicatur, sed ipsi contrahentes, mutui consensus significatione contractum efficiunt.

Atque hinc etiam redditur causa, cur Matrimonium non egeat alio ministro præter ipsos contrahentes, et cur inter absentes, et per procuratorem celebrari possit. Hæc enim est natura contractus, ut ipsi se contrahentes ligent, neque opus habeant tertia persona a qua ligentur : et ut cum absentibus, et per procuratorem contractum facere, si velint, queant. In aliis autem sacramentis ista locum non habent, quia repugnant eorum naturæ, et proprietati : neque enim ratio admittit, ut quis seipsum regeneret, aut absens absentem lavet, aut unus lavetur pro alio, et sic de aliis.

Argumentum duodecimum, quod est Durandi tertium : « Sacramentum Matrimonii non confert gratiam; cætera conferunt : non igitur est Matrimonium sacramentum univoce cum reliquis. » Propositionem majorem probat Durandus auctoritate, et ratione. Auctoritas est aliquot juris canonici interpretum, ac præterea magistri sententiarum in IV. lib. sentent. distinct. 2. Ratio est duplex: una jureconsultorum, quos ipse citat; altera, ipsius propria.

Jureconsulti probant, sacramentum Matrimonii non conferre gratiam, quia licite fit pactum de Matrimonio contrahendo, si certa summa pecuniæ numeretur : quod illicitum videretur, si Matrimonium gratiam conferret, est enim simoniæ crimen, gratiam Dei pecuniis emere velle.

Ipse vero Durandus hoc argumento utitur : « Matrimonium non confert primam gratiam, quæ est ipsa justificatio a peccatis; neque secundam gratiam, sive gratiæ incrementum : nullam igitur gratiam confert. » Et quidem quod gratiam primam non conferat, probat, quia solus Baptismus, et Pœnitentia ad peccati remissionem instituta sint. Quod non secundam, probat, quia majoris gratiæ esset Matrimonium, quam continentia; si continens per Matrimonium in gratia divina augeretur.

Respondeo, quod attinet ad auctoritatem interpretum juris canonici, non multum refert, quid pauci quidam ex illis senserint, tum quia communis sententia in Rubricam de sponsalibus et Matrimoniis, est in contrarium, ut notavit Navarrus in Enchirid. cap. 19. Numer 22; tum quia in his, quæ ad jus divinum pertinent, qualia sunt sacramenta, major fides habenda est theologis, qui veri

sunt juris divini consulti, quam canonistis, qui in solis humanis legibus versantur.

Neque valet quidquam Durandi argumentatio, qui ex eo probat, magnam esse canonistarum auctoritatem, quia ipsi probe norunt sententiam, et fidem Romanæ Ecclesiæ. Nam sententiam Romanæ Ecclesiæ norunt canonistæ in iis, quæ ad humanos canones pertinent, non autem in iis, quæ pendent ex jure divino : neque canonem ullum in toto corpore juris invenient, ubi habeatur Matrimonii sacramentum gratiam non conferre.

Quod autem ad Magistri sententiam attinet, ostendit præclare S. Thomas, locum illum Magistri explanans, nihil a Magistro contra communem Ecclesiæ sententiam in eo loco disputatum esse. Quod enim ait Magister, quædam sacramenta instituta esse tum in remedium, tum ut gratiam adjutricem tribuerent, ut Baptismum, quædam in remedium tantum, ut Matrimonium, quædam ut gratiam tantum adjutricem darent, ut Eucharistiam, intelligendum est de principali fine, et effectu sacramentorum. Etsi enim omnia sacramenta gratiam gratum facientem conferant, et omnis gratia gratum faciens vim habeat peccata delendi, et auxilium ad bene vivendum tribuat, tamen quædam sacramenta instituta sunt principaliter ad juvandum in bono, ut Eucharistia, Confirmatio, et Ordo : quædam ad peccata delenda, aut vitanda, ut Pœnitentia, Unctio infirmorum, et Matrimonium : quædam ad utrumque effectum, ut Baptismus, qui cum sit nova generatio, includit simul vitam gratiæ, et mortem vitiorum.

Ad rationem canonistarum respondet recte sanctus Thomas, in 2. 2. q. 100. art. 2. et in 4. dist. 25. q. 3. art. 2. quæst. 1, in Matrimonio non solum sacramentum, sed etiam contractum civilem considerari posse ; et propterea licet non possit pro sacramento pecunia accipi, vel dari, posse tamen pro civili contractu ad onera Matrimonii toleranda. Adde, quod etiamsi Matrimonium gratiam non conferret, tamen adhuc sacramentum esset, ex eorumdem Canonistarum sententia, proinde non liceret pro eo Sacramento pecunias dare, vel accipere : nihil enim sacrum licite vendi, aut emi potest.

Ad rationem Durandi, quæ certe tanto theologo indigna est, respondeo, Matrimonii sacramentum gratiam conferre, quæ et prima, et secunda dici possit. Nam etiamsi hoc sacramentum non sit principaliter institutum ad remittenda peccata, tamen ea remittere potest eo modo, quo a sacramentis Eucharistiæ, Confirmationis, et Ordinis remittuntur : et siquidem id fiat, erit prima gratia ; sin autem, erit secunda.

Neque obstat, quod continentia sit excellentior Matrimonio : nam aliud est comparare statum cum statu, aliud, statum cum sacramento. Status continentiæ altior est statu Matrimonii, et majoris gratiæ, et meriti : *Qui enim nubit, bene facit; qui non nubit, melius facit,* I. Corinth. VII (1). Sacramentum tamen semper auget gratiam, in quocumque statu suscipiatur. Quare continens dum Matrimonium contrahit, in gratia crescit : sed si idem continens propter Deum nuptias humanas contempsisset, plus gratiæ apud Deum invenisset, quam sit illa, quæ per sacramentum Matrimonii datur.

Decimum tertium argumentum, quod est quartum Durandi : « In Sacramentis cæteris, ordinatio Ecclesiæ vim præcepti habere potest, sed nunquam est de necessitate sacramenti, quia non potest Ecclesia mutare essentialia sacramentorum. At in Matrimonio, Ecclesiæ ordinatio est de necessitate sacramenti, ut patet ; quia cum Ecclesia prohibet conjugia in certo gradu consanguinitatis, non perficitur sacramentum inter eas personas, etiamsi personæ illæ reipsa Matrimonium contrahere conentur. Non igitur Matrimonium est cum cæteris sex univoce sacramentum. »

Respondeo : mala est consequentia hujus argumenti, et major propositio falsa. Nam causa cur ordinatio Ecclesiæ sit de necessitate sacramenti Matrimonii, non est, quia Ecclesia possit mutare essentialia hujus sacramenti, sed quia potest mutare fundamentum prærequisitum ad hoc sacramentum. Materia enim sacramenti hujus, non est conjunctio viri et mulieris cujuscumque, sed conjunctio legitimarum personarum ; alioqui etiam inter patrem et filiam, interque filium et matrem, esse posset Matrimonii sacramentum. Quæ sint autem legitimæ personæ, Christus non definivit, sed præsupposito contractu humano inter legitimas personas, eam conjunctionem evexit ipse ad Sacramenti dignitatem. Ecclesia igitur determinat, quæ sint habendæ legitimæ personæ, et eo

(1) I Corinth. VII, 38.

modo materiam, et fundamentum præparat sacramento Matrimonii; non autem essentialia Matrimonii ullo modo mutat, aut mutare potest.

Simile est in aliis sacramentis. Nam quia materia Eucharistiæ est panis, et vinum, nemo potest facere, ut panis et vinum dum talia sunt, non sint materia Eucharistiæ; neque contra, ut quod non est panis, aut vinum, dum non est tale, Eucharistiæ materia sit: sed bene possunt homines facere, ut vinum mutetur in acetum, et inde desinat esse materia sacramenti: et contra, ut uva incipiat esse vinum, et eo modo fiat materia sacramenti. Sic igitur Ecclesia non potest facere, ut personæ legitimæ non sint materia sacramenti Matrimonii, dum legitimæ non sunt; neque ut non legitimæ sint materia, dum non sunt legitimæ: sed potest tamen decreto et ordinatione sua, ex legitimis, illegitimas facere, et contra. Vide S. Thomam in 4. dist. 34. quæst. 1. art. 1. ad 4.

Præterea non videtur esse verum, quod in majori propositione Durandus posuit, esse proprium Matrimonii, ut in eo Ecclesiæ ordinatio sit de necessitate sacramenti. Nam in sacramento Pœnitentiæ, et Confirmationis, idem cernimus. Cum enim Ecclesia sacerdotem aliquem certæ parœciæ, vel diœcesi præficit, si is hominibus non sibi subjectis sacramentum Pœnitentiæ administrare aggrediatur, non solum peccat, quia contra Ecclesiæ præceptum agit, sed etiam irrita est absolutio. Et si summus Pontifex simplici presbytero committat, ut sacramentum Confirmationis alicubi conferat; sacramentum illud erit verum, et ratum. Quod si absque Pontificis mandato, vel facultate id faciat simplex sacerdos, neque sacramentum erit verum, et ipse peccabit.

Decimum quartum argumentum, quod est quintum Durandi: « Absque Baptismo nemo est capax sacramenti proprie dicti; sed Matrimonii capax est homo ante Baptismum, ergo Matrimonium non est sacramentum proprie dictum. Minor propositio probatur. Nam Matrimonium ita est verum, et legitimum inter infideles ante Baptismum, ut inter fideles post Baptismum. Neque obstat, quod post Baptismum dicitur ratum, quod ante Baptismum non dicebatur: nam dicitur quidem ratum, sed non est magis Sacramentum, quam antea, cum nulla mutatio facta sit. »

Respondent aliqui, ut Petrus Paludanus, et Joannes Capreolus in 4. dist. 26. q. unica art. 3. ad 5. et Joannes Eckius homil. 73. de Sacramentis, eos conjugatos, qui convertuntur ad fidem, debere post Baptismum iterum contrahere inter se Matrimonium, et tum demum contractum illum fieri sacramentum. Alii tamen, ut Thomas de Argentina in 4. dist. 39, q. 1. art. 1. ad 1. et Paludanus loco citato, dicunt sine novo contractu Matrimonium quod ante Baptismum non erat sacramentum, statim post Baptismum esse sacramentum, quia jam actu significat, quod antea solum in potentia significabat.

Sed quidquid de hoc sit, communis sententia Theologorum in 4. Sentent. dist. 39. est, Matrimonium infidelium esse posse verum, et legitimum, sed non ratum, nec omnino insolubile; sed si ambo conjugati convertantur ad fidem, et baptizentur, Matrimonium eorum fieri ratum, et omnino insolubile, et proinde sacramentum. Nam ideo Matrimonium infidelium non est ratum, quia non est sacramentum, ut S. Thomas docet in secundo scripto in 4. sent. dist. 39. Omnimoda enim insolubilitas est effectus sacramenti. Sive igitur conjugati post Baptismum iterum contrahant, sive persistant in contractu antiquo, ille consensus mutuus signo aliquo, aut saltem ipsa copula expressus, sacramentum conjugii facit in iis, qui jam per Baptismum capaces sacramentorum effecti sunt.

CONTROVERSIA II.

CAPUT VI.

De materia, forma, et Ministro Sacramenti Matrimonii.

Etsi de materia, forma, et ministro hujus Sacramenti aliquid jam attigimus, occasione argumentorum Durandi, rursus tamen paulo fusius id petractandum est, tum ob Martini Kemnitii calumnias, tum ob novam, et singularem opinionem Melchioris Cani. Id quod necessario faciendum nobis esse videtur, ut dogma ecclesiasticum in superiore quæstione explicatum, omnia ex parte tectum ac defensum maneat.

Kemnitius enim hinc argumentum ducit, ad probandum, nullum esse conjugii sacramentum proprie dictum, quod in conjugio, materia et forma, sive elementum et verbum, non facile demonstrari possint.

Canus autem dum pro sua opinione pugnat, iis argumentis imprudenter utitur, quibus hæretici nostri temporis, Ecclesiam vexare possent; siquidem lib. VIII. de locis Theologicis cap. 5. affirmat non omne Matrimonium inter Christianos legitime contractum esse sacramentum, sed illud solum, quod a ministro ecclesiastico sacris et solemnibus verbis celebratur. Quocirca verba, quibus conjuges mutuum consensum exprimunt, admittit ille formam esse contractus conjugii, sed non sacramenti conjugii : et personas contrahentes admittit esse Ministros contractus conjugii, sed non sacramenti conjugii.

At quia sententia communis, et vera, distinctionem istam omnino ignorat, et nihil interesse statuit inter contractum conjugii Christiani, ejusque materiam, formam, et ministrum ; et sacramentum conjugii, ejusque materiam, formam, et ministrum : ita ut quod sufficit ad contractum istum celebrandum, idem sufficiat ad sacramentum celebrandum : inde fit, ut dum Canus totis suis viribus probare conatur, Matrimonium sine forma verborum a ministro ecclesiastico prolata celebratum non esse sacramentum, simul etiam probet quantum in se est , nullum revera esse in Ecclesia conjugii sacramentum.

Nos igitur ut utrique respondeamus , primo exponemus breviter, quæ sit materia, quæ forma, et minister hujus sacramenti, secundum communem sententiam , et Kemnitii calumnias repellemus. Deinde , Cani sententiam refutabimus ; atque ejusdem argumenta solvemus.

Quod igitur ad primum attinet, de materia hujus sacramenti duæ sunt Theologorum præcipue sententiæ , quas Petrus Paludanus refert in 4. dist. 1. q. 4. Una est, quod consensus conjugum verbis expressi , seu verba consensum exprimentia , sint materia , et forma hujus sacramenti. Altera, quod ipsa corpora, seu personæ contrahentium, sint materia : verba vero exprimentia consensum, sint forma.

Quæ sententiæ meo judicio sunt ambæ veræ, et facile conciliari possunt. Nam conjugii sacramentum duobus modis considerari potest : uno modo, dum fit ; altero modo, dum permanet postquam factum est. Est enim Matrimonium simile Eucharistiæ, quæ non solum dum fit, sed etiam dum permanet, sacramentum est : dum enim conjuges vivunt, semper eorum societas, sacramentum est Christi, et Ecclesiæ.

Si igitur consideretur Matrimonium, dum fit, tota ejus essentia in signis exprimentibus consensum mutuum consistit : corpora enim conjugum non concurrunt, nisi ut materia circa quam ut etiam dum fit Eucharistia, tota essentia consecrationis in verbis sacris posita est ; panis autem, et vinum solum concurrunt ut materia circa quam. Et idem videmus in aliis contractibus. Nam cum venditur, aut emitur domus, tota contractus ratio in consensu mutuo sita est : domus autem est materia circa quam operatio illa versatur ; nemo enim dicit domum, quæ venditur partem esse contractus. Sed quia verba unius conjugis, determinant verba alterius, et ab illis pariter determinantur, ideo in iisdem verbis distingui potest materia, et forma : nam verba quatenus determinant, forma dici possunt ; quatenus determinantur, materia.

Atque hæc est sententia S. Thomæ in 4. dist. 26. quæst. 2. art. 1. Nam in responsione ad 1. dicit, formam sacramenti hujus esse, verba conjugum : in responsione ad 2. dicit, materiam esse, actus ipsorum conjugum, quibus sacramentum Matrimonii perficitur, ubi per actus intelligit eadem verba quæ paulo ante dixerat, esse formam ; nulli enim alii actus necessario requiruntur ad hoc sacramentum perficiendum. Nec non Richardi, Paludani, Capreoli, Dominicia Soto, et aliorum in eadem distinctione.

Si vero consideretur Matrimonium jam factum, et celebratum, negari non potest ipsos conjuges simul cohabitantes, sive externam conjugum societatem, et conjunctionem, esse materiale symbolum externum, repræsentans Christi et Ecclesiæ indissolubilem conjunctionem : quemadmodum in sacramento Eucharistiæ, consecratione peracta, remanent species consecratæ, quæ sunt symbolum sensibile atque externum interni alimenti spiritualis.

Quare recte mihi dixisse videtur Petrus a Soto, lect. 4. de Matrimonio, materiam non solum circa quam, sed etiam ex qua sacramentum Matrimonii constat, esse personas contrahentes. Theologi quoque fere omnes satis indicant, corpora conjugum esse materiam sacramenti hujus, dum affirmant, Ec-

clesiam posse constituere certos gradus consanguinitatis, et affinitatis, intra quos matrimonium sit irritum; quia dum eos gradus constituit, facit ut personæ quæ alioqui erant materia sacramenti hujus, jam non sint amplius materia. Atque hæc de materia dicta sint.

Forma autem, consensu omnium Theologorum, Cano excepto, sunt verba, vel signa mutuum consensum exprimentia. Id habet expresse S. Thomas loco notato in 4. dist. 26. quæst. 2. art. 1. ad. 1. et ante eum Hugo de S. Victore. lib. II. de Sacramentis, par. 11. cap. 5. et omnes alii.

Sed objicit Kemnitius, pag. 1221. Joannem Gropperum nostra ætate docuisse, formam sacramenti Matrimonii esse illa verba Domini, Matth. XIX : *Quod Deus conjunxit, homo non separet* (1), proinde non deesse, qui contra Scholasticos doceant, non esse formam sacramenti hujus, signa mutui consensus.

At Kemnitius more suo non bona fide Gropperum citat. Locus Gropperi est in Enchiridio Christianæ Institutionis, nomine Concilii Coloniensis edito, in tract. de Sacramento Matrimonii : quo loco Gropperus colligit quidem formam sacramenti hujus ex verbis Domini : *Quod Deus conjunxit, etc.*, sed non ait, illa verba esse formam, aut necessario recitanda esse : imo expresse dicit verba mutui consensus esse formam Sacramenti : «Superest, inquit, ut verbum et elementum hujus sacramenti indicemus, et gratiam insuper in eo conferri demonstremus. Verbum itaque hujus sacramenti, quo accedente ad elementum, fit sacramentum, id nimirum est, quo ambo, mas et fœmina (cum pietatis respectu, quæ in Deum est, sibi mutuo fidem conjugalem dant, accipiuntque) non quovis modo sed in Dei nomine conjungantur, et copulantur. » Vides, lector, Gropperum non dissentire a cœteris in hujus sacramenti forma constituenda, et ideo solum allegasse verba Domini : *Quod Deus conjunxit, etc.* ut probaret, Matrimonium Christianorum non esse contractum mere civilem, et humanum, et verba conjugum referenda esse ad illam divinam, et sacram conjunctionem, de qua dictum est : *Quod Deus conjunxit, etc.*

Ex his patebit etiam, quis sit minister hujus sacramenti. Nam cum ad Ministrum proprie pertineat, verba formæ pronuntiare, et per ea sacramentum conficere, et in hoc sacramento verba formæ a conjugibus proferantur, necesse est, conjuges ipsos esse proprios hujus sacramenti Ministros.

Neque absurdum videri debet, quod in easdem personas concurrat causa materialis, et efficiens : id enim exigit natura contractus, qui de personis contrahentium fit. Quemadmodum enim, si quis in servum aliqui se ipse venderet, idem esset vendens, et res vendita, efficiens, et materia : sic etiam in matrimonio, cum ipsi conjuges se mutuo tradant, ac donent; ipsi efficientes, et ipsi materia sunt. Et quamquam requiritur ex decreto Ecclesiæ minister ecclesiasticus, qui consensum conjugum exquirat, et eumdem approbet, et declaret, et benedictione sacerdotali confirmet, tamen proprie qui matrimonii sacramentum efficiunt, ipsi conjuges sunt.

Ex his refelli possunt Kemnitii calumniæ. Objicit ille in 2. par. Exam. pag. 1220. et sequenti, Scholasticos, nondum fingere potuisse aliquid, quod materia et forma in hoc sacramento recte dici possit. Addit theologos, et jureconsultos nostros admodum varias, et incertas opiniones de hac re habere : arguit Tridentium Concilium, quod nihil in re tam dubia determinaverit : colligit ex his omnibus, non posse etiam a nobis certo asseri, Matrimonium esse sacramentum.

Sed hæc omnia levia sunt, et inania. Nam in primis Concilium nihil determinavit, quia non erat opus. Sicut enim Dominus ipse non expressit materiam, et formam hujus sacramenti, quia non novum symbolum instituit, sed humanum, usitatumque contractum evexit ad sacramenti dignitatem, attribuens illi contractui novam significationem, et gratiæ promissionem : sic etiam Concilium muneri suo satisfecit, cum explicuit Dominicam traditionem.

Deinde, Theologi mirifice inter se conveniunt quoad formam, et Ministrum : quoad materiam autem non ita dissentiunt, ut facile conciliari non possint.

Et quamvis etiam tum de materia, tum de forma maxime inter se Catholici dissiderent : nihil id officeret certitudini, quam habemus de Sacramento Matrimonii. Nam ad fidem Catholicam de Sacramentis habendam, et ad eadem Sacramenta fideliter ministranda, vel suscipienda, satis est, scire, quid necessario requiratur ad sacramentum celebrandum, et

(1) Matth. XIX, 6.

quot sint, et quæ illa, sine quibus non perficitur Sacramentum, quid autem in his proprie forma sit, quid materia, sine fidei præjudicio disputari, et etiam ignorari potest. Sciat parochus, ad Baptismum aquam esse necessariam, cum illis verbis sacris: « Ego baptizo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » utrum autem aqua, materia dicenda sit, et verbum forma, adeo sine periculo ignorabit, ut etiamsi verbum materiam et aquam formam esse crederet, neque perniciose erraret, neque inutiliter baptizaret.

Ad eumdem modum si Christiani teneant, ad matrimonium rite celebrandum, mutuum consensum legitimarum personarum signo sensibili expressum, esse necessarium; atque ejusmodi symbolo, ut vero novæ legis sacramento promissionem gratiæ esse annexam: nihil periculi erit, etiamsi forte materiam, et formam distinguere non valebunt. In hoc autem Theologi omnes conveniunt, uno Cano, ut diximus, excepto. Nihil igitur Kemnitus in hac parte obtinere potest.

CAPUT VII.

Omne legitimum Matrimonium inter Christianos contractum esse Sacramentum.

Nunc adversus Cani opinionem probandum est, non aliam esse formam essentialem, neque alium Ministrum sacramenti Matrimonii: aliam vero formam et alium Ministrum contractus Matrimonii, et proptera nullum celebrari inter Christianos legitimum Matrimonium, quin id continuo sit etiam verum Ecclesiæ Sacramentum.

Ac primo id probamus, quia si vera esset opinio Cani, non possemus ex Scripturis et Conciliis ostendere conjugii Sacramentum; neque immerito dicerent hæretici hoc sacramentum ab hominibus, idque recens, excogitatum fuisse. Nam Scripturis habemus quidem, Matrimonium fidelium esse sacramentum; sed novæ alicujus formæ aut Ministri vestigium nullum in divinis litteris reperimus. Quare si forma, et Minister contractus Matrimonii, sit etiam forma, et Minister Sacramenti Matrimonii, forma et minister hujus Sacramenti in divinis litteris perspicue demonstrabitur: si vero sit alia forma quærenda, aliusque Minister, alibi certe, quam in divinis litteris ista quærenda erunt.

Concilium Florentinum et Tridentinum, in quibus propter novas hæreses hoc dogma diligentius explicatum est, debuissent omnino formam et Ministrum hujus sacramenti assignare, si qua essent præter formam, et Ministrum contractus Matrimonii. At ista Concilia ne verbo quidem novam ista formam, et Ministrum indicant, quin potius satis aperte significant, non esse quærenda alia, præter ea, quæ in contractu Matrimonii inveniuntur.

Concilium Florentinum ita loquitur: « Septimum est sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, secundum apostolum. Causa efficiens Matrimonii, regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus. » Hæc ibi. Quo loco Concilium per causam efficientem Matrimonii intelligit causam efficientem Matrimonii; etim ut Sacramentum est. Nam hoc susceperat explicandum, cum diceret: « Septimum est Sacramentum Matrimonii, » et nisi ita intelligeret, jure reprehendi posset, quod omisisset id, quod necessario explicandum erat, et adjecisset id, quod a nemine petebatur. Quod si causa efficiens sacramenti Matrimoniis juxta Concilii Œcumenuci declarationem, est mutuus consensus per verba de præsenti expressus, manifeste sequitur, formam sacramenti hujus non esse benedictionem Sacerdotis, sed ipsa conjugum verba et Ministrum necessario requisitum, esse utrumque conjugem. Nam Minister est causa efficiens Sacramenti, neque aliter efficit, quam formam materiæ abjungendo. Quicumque igitur Cani sententiam tueri volet, eum oportebit aut Concilio Œcumenico aperte repugnare, aut certe notam imprudentiæ eidem Concilio inurere.

Concilium Tridentinum sess. 24. in ipso decreto de Matrimonio novam formam et Ministrum in Sacramento Matrimonii non modo non tradit sed aperte etiam indicat non esse: dicit enim primo a Christo approbatum conjugium, in statu innocentiæ institutum. Deinde addit gratiam, quæ naturalem conjugum amorem perficeret, a Christo Sacramentorum institutore Matrimonio adjunctam. Denique concludit, novæ legis Matrimonium, gratia veteribus præstare atque inde colligit esse hoc Matrimonium, veri nominis Sacramentum. Ubi Concilium non agnoscit differentiam inter Matrimonia veterum, sive ante peccatum sive post peccatum Adæ, et Matrimonium ut est novæ legis Sacramentum, quod attinet ad ritum: sed discrimen in eo

ponit, quod hoc est causa gratiæ, illa non erant. Materia igitur, forma, et Minister Sacramenti Matrimonii ex Tridentino Concilio eadem sunt, quæ erant in Matrimoniis veterum, quæ Sacramenta non erant. Ritus enim ex materia et forma constat. At in illis certum est, non fuisse de essentia Matrimonii verba aliqua a Sacerdote pronuntiata : non igitur ejusmodi verba sunt de essentia Sacramenti Matrimonii, etiam apud Christianos.

Præterea idem Concilium Trident. in eodem loco anathema dicit iis, qui negant, Matrimonia clandestina, antequam ab Ecclesia irritarentur, fuisse vera et rata. Porro secundum usum loquendi sacrorum canonum illa Matrimonia dicuntur vera et rata, quæ non solum sunt contractus civiles, sed etiam Sacramenta Religionis. Nam cap. Quanto, de divort. Innocentius III. docet, Matrimonia infidelium esse vera, sed non rata, quia non sunt Sacramenta : contra vero, Matrimonia fidelium esse vera, et rata, quia Sacramenta sunt. Dicuntur autem Matrimonia; quæ Sacramenta non sunt, non esse rata, quia non habent illam omnimodam insolubilitatem, quam habent ea quæ Sacramenta sunt. Quare cum Concilium Tridentinum Matrimonia clandestina, vera et rata fuisse declaraverit certe negari non potest, quin etiam Sacramenta fuisse declaraverit.

Habemus igitur, Concilia duo Œcumenica quæ de hoc Sacramento ex professo tractaverunt, non modo non tradidisse novam formam, et Ministrum hujus Sacramenti, sed etiam prespicue docuisse, non esse quærenda alia præter ea, quæ in contractu legitimi conjugii inveniuntur.

Secundo probatur ex communi consensu Theologorum. Nam in primis Hugo de S. Victore lib. II. de Sacramentis par. 11 cap. 5. aperte dicit, sacramentum Matrimonii perfici, cum consensus utriusque conjugis exprimitur.

S. Thomas in 4. dist. 26. q. 2. art. 1. ad 1. clarisime docet, formam sacramenti Matrimonii esse verba conjugum ; ex quo idem Doctor colligit, Sacerdotis benedictionem non esse de essentia Matrimonii. Et dist. 28. q. unica art. 3. dicit, clandestina Matrimonia esse vera Sacramenta, etiamsi nullus adsit minister ecclesiasticus : quia in clandestinis inveniuntur omnia quæ sunt de essentia hujus sacramenti. Atque hoc idem cæteri omnes docent : nam idem Canus fatetur esse hanc opinionem communem scholarum.

Et Dominicus a Soto, qui paulo ante libros suos in quartum sententiarum edidit, quam sua loca Theologica ediderit Canus, affirmat in 4. dist. 26. quæst. 2. art. 3. suo tempore non defuisse aliquos, qui disputare inciperent formam essentialem Sacramenti Matrimonii esse illa verba Sacerdotis : « Ego vos conjungo » ; sed tamen nullum adhuc fuisse, qui eam sententiam scriptis mandare ausus fuisset.

Ex quo intelligimus, Cani opinionem esse omnino singularem, et novam : ex quo rursus efficitur, aut Cani opinionem falsam esse, aut certe totam Ecclesiam in re gravissima multis sæculis errasse. Nam si Cani opinio vera esset, errassent Theologi omnes, qui docebant Matrimonia clandestina, et alia sine ministro ecclesiastico celebrata, ut vera Sacramenta habenda, ac veneranda esse. Errantibus autem Theologis, errassent etiam Parochi et Episcopi, et ipsorum populi : judicium enim Theologorum in rebus sacris, Pastores ut plurimum sequi solent. Imo Canus ipse, loco notato affirmat, Concilium Florentinum nihil de materia, et forma hujus Sacramenti definire voluisse, quia nihil de ea re a Theologis definitum inveniebat. Quod si Concilia œcumenica, judicia communia Scholarum sequuntur, quanto magis privatim singuli Pastores id facient ? Id ergo absurdi sequitur ex opinione Cani, ut multis jam sæculis contractus mere civilis pro sacramento Dei falso in Ecclesia Catholica habitus sit.

Quod vero ille dicit, Theologos nihil certi de Matrimonii sacramento scribere, in varias opiniones discedere, et quæstionem istam ex professo non tractasse, nihil ejus causam juvare potest. Theologi enim, etiamsi de materia sacramenti hujus diversas opiniones sequantur, tamen de forma, et de ministro nulla apud eos dissensio est, et ideo quæstionem ex professo non instituunt, sed simpliciter affirmant id quod veritas habet, quia res ista semper in Ecclesia certissima fuit, neque venit in mentem ulli, ut id in controversiam revocaret.

Tertio probatur ratione. Aut Matrimonia inter legitimas personas, easque Christianas, sine nova illa forma a Sacerdote prolata, continent vinculum insolubile unius cum una, vel non continent.

Si continent, ergo sunt vera novæ legis sacramenta, nam illud vinculum est res sacramenti, ut Augustinus docet, lib. de bono conjugali, cap. 7. et illa est causa, cur Matrimonia infidelium etiam legitima et con-

summata solvi possint per conversionem alterius conjugis I Corinth. VII. quia nimirum non sunt sacramenta. Itaque illud vinculum omnino insolulile, est res supernaturalis, et sacramenti divini effectus : quocirca ubi ille est, ibi etiam sacramentum necessario esse debet.

Si vero non continent illud vinculum, ergo solvi possunt, saltem in aliquo casu, vecum Ecclesiæ dispensatione; et multæ etiam uxores duci possunt a Christianis modo sine benedictione sacerdotali ducantur. Nam si vinculum unius cum una insolubile ex sacramento nascitur, et hic nullum est sacramentum, quid prohibet ista Matrimonia multiplicari, vel solvi ? At inauditum est in Ecclesia catholica, ut legitime contracta, et consummata Matrimonia per ullum dispensationem salvantur, aut multiplicenter, etiamsi absque ullo ministerio Sacerdotum celebrata sint. Imo Concilium Tridentinum sess. 24. in decreto de Matrimoniis clandestinis, ea de causa inhabiles fecit homines Christianos ad ea Matrimonia contrahenda, quia judicabat non posse illa ratione dissolvi Matrimonia, quamvis clandestina, si legitime contraherentur : et tamen videbat expedire omnino, ut ejusmodi Matrimonia vel non fierent, vel facta dirimerentur.

CAPUT VIII.

Solvuntur argumenta cani.

Jam ad Cani argumenta respondeamus, Prima objectio : « Non potest ex Scriptura, vel traditione probari, Matrimonium profane contractum sine Minirtro ecclesiastico, esse sacramentum : ergo si Matrimonium revera sacramentum est, oportet illud præter civilem contractum, habere formam aliquam sacram, et ministrum ecclesiasticum. »

Respondeo : Scriptura, et traditio neque Matrimonium profane contractum, neque Matsimonium cum forma sacra a ministro ecclesiastico pronuntiata, docent esse sacramentum, sed generatim solum loquuntur, ac Matrimonium Christianorum sacramentum esse testantur : nusquam enim in Scriptura, aut etiam in Concilio ullo, aut sacro Doctore inveniet Canus, formam sacramenti Matrimonii esse verba sacra, quæ a Sacerdote pronuntiantur. Quare si argumentum aliquid probaret, probaret nullum esse Matrimonii sacramentum, aut, certe non posse hoc sacramentum ex divina Scriptura, vel traditione defendi. Sed nihil horum probat; nam Concilia, et Patres Scripturam divinam, quæ de sacramento Matrimonii loquitur, semper intellexerunt de ipso contractu civili Matrimonii, quatenus a Christo per additionem gratiæ ad sacramenti dignitatem evectus, et translatus fuit.

Secunda objectio : « In Concilio Florentino definitum est, omnia Sacramenta rebus, et verbis constare. In Matrimonio profane contracto sine ministro ecclesiastico, sæpe nulla sunt verba, sed soli nutus, aut litteræ, aut ipsa copula conjugalis ; non igitur tale Matrimonium sacramentum esse potest. Quod si quis respondeat, nutus, et litteras, et copulam, vicem verborum gerere, contra objici potest, eadem ratione, probari posse licere Sacerdoti muto nutibus absolvere, aut Episcopo muto nutibus Ordines sacros conferre. Et præterea absurdissimum esse videtur, ut copula vicem suppleat formæ sacramentalis, cum in ea Spiritus anctus non adsit, ut habetur can. Connubia, 32, quæst. 2. »

Respondeo, in Concilio Florentino per verba, quæ ad omnia sacramenta requiruntur, intelligi non solum verba proprie dicta, sed etiam ea signa, quæ vicem verborum gerunt. Nam ideo idem Concilium, cum singula sacramenta sigillatim exponeret, non dixit, in Matrimonio necessario verba requiri; sed ait regulariter verba conjugum adhiberi. Addit vero illud *(Regulariter)* quia nonunquam nutus adhibentur, qui locum verborum teneant.

Neque inusitatum est, aut præter Scripturæ divinæ morem, ut per nutus homines loqui dicantur, et proinde nutus verborum vicem teneant. Nam Joan. XIII : *Innuit Simon Petrus Joanni, et dixit* (1), quem locum enarrans Augustinus, scribit, Petrum innuendo dixisse, et ipsos nutus a divina Scriptura verba appellari.

Ad ea quæ Canus objicit de sacramento Pœnitentiæ, et Ordinationis, respondeo, magnum esse discrimen inter ea sacramenta, et Matrimonium. Sacramentum enim Pœni-

(1) Joan. XIII, 24.

tentiæ habet formam judicii : in judicio autem ex tribunali sententia pronuntianda est; neque unquam est auditum, ut judex mutus constitueretur. Præterea debet Sacerdos confitentem audire, examinare, signa Pœnitentiæ in ipso cernere, propositum non peccandi, et pro præteritis satisfaciendi in ipso cognoscere, quæ omnia requirunt præsentiam utriusque, et ut Sacerdos audire, et loqui possit. Pari ratione Episcopus Ordines collaturus, debet præsentes habere ordinandos, ut eis manus imponat, et instrumenta sacra tangenda offerat: debet etiam verbis formam pronuntiare, ut certa potestas, quæ per Ordinationem confertur, exprimatur. Denique (si nihil haberemus aliud) Ecclesiæ usus satis ostendit, neque Absolutionem, neque Ordinationem vel a muto, vel ab absente conferri posse. At vero Matrimonium formam habet contractus : contractus autem ex consuetudine id habet, ut etiam inter mutos, vel absentes celebrari possit.

At illud de copula, jam ante responsum est, quæstione superiore : nam illud etiam Calvinus objecerat.

Tertia objectio : « Sacramenta sunt cæremoniæ sacræ, et actus religionis. At Matrimonium profane contractum solis verbis conjugum, nihil habet sacri; non igitur tale Matrimonium sacramentum dici potest. »

Respondeo : Matrimonium ex se quidem res est naturalis, et civilis : tamen ex adjuncta significatione, et efficientia gratiæ, plane sacrum est. Quare verba illa : « Ego te accipio in meam, Ego te accipio in meum non eamdem vim habent apud ethnicos, et apud fideles : apud illos enim solum contractum civilem efficiunt, et ideo verba sacra proprie dici nequeant; apud Christianos autem, quia unionem significant non solum corporum, sed etiam animorum, vel similitudinem unionis Christi et Ecclesiæ, et sanctificant homines, sacra verba merito dicuntur et sunt. Neque obstat, quod interdum a conjugibus nihil sacrum cogitantibus dicuntur. Nam etiam verba Baptismi, aliquando ab infidelibus sine ulla religione pronuntiantur, et tamen quia ex institutione sua verba sunt sacra, et cum intentione faciendi quod Ecclesia facit pronuntiantur, Sacramentum efficiunt. »

Quarta objectio : « In omnibus sacramentis ex declaratione Florentini Concilii, requiritur certus Minister qui Sacramentum conferat. At in Matrimonio profane contracto nullus est minister ; non igitur tale Matrimonium est sacramentum. »

Respondeo : Concilium Florentinum, Ministrum quidem requirit, sed non negat posse in eumdem hominem concurrere Ministri, et suscipientis personam : imo hoc ipsum idem Concilium aperte docuit, cum ait causam efficientem Matrimonii esse consensum conjugum per verba ipsorum expressum. Neque obstat, quod in aliis sacramentis distinguatur Minister a suscipiente. Nam, ut supra diximus, id proprium est Matrimonii, quia contractus quidam est: natura enim contractus id exigit, ut ipsi contrahentes sui contractus sint causa.

Quinta objectio : « Fideles non se existimant sacrilegos, quo tempore sic profane contrahunt, si forte gratia Dei careant : in animis igitur fidelium inscriptum est, ejusmodi contractum non esse Ecclesiæ sacramentum. »

Respondeo : non video, quemadmodum antecedens argumenti sui Canus probare possit : nam contrarium ejus, quod ipse assumit, multo probabilius est. Cum enim in Catechismis passim omnes legant, septem esse Sacramenta, atque unum ex eis esse Matrimonium, neque unquam vel in Catechismis legerint, vel in concionibus audierint, non omnia Matrimonia, sed tantum quædam esse sacramenta ; credibile est fidelem populum communiter in ea sententia esse, ut omnia Matrimonia legitima sacramenta esse censeat ; et proinde sacrilegium in ejus sacramenti violatione committi non dubitet.

Neque obstat, quod nonnulli ad Matrimonium suscipiendum accedant multis peccatorum sordibus inquinati : nam multi etiam contra inveniuntur, qui nulla ratione audent Matrimonium contrahere, nisi peccatorum confessione ante præmissa. Deinde si tam multi sunt qui sacra vasa diripiunt, qui templa polluunt, qui alia sacrilegia aperte committunt, etiamsi ea sacrilegia esse non dubitent : quid mirum, si hoc sacrilegium nonnulli facile perpetrent, sive sacrilegium esse sciant, sive etiam fortasse nesciant.

Sexta objectio : « Augustinus in epist. 23. ad Bonifacium, scribit, res ipsas coporeas, quibus sacramenta constat, imaginem, et similitudinem gerere ejus sanctificationis, cujus signa et causæ esse dicuntur, ut Baptismi lotio externa, internam purgationem, et Eucharistiæ externa manducatio, internam

refectionem designant, et suo modo efficiunt. At Matrimonium civile, et profanum, nec sanctificationis imaginem gerit, neque ad sanctificandum sub quadam externa sanctitatis specie exhibetur : non est itaque proprie sacramentum. »

Respondeo : Matrimonium civile, non quidem ut civile, sed ut a Christo evectum ad ordinem rerum sacrarum, pulcherrime refert imaginem conjunctionis Christi cum Ecclesia, et cum anima uniuscujusque per gratiam, et charitatem, : id enim repræsenat externa viri, et uxoris societas, quam materiam cujus sacramenti esse diximus, ut est lotio in Baptismo, et species panis in Eucharistia. Ad eamdem unionem Christi cum anima non solum significandam, sed etiam efficiendam, Matrimonii sacramentum adhiberi supra docuimus : quare falsa est ashumptio argumenti contrarii, quam sane auctor probare debuisset; non simpliciter, ut fecit, asserere.

Septima objectio : « Verba ex Concilio Florentino, formæ Sacramentorum sunt : at fieri nequit, ut res non sacra Sacramentum perficiat : verba igitur sacra sacramentorum formæ esse debent. At in Matrimonio profane contracto nulla sunt verba sacra : non igitur tale Matrimonium Sacramentum appellari potest. »

Assumptionem, quam negandam esse facile Canus animadvertit, probat, quia si ulla essent ejusmodi verba, illa certe essent : « Ego te accipio in meam etc. » Hæc autem non esse verba Sacramentalia, multis rationibus contendit. Primo, quia verba ejus, qui suscipit Sacramentum, materia esse possunt, forma autem nullo modo, cum forma ab agente in passum mediantibus causis administris introducatur.

Secundo, quia, licet materia sacramentorum res aliqua naturalis esse possit, forma tamen, quæ dat esse sacramento, necessario supernaturalis esse debet; illa autem verba : « Ego te accipio in meam », undique naturalia sunt, et ab omnibus gentibus usurpata.

Tertio, forma sacramenti significat eum spiritualem effectum, cujus causa sacramentum esse dicitur. At illa verba : « Ego te accipio in meam », nullius effectus spiritualis signa sunt.

Quarto, verba quæ sunt forma sacramenti, divina institutione determinata sunt, nec possunt hominum arbitrio mutari : at verba, quibus Matrimonium contrahendum sit, nulla sunt omnino definita.

Quinto, quando verba aliqua sunt forma sacramenti, si nutus, vel scriptura, vel aliud quodlibet signum, eorum verborum loco substituitur, inanis actio est. At si contrahentes loco verborum, nutus vel Scripturam subjiciant, æque conficiunt Matrimonium, ac si verbis uterentur.

Sexto, nomen sacramenti pro materia accipi solet, pro forma non item : Baptismus enim dicitur ablutio, non illa verba : « Ego te baptizo, etc. » At illa verba : « Ego te accipio in meam, etc. » dicuntur Matrimonium, seu Matrimonii sacramentum : est enim Matrimonium contractus, qui ex amborum conjugum verbis constituitur. Verba igitur illa, materia sacramenti sunt, non autem forma.

Respondeo : nego verba illa : « Ego te accipio in meam etc. » non posse esse formam sacramenti. Ad primam probationem, respondeo, non esse impossibile, neque absurdum, ut aliquando idem sit agens, et patiens, præsertim secundum partes diversas : potest enim unusquisque manibus sibi ipse pedes ligare, vel solvere, vel abluere, imo et una manu alteram solvere, ligare, abluere ; eodem igitur modo poterit verbis, et lingua se ipse alteri tradere, quod in Matrimonio solum requiritur. Quare si Cani argumentum valeret, probaret etiam Matrimonium, ut contractum civilem, esse impossibile : neque enim potest Matrimonium contrahi, quin seipsi conjuges ligent; et proinde forma contractus in ipsum eumdem indicatur ut patientem, qui eam formam producit, atque inducit ut agens. Cur autem fieri nequeat, ut quis se ipse baptizet, aut confirmet, aut ordinet, aut inungat, etc., non est ea causa, quam hoc loco affert Canus; facillimum enim esset, ut quis se ipse aqua aspergeret, ac diceret : Ego me baptizo etc. et idem de aliis sacramentis : sed quia repugnat in eis ratio signi, ut supra diximus, quæ non repugnat in sacramento Matrimonii.

Ad secundam probationem respondeo, tam materiam, quam formam sacramenti esse rem naturalem, si physice consideretur, et surpernaturalem, si consideretur sacramentaliter. Non enim verba solum, sed etiam ablutio, inunctio, etc., significationem habent supernaturalem ex divina institutione : id quod etiam Canus admittit, vel potius in argumentum assumpsit, objectione sexta ;

quare inanis est distinctio, qua hoc loco utitur. Et sicut ipse admittit illa verba : « Ego te accipio in meam », esse materiam Sacramenti, licet sint verba aliquo modo humana, et naturalia, ita poterat admittere esse formam. Nam quemadmodum ille cogitur dicere verba illa, quatenus materia Sacramenti sunt, esse sacra, et supernaturalia, ratione novæ significationis a Deo institutæ, ita nos dicimus verba illa, ut sacramenti formam, esse sacra, et supernaturalia, etc.

Ad tertiam respondeo, verba illa ex divina institutione significare effectum spiritualem, nimirum spiritualem unionem Christi cum Ecclesia, et cum anima : quod idem cogitur, Canus dicere de iisdem verbis, quatenus, ipsius opinione, materia sunt : nam etiam materia significare debet.

Ad quartam respondeo, verba sacramentalia determinata esse quoad sensum, non quoad numerum syllabarum, vel sonum vocis ; alioqui non possent linguis diversis sacramenta celebrari. Sic igitur in sacramento Matrimonii verba determinata sunt, quæ mutuum consensum sufficienter exprimant, sive id pluribus, sive paucioribus vocibus fiat.

Ad quintam respondeo, tunc solum non posse subjici nutus loco verborum, quando forma sacramenti est solum verbum proprie dictum : at in Matrimonio id peculiare est, ut forma sint tam verba proprie dicta quam etiam improprie, ut nutus : ut supra diximus in solutione secundæ objectionis.

Ad sextam respondeo, argumento illo tantum probari verba conjugum esse materiam, non autem probari non verba conjugum esse etiam formam. Nam si id, quod materia est tantum sacramenti, sacramentum nominari potest ; quanto magis sacramentum nominari poterit id, quod simul materia est, et forma ?

Deinde verba illa : « Ego te accipio in meam», Matrimonium appellari, est omnino inauditum : Matrimonium enim definitur, maris et fœminæ conjunctio, individuam vitæ consuetudinem retinens. Sic definit Alexander III. cap. Illud, de præsumptione, et ante eum Justinianus, Institut. de pat. potest, in principio, et eam definitionem Theologi, et Canonistæ passim recipiunt. Quare verba illa : « Ego te accipio in meam », causa Matrimonii sunt, sed non sunt ipsa Matrimonium ; proinde argumentum contra auctorem suum pugnat, probat enim illa verba : « Ego te accipio in meam », non esse materiam hujus sacramenti, sed potius formam, cum sacramentum de materia dicatur, de his autem verbis non dicatur.

Ultima objectio sumitur ex auctoritate Theologorum, Patrum, ac Pontificum : contendit enim Canus, non esse sententiam nostram communem omnibus Theologis. Atque ex tanto numero Doctorum, producit solum tres, aut quatuor, ac deinde addit multa loca Pontificum, et Patrum ex jure canonico deprompta, quæ nihil ad rem faciunt. Respondeamus ad singula.

Primo adducit Gulielmum Parisiensem, qui in lib de sacramentis, tractat. de Matrimonio cap. 9. 'q. 1, negat Matrimonium veri nominis sacramentum esse, et sacramentalem virtutem habere, nisi sacerdotali ministerio consecratum fuerit. Huic testimonio similes sunt nonnullorum canonistarum sententiæ qui sacramentum Matrimonii gratiam conferens constituunt in benedictione sacerdotali, et precibus, quæ super conjugatos fundi solent, quorum canonistarum sententiam affirmat Canus hoc loco probabiliorem esse, quam sententia Theologorum sit.

Respondeo, duplex est benedictio sacerdotalis in Matrimonio. Una, quæ datur in contractu de præzenti, cum Sacerdos dicit : « Ego vos conjungo, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti », et hæc fere in domo privata dali solet. Altera est benedictio quæ datur in templo tempore Missæ, cum adjunctis variis precibus.

Si de priore loquatur Canus, de qua sane loqui visus est in tota superiore disputatione nullum habet auctorem, quem pro sua sententia proferat. Nam Gulielmus Parisiensis, et canonistæ loquuntur de benedictione, et precibus, quæ adhibentur tempore sacrificii in templo. Si de posteriore loquatur, habet quidem auctores prædictos, sed illi et pauci sunt. et nullo modo cum omni schola Theologorum conferendi. Et præterea in manifesto errore versantur : nam illam benedictionem posteriorem, exploratum, ac certum est, sacramentale quid esse, non autem sacramentum, cum in ea benedictione nulla sint verba, quæ forma sacramenti esse videantur ; et cum ea benedictio secundis nuptiis non detur, quæ tamen omnium judicio vera sacramenta sunt ; et cum absque peccato omitti possit, modo negligentia, et comtemptus absit, ut patet ex can. Nostrates 30. quæst 5.

Adde quod fundamentum canonistarum debilissimum est ; probant enim sententiam suam ex cap. In Ecclesia, de simonia, ubi prohibentur sacerdotes accipere pecunias pro benedictione nubentium, quia ea benedictio sacramentum est. Sed eo loco vocatur benedictio nubentium, sacramentum largo modo ; ut etiam ibidem sacramenta vocantur, id est, cæremoniæ sacræ, exequiæ defunctorum, officium sepulturæ, deductio Episcopi ad suam sedem, et alia id genus.

Secundo objicit Canus Patres Concilii Coloniensis, qui aliam formam Sacramenti requirunt, quam Scholastici requirere solent. Sed ad hoc supra respondimus, cum Kemnitium refutaremus : ostendimus enim ex verbis ipsis Enchiridii, nomine Concilii Coloniensis editi, formam hujus Sacramenti esse verba, quibus conjuges mutuum consensum exprimunt.

Tertio objicit Canus Petrum Paludanum, qui in 4. dist. 5. quæst. 2. scribit, non peccare conjuges, qui Matrimonium contrahunt in peccato mortali existentes. Ex qua sententia colligitur Matrimonium civiliter contractum non esse sacramentum, neque enim auctor ille tam imperitus erat, ut nesciret Sacramentum Matrimonii sine sacrilegio suscipi non posse ab iis, qui in peccato mortali existunt.

Respondeo, Petrus Paludanus in illo ipso loco quem Canus citat, apertis verbis docet, sacramentum Matrimonii ministrari ab ipsis conjugibus, consensum suum invicem exprimentibus, cum in eo consensu signis expresso essentia Matrimonii consistat. Quare mirum est, cur Canus velit nos potius ex consequentia quadam ipsius colligere Paludani sententiam, quam ex propriis verbis illius. Porro Paludanus eo loco non loquitur de conjugibus, ut Sacramentum Matrimonii recipiunt, sed ut illud ministrant : siquidem probare volebat, non semper peccare Ministrum, qui in peccato existens sacramentum dispensat, ut in casu necessitatis ; sed quidquid sit de hac ejus sententia, dubitari non potest de mente ejus in quæstione, quam nunc tractamus.

Quarto objicit S. Thomam, quem duobus in locis sententiæ suæ subscribere Canus affirmat. Unus locus est in 4. dist. 1. quæst. 1. art. 3. ubi S. Thomas docet, ad Pœnitentiam quatenus virtus moralis est, et ad Matrimonium, ut est in officium naturæ, non requiri determinata verba, sed signa, et nutus quoslibet sufficere. At vero ut Pœnitentia, et Matrimonium sacramenta sunt, in dispensatione Ministrorum Ecclesiæ constituta requiri determinata verba. Alter locus est lib. IV. contra Gentes cap. 78. ubi S. Thomas probat Matrimonium esse sacramentum, quia per Ministros Ecclesiæ dispensatur, et quædam benedictio nubentibus datur.

Respondeo, prior locus si quid probat, probat solum ad sacramentum Matrimonii non sufficere nutus, sive quæcumque alia signa, sed necessaria esse verba, ut in omnibus aliis sacramentis ; at non probat, Matrimonium non esse sacramentum, nisi verba illa a ministro ecclesiastico proferantur, cum idem S. Thomas dist. 26. quæst. 2. art. 1. ad. 1. disertis verbis dicat, formam sacramenti esse verba conjugum : benedictionem autem Sacerdotis non esse de essentia hujus sacramenti. Adde ; quod idem sanctus Thomas in secundo scripto in quartum dit. 1. quæst. 1. artic. 3. cum posuisset verba supra scripta, quæ habentur etiam in primo scripto, addidit : « Vel dicendum, quod in his, ut Sacramenta sunt, requiruntur aliqua signa loco verborum » ; ex quo intelligimus S. Thomam non certum fuisse prioris opinionis.

In posteriore loco S. Thomas probat Matrimonium esse sacramentum a signo, et conjecturis, ut etiam nos supra fecimus, est enim signum hujus rei, quod Matrimonium sacerdotali benedictione ornetur, et quod ad Ecclesiæ Ministros pertineat causas Matrimoniales judicare.

Quinto profert testimonia gravissimorum auctorum. Evaristi in epist. I Calixti in epist. ad Episcopos Galliæ, Siricii in epist. ad Himerium, Hormisdæ apud Gratianum 30. quæst. 1. can. Nullus, Nicolai apud eumdem Gratianum 31. quæst. 2. can. Lotharius Ambrosii lib. IX. epist. 70. ad Vigilium, Isidori lib. II de officiis Eccles. cap. 19. Denique testimonia Conciliorum quorumdam ut Carthaginiensis IV. can. 13. Lateranensis ut habetur cap. in Ecclesiæ corpore, extra de simonia. Viennensis, ut habetur in Clementina religiosi, de privilegiis Lugdunensis 35. q. 3. can. Nulli, et Constantiensis in fine ipsius Concilii. Quæ sane testimonia, si quid haberent contra sententiam nostram, merito nos terrerent.

At nihil omnino habet, (uno Evaristi testimonio excepto) nisi in Matrimonio adhiberi solere, vel debere benedictionem sacerdotalem, et alias ejusmodi cæremonias : quod

etiam nos libentissime accipimus, et contra hæreticos defendimus. Esse autem eas cæremonias de essentia sacramenti, aut Matrimonium per verba de præsenti inter fideles contractum, non esse sacramentum, in nullo eorum testimoniorum invenitur : imo in Concilio Lateranensi, unde sumptum est illud cap. In Ecclesiæ, de simonia, vocatur quidem benedictio nubentium, sacramentum sed tale sacramentum, quale est etiam officium sepulturæ, exequiæ defunctorum, deductio Episcopi ad suam sedem, et similia.

Unus est Evaristus, qui in epist. I, et apud Gratianum 30. quæst 5. can. Aliter, Matrimonia sine Sacerdote contracta videtur dicere, non esse Matrimonia, sed adulteria, vel stupra, vel fornicationes.

Sed testimonium recte exponitur a Theologis et Canonistis, qui docent, loqui Pontificem de Matrimonio legitima in foro exteriore. Ecclesia enim non judicat Matrimonium legitimum, sed fornicationem in foro exteriore, nisi testibus probari possit, tametsi sciat in foro conscientiæ esse verissimum Matrimonium, si utriusque conjugis consensus intervenerit. Quod autem Evaristus Matrimonia clandestina judicet illegitima, quia præsumitur defuisse mutuus consensus in conjugium, perspicuum est ex ultimis verbis epistolæ, ubi legimus Matrimonium esse illegitimum, nisi voluntas propria suffragata fuerit, et vota succurrerint legitima.

Hanc autem solutionem admittere cogitur Canus, nisi velit contra decretum Tridentini Concilii credere, Matrimonia Clandestina non fuisse vera conjugia, sed adulteria, vel stupra, aut fornicationes. Evaristus enim Matrimonia illa occulta non solum negat esse Sacramenta, quod Canus audire cupit, sed etiam affirmat esse adulteria, stupra, fornicationes ; quod nisi intelligatur in foro exteriore tantum, manifestum errorem continet, ut Concilium generale, cui Canus, ut vere Catholicus, parendum esse non dubitabat, apertissime definivit.

CONTROVERSIA III.

DE UNITATE CONJUGII.

CAPUT IX.

De polygamia multarum uxorum successive.

Sequitur controversia tertia de unitate Matrimonii, sive de polygamia, quæ unitate opponitur. Duæ sunt partes principales hujus controversiæ : una de polygamia multarum uxorum successive ; altera, de polygamia multarum uxorum simul.

De polygamia multarum uxorum successive, quarum videlicet una alteri succedat, duo sunt, quæ nobis hæretici hujus temporis objiciunt. Primum est, quod polygamos non admittamus ad sacros Ordines.

Sed de hac re disseruimus in I lib. de Clericis, ubi ostendimus, Paulum unius uxoris virum, id est, qui non plures uxores habuerit Episcopum, Presbyterum, et Diaconum ordinari voluisse, I Tim. 3. et Tit. 1.

Alterum est, quod prohibeamus Christianis istam polygamiam. Kemnitius enim in 2. part. Examin pag. 1226. scribit, Catholicos existimare, secundas nuptias non debere benedici, eo quod sacramento careant, et fornicationes sint, ac prostitutiones ; et allegat decretum Gratiani, can. Hac ratione, et can. Quomodo 31. quæst. 1.

Sed hæc est manifesta calumnia. Fuit quidem antiquus error Montani, ut refert S. Augustinus in libro de hæresibus cap. 26. et Tertulliani, ut patet ex lib. ejusdem de Monogamia, et Novatianorum, teste Theodoreto lib. III. de fabulis hæreticorum, secundas nuptias esse illicitas. Catholici vero, et verbo, et facto docent secundas nuptias, imo etiam tertias, et quartas, et alias deinceps esse licitas, et vera Matrimonia, atque adeo sacramenta.

Id quod ex Apostolo manifeste colligitur, qui Rom. VI. affirmat, mulierem viro suo mortuo non fore adulteram, si alteri viro nupserit ; et I Corinth. VII. dicit : *Si dormierit vir ejus, cui vult nubat, tantum in Do-*

mino (1). Quem locum diligenter expendit Augustinus lib. de bono viduitatis cap. 12. ubi observat, B. Paulum non dixisse : Si dormierit primus vir, aut secundus, aut tertius ; sed indefinite : *Vir ejus*. Proinde semper nubere licet mortuo marito, quotus tandem fuerit. Idem Apostolus I Timoth. v. viduas juniores hortatur, ut secundo nubant, ob incontinentiæ periculum.

Præterea Concilium Nicænum can. 8. jubet Novatianos non recipi, cum ad Ecclesiam redeunt, nisi polliceantur se communicaturos etiam cum iis qui forte secundas nuptias experti fuerint.

Huc accedant testimonia Patrum, Ambrosii in libro de viduis, Hieronymi in epist. ad Geruntiam, Augustini in libro de bono viduitatis, Chrysostomi hom. 20. in epist. ad Ephes. et aliorum, qui secundas nuptias aperte probant, licet illis continentiam præferant.

Denique Concilium Florentinum in instructione Armenorum (juxta fidem ejus, qui summam Conciliorum collegit) non solum secundas, et tertias, sed etiam quartas, et alias deinceps nuptias, licitas esse declaravit.

Ad id, quod objicitur de benedictione, respondeamus, verissimum esse, secundas nuptias non benedici, sed causam hujus rei non esse, quia secundæ nuptiæ careant sacramento. Nam illud primum, id est, secundas nuptias non debere benedici, affirmant gravissimi auctores, Patres Concilii Neocæsariensis can. 7. Ambrosius, sive quicumque fuit auctor, in VII. cap. prioris ad Corinth. et in III. caput prioris ad Timoth. Augustinus serm. 243. de tempore. Isidorus lib. II. de officiis divinis cap. 19. Alexander III. et Urbanus III. extra. de secundis nuptiis, cap. Capellanum, et cap. Vir autem. At ideo secundas nuptias non benedici, quod sacramento careant, Patres citati non dicunt, neque est verum : benedictio enim illa ad Sacramenti essentiam non pertinet, ut supra ostendimus. Causa autem cur secundæ nuptiæ non benedicantur, est, quia benedictio in primis nuptiis data non perit, neque debent iterum benedici, qui semel benedicti fuerunt, ut Urbanus docet loco notato.

Ad loca, quæ objecit Kemnitius, facile est respondere. Nam vel canonum illorum auctores Kemnitius reprehendit, vel Gratianum collectorem. Si auctores canonum : cum antiquissimis Patribus bellum gerit, non cum scholasticis, vel recentioribus doctoribus : tres enim canones, qui in secundarum nuptiarum reprehensionem eo loco citantur, deprompti sunt ex auctoribus, qui ante mille et centum, vel mille et ducentos annos vixerunt. Si collectorem Kemnitius accusat, iniquus et improbus est, cum eodem loco Gratianus aperte contrarium asserat, et multa testimonia Hieronymi et Augustini adducat, ut probet non solum secundas, sed etiam quartas, et ulteriores nuptias licitas esse.

Sed expendamus etiam canones a Gratiano citatos. Primus est concilii Neocæsariensis ante annos 200. celebrati : nam in eo concilio can. 7. prohibentur Presbyteri interesse celebritati secundarum nuptiarum, cum pœnitentia injungenda sit iis, qui sæpius nubunt.

Hunc canonem aliqui intelligunt de iis, qui simul plures uxores habere volunt: quod esse contra Evangelium in sequenti capite demonstrabimus. Alii eumdem canonem de iis intelligunt, qui sæpius nuptias contrahunt successive, atque hos non peccare affirmant, quod sæpius nuptias appetant, sed quod in secundis nuptiis eam celebritatem adhiberi velint, quæ solum in primis, de more Ecclesiæ adhibenda est ; et ideo pœnitentiam injungendam illis esse a Presbyteris, a quibus ad eam celebritatem invitantur. Potest etiam fieri, ut antiqui illi Patres, qui aliis etiam in rebus severiores erant, ob signum incontinentiæ notandos aliqua pœnitentia esse voluerint eos, qui sæpe Matrimonia contrahunt : nam Concilium Laodicenum can. 1. fatetur, legitimas esse secundas nuptias, et tamen injungit certi temporis pœnitentiam iis, qui secundas nuptias appetunt. Sed quæcumque fuerit eorum Patrum mens, Concilium fuit particulare, cui recte opponi potest Concilium Nicænum generale can. 8. in quo secundæ nuptiæ apertissime approbantur.

Secundus canon tribuitur Chrysostomo, sed revera non sancti Joannis Chrysostomi, sed alterius cujusdam est, cujus exstat opus imperfectum in Matthæum : quod opus aut est hominis hæretici, aut est ab hæreticis corruptum, siquidem multa continet cum doctrina orthodoxa pugnantia.

Verba præsentis canonis habentur serm. 32. in cap. XIX. Matthæi, ubi auctor ille scribit, secundas nuptias ab Apostolis præcipi ob in-

(1) I Corin. VII, 39.

continentiam hominum, sed revera fornicationem esse. Quæ verba nonnulli ita exponunt, ut velint eum auctorem per hyperbolem vocasse fornicationem secundas nuptias, non quod revera fornicatio sit secundo nubere, sed aliquid minus bonum, quam in viduitate permanere. Sed quidquid sit de auctoris illius mente, certum est ejus verba non habere in dogmatibus auctoritatem : præsertim, cum verus Chrysostomus hom. 20. in epist. ad Ephes. dicat, secundas nuptias non posse damnari.

Postremus canon S. Hieronymi est, in lib. I. adversus Jovin., ubi tam multa scripsit in laudem virginitatis, et continentiæ, ut visus sit nonnullis non modo polygamiam, sed etiam nuptias absolute damnare.

Cæterum in Apologia ad Pammachium, pro libris adversus Jovinianum, disertis verbis scripsit : « Non damno bigamos, imo nec trigamos, et si dici potest octogamos etc. » et in com. cap. I. ad Tit. dicit, librum de Monogamia Tertulliani, ubi secundæ nuptiæ damnantur, esse hæreticum : et in epist. ad Gerontiam de Monogamia : « Quid igitur ? inquit, damnamus secunda Matrimonia minime ; sed prima laudamus : abjicimus de Ecclesia digamos ? absit : sed monogamos ad continentiam provocamus. » Itaque S. Hieronymus non illicitas secundas nuptias esse censebat ; sed si quando vehementius ad monogamiam hortabatur, id faciebat tum amore pudicitiæ, quo sanctissimus ille vir mire ardebat, tum ob incontinentiam multorum, qui non contenti secundo, aut tertio, vel etiam quarto Matrimonio, usque ad vigesimum aliquando progrediebantur : refert enim in eadem epist. ad Gerontiam, Damasi tempore fuisse Romæ par conjugum, quorum alter viginti uxores sepelierat, altera maritos viginti, et unum.

Unus tamen adhuc scrupulus remanere videtur. Nam cum Catholici doceant, bigamos defectu Sacramenti non posse ad sacros ordines promoveri, videtur secundum Matrimonium apud Catholicos, ut Kemnitius dicebat sacramento carere.

Respondeo : bigami, defectu sacramenti, sacris initiari nequeunt, non quod eorum Matrimonium sacramentum non sit, sed quod perfectione quadam sacramenti careat. Qui enim monogamus est, significat Christum ita esse unum unius conjugis virum, ut nunquam alteram habuerit ; qui autem bigamus est, significat quidem Christum esse unum unius, quod ad sacramentum sufficit, sed non significat ita esse unius, ut non fuerit alterius ; et tum defectu hujus significationis tum ob alias causas, de quibus egimus in disputatione de bigamia clericorum, bigami ad sacros Ordines non assumuntur.

CAPUT X.

De polygamia multarum uxorum simul.

Nunc, ut ad alteram partem hujus controversiæ veniamus : primus qui inter Christianos polygamiæ aditum patefecit, videtur fuisse Valentinianus Imperator, alioqui pius et Catholicus Princeps. Is enim (ut Socrates refert lib. 4. hist. cap. 27.) cum amore captus esset Justinæ cujusdam, eamque in Matrimonium ducere vellet, retenta priore conjuge Severa, ex qua Gratianum filium jam susceperat : ut colore aliquo intemperantiam suam tegeret, legem promulgavit, ut liceret unicuique duas simul conjuges habere.

Nostros tempore Martinus Lutherus, ut alios errores innumerabiles, ita etiam hunc errorem, cujus fere nulla memoria apud fideles exstabat, ab inferis revocare conatus est. Nam in propositionibus de Bigamia Episcoporum, quas edidit anno 1528. ita scripsit, propositione 65. et 66 : « Nota sunt jura Mosaica, de fratris defuncti uxore, et de filia corrupta invito Patre, quæ cogunt plurium esse uxorum virum : quæ non magis sunt abrogata, quam reliqua omnia, id est, libera, nec prohibita, nec præcepta, » et supra in propositione 62. et sequentibus, dicit, apud ethnicos fortasse scandalum fore, si Christianus plures uxores habeat : tamen inter Judæos non esse scandalum, et ideo non posse ostendi id esse illicitum. Et quia in tota Europa et Africa vix ulli sunt cum Christianis ethnici, sed tantum Judæi, et Mahumetani, quibus uxorum multitudinem pseudopropheta suus concessit ; secundum Lutheri sententiam liceret in his omnibus regionibus uxores multas ducere. Quid ? quod idem Lutherus in explicatione Geneseos, quam anno 1525. edidit, in commentario ad cap. 16. non obiter, sed ex professo disputat, utrum Christianis liceat exemplo Abrahæ plures simul uxores habere, ac tandem respondet, id neque esse præceptum, neque prohibitum, sed liberum ; et se quidem nolle hanc novam consuetudinem introducere, sed nec improbare posse, cum exempla Patrum adhuc sint libera.

Hanc Lutheri sententiam Anabaptistæ sequuntur, ut Kemnitius in 2. par. Exam. pag. 1229. testatur ; ubi fatetur recte a Concilio Tridentino damnari hunc errorem de polygamia plurium uxorum simul. Quare fateri debet recte etiam damnari Archiprophetam Lutheranorum, qui in eodem errore fuit; ut revera damnatur in 2. can. Concilii Tridentini sess. 24. his verbis : « Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, anathema sit. » Hæc enim verba Concilii, quæ a Kemnitio approbantur, proprie in Lutherum diriguntur, cujus est illa sententia, polygamiam non esse a Deo præceptam, nec prohibitam.

Neque est nova hæc definitio Concilii Tridentini. Idem enim definivit olim Syricius in epist. 1. et Innocentius I. in epist. 9. et Innocentius III. cap. Gaudemus, de divor. ac denique multi alii, in toto titulo de sponsa duorum, et apud Gratianum 24. quæst. 3. can. An non.

Potest autem hæc veritas his argumentis confirmari. Primo, Christus, Matth. XIX. revocat Matrimonium ad primam institutionem ac vult eam deinceps valere. Sed prima illa institutio excludit polygamiam : igitur polygamia a Christo prohibita est. Major propositio probatur ; nam Dominus interrogatus a Pharisæis, an liceret uxorem repudiare, respondit non licere : *Quia qui fecit hominem ab initio, masculum, et fœminam fecit eos, et dixit : Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una : itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.* Et cum instarent Pharisæi, Mosem permisisse libellum repudii : Dominus iterum revocans totam causam ad primam institutionem, ait : *Ad duritiam cordis vestri Moses permisit vobis dimittere uxores vestras, ab initio autem non fuit sic, etc* (1).

Quod autem Matrimonium initio institutum omnino excludat polygamiam multarum uxorum simul, probatur primo ex modo loquendi ; illa enim verba in numero singulari : *Masculum, et fœminam fecit eos,* et : *Adherebit uxori suæ*, et : *Erunt duo in carne una*, aperte indicant Deum voluisse Matrimonium esse conjunctionem unius cum una, non unius cum multis.

Secundo ex illa explicatione Christi : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro.* Hæc enim verba significant Matrimonii initio instituti eum esse effectum, ut qui conjunguntur, fiant una caro : at si unus multis jungatur, non erit una caro, sed multæ ; nec tam fiet unio, quam divisio per tale Matrimonium.

Tertio patet ex ipsa prima creatione hominis. Nam si Deus voluisset Matrimonium esse unius cum multis, creasset Adamo non unam tantum, sed multas fœminas, quas in uxores ducere potuisset. Nam non poterat Adam uxorem habere, nisi quæ cum illo creata fuisset a Deo ; repugnat enim omnino naturæ, ut pater ducat filiam, aut neptem : omnes autem fœminæ præter Evam, filiæ, aut neptes fuerunt. Itaque coegit Deus Adamum monogamum esse.

Accedat ultimo consensus Patrum. Nam Hieronymus, Chrysostomus, Beda, Theophylactus, et Anselmus in commentario ad cap. XIX. Matth. Ambrosius in lib. de viduis extremo, et Augustinus lib. I. de nuptiis et concupiscentia, cap. 9, docent Matrimonium initio institutum, excludere polygamiam ; imo rationes paulo ante allatæ, ex his Patribus depromptæ sunt fere omnes.

Secundo, Christus Matthæi V. et XIX. Marci X. et Lucæ XVI. declarat eum, qui dimissa uxore aliam duxerit, mœchari. Ex quibus testimoniis colligitur, polygamiam jure evangelico esse omnino illicitam ; nam ideo mœchari dicitur, qui dimissa priore aliam ducit : quia prior non poterat dimitti, et licet videatur dimissa coram hominibus, tamen adhuc vere est uxor illius, qui eam primo duxerat. Nam si per dimissionem desiisset esse uxor, non mœcharetur vir ejus, aliam ducens, quemadmodum non mœchatur, qui priore uxore mortua aliam ducit. Quod si mœchatur, qui aliam ducit vivente priore, non licet igitur plures conjuges habere, nisi adulteria licita esse velimus ; et si non licet aliam ducere, dimissa priore, multo minus priore retenta. Nam non licet priore dimissa aliam ducere, quia prior adhuc est uxor ; at multo magis est uxor quæ non est dimissa : quare vivente priore uxore, sive dimissa, sive retenta, illicitum est ducere aliam.

Hoc argumentum non videtur Cajetano satis solidum : scribens enim Cajetanus in cap. XIX. Matth. dicit hoc argumentum non carere scrupulo, propter verba quædam Marci. Deinde scribens in cap. X. Marci, explicat scrupulum antea notatum : est autem hic

(1) Matth. XIX, 4, 5, 6, 8.

scrupulus, quoniam Marcus referens verba Domini, non dixit : Qui aliam duxerit, mœchatur, sed : *Qui aliam duxerit, mœchatur super eam.* Ex quo vult Cajetanus intelligi (si tamen ego recte illum intelligo ; obscurius enim loquitur more suo) secundum illud conjugium non vocari a Christo adulterium simpliciter, sed adulterium in injuriam prioris uxoris, id est, adulterium impropriè, et secundum aliquid, non absolute, et proprie.

Sed iste scrupulus facile eximi potest. Nam in primis illa verba : *Super eam*, non habentur apud Matth. cap. XIX et Luc. cap. XVI. isti enim Evangelistæ absolute dicunt, mœchari eum, qui aliam duxerit.

Neque obstat, quod Cajetanus dicit, debere exponi Matthæum et Lucam, per Marcum, qui addidit quod alii omiserunt. Nam Evangelistæ licet interdum omittant aliquid, quod ab aliis suppletur, tamen semper verum dicunt, et ita sufficienter, ut possint intelligi etiam ab iis, qui non legerint alios Evangelistas : alioqui ii, qui solum unum aliquando habebant, decepti fuissent. Quare expositio unius Evangelistæ per alium non debet esse talis, ut sine ea reddat falsum, quod aliquis eorum dixit. Oportet igitur, ut perspicue verum sit quod Matthæus et Lucas dicunt, videlicet absolute mœchari eum, qui secundam uxorem ducit, prima vivente : alioqui decepti fuissent, qui Matthæum, aut Lucam sine Marco legissent.

Præterea illa verba : *Mœchatur super eam*, non tollunt adulterium, sed ponunt, et aliquid præterea addunt. Mœchari enim super dimissam uxorem, est vere mœchari, sed cum injuria addita injustæ dimissionis : et aliter exponere, est sine ulla causa relinquere propriam, et germanam verborum significationem, et fingere tropos ad arbitrium, quod si liceret, liceret etiam Scripturas omnes corrumpere et depravare.

Adde, quod Augustinus lib. I de adulterinis conjugiis cap. 11. et Beda in commentario ad cap. X. Marci, ita Marcum exponunt, ut nos diximus : et Innocentius III. cap. Gaudemus, de divortiis, totum argumentum, quod hactenus explicuimus, habet, et ante eum Innocentius I. in epist. 3. ad Exuperium cap. 6. et omnes alii Patres, quos in sequenti quæstione citabimus, qui affirmant vere eum mœchari, qui vivente priore uxore etiam dimissa per repudium, alteri jungitur.

Sed forte Cajetanus dicere voluit, mœchari super eam, esse verum adulterium, quia ducitur tunc alia uxor, invita priore, quæ injuste dimissa est : at retenta, et consentiente priore, non esse adulterium, si ducatur alia ; proinde non aperte colligi ex verbis Domini, prohibitionem polygamiæ.

Respondeo : consensus uxoris neque sufficit, neque requiritur ad polygamiam licitam reddendam. Nam tempore Christiano, quo interdicta est polygamia, etiamsi prior uxor maxime vellet, ut maritus aliam duceret, non tamen id ei liceret : tempore autem Patriarcharum, quo polygamia licita erat, non requirebatur consensus ; ut patet de uxoribus Jacob. Non enim verisimile est, consensisse Liam, ut Jacob acciperet Balam, Rachelis æmulæ suæ ancillam, in uxorem; neque contra consensisse Rachelem, ut Jacob acciperet Zelpham, ancillam Liæ : sed Jacob jure suo utebatur. Sic etiam David multas uxores accepit, prioribus id ignorantibus ; neque usquam legitur, maritum petiisse uxoris prioris consensum, ut ei liceret aliam ducere. Quare non facit adulterium, invita uxore aliam ducere, sed aliam ducere priore vivente, et uxore permanente.

Tertio probatur ex Apostolo. Nam in primis Apostolus ubicumque loquitur de Matrimonio, semper loquitur de uxore in numero singulari, ut I Cor. VII : *Unusquisque suam uxorem habeat*, et : *Alligatus es uxori, noli quærere solutionem, etc.* (1). Deinde idem Apostolus apertissime scribit, uxorem non posse, vivente marito, alicui alteri nubere. Rom. VII. *Vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum altero viro.* Et I Corinth. VII. *Iis qui Matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere ; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.* Et infra : *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit : quod si dormierit vir ejus, liberata est a lege ; cui vult nubat* (2). Quæ loca prohibent polygamiam ex parte fœminarum expresse, id est, prohibent ne fœminæ sæpius nubant, viventibus viris prioribus. Sed prohibent etiam consequenter polygamiam ex parte virorum, id est, ne viri plures simul uxores ducant. Nam licet minus repugnet rationi, ac naturæ, ut vir plures uxores, quam uxor plures maritos habeat, ut inferius demonstrabimus, utrumque tamen rationi repugnat.

(1) I Corin. VII, 2. — (2) Rom VII, 3 ; I Corin. VII, 10.

Et prætcrea quidquid sit de jure naturæ, jure Evangelico pares sunt vir et fœmina, quantum ad fidem, et debitum conjugale, ut ipse idem Paulus explicat I Corinth. VII. cum ait : *Uxori vir debitum reddat, et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir ; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* Quibus verbis Apostolus significat in contractu matrimonii Christiani, quod est sacramentum unius Christi cum Ecclesia, ita conjungi virum uxori ut se totum illi tradat, sicut se totam viro mulier tradit : ex quo sequitur, ut sicut non potest mulier sine injustitia se tradere alteri viro, ita nec possit vir sine injustitia se tradere alteri fœminæ.

Quare S. Augustinus licet in libro de bono conjugali cap. 17. scripserit, magis absurdum esse si una mulier multis viris, quam si unus vir mulieribus multis jungatur, tamen in lib. I. de adulterinis conjugiis cap. 8. docuit parem esse in matrimonio Christiano fœminam viro, quod attinet ad monogamiam; et ideo sicut, Apostolo teste, mulier adultera erit, si vivente marito fuerit cum altero viro, ita etiam e contrario vir adulter erit, si vivente uxore fuerit cum alia fœmina.

Colligimus igitur ex Apostolo hanc rationem ; Mulier non potest juxta Apostoli doctrinam plures viros habere ; sed juxta eumdem Apostolum pares sunt vir et mulier in hac re. Non igitur potest juxta Apostolum unus vir plures uxores habere.

Quarto polygamia tum ex parte viri, tum ex parte uxoris, juri naturæ, et rationi matrimonii repugnat; non igitur licita est, præsertim in lege evangelica, quæ sustulit permissiones omnes, quæ erant in lege veteri. Antecedens, quod attinet ad polygamiam, qua una mulier multis simul viris nuberet, apud omnes certum, et exploratum est : nam talis polygamia repugnat omnibus Matrimomonii finibus.

Possunt autem distingui quatuor fines matrimonii, doctrinæ causa. Finis primarius est susceptio et educatio prolis. At cum una mulier non nisi semel in anno parere possit, ab uno viro sufficienter fœtari poterit. Si vero pluribus jungatur, non solum non pariet sæpius, sed rarius, aut nunquam pariet : experientia enim testatur, meretrices infœcundas esse. Deinde nemo virorum illorum quibus eadem uxor communis esset, filios suos nosset, quod sane educationi liberorum plurimum noceret.

Alter finis matrimonii est, domestica societas, et communicatio operum, quæ ad vitam necessaria sunt. Nam ut Aristoteles docet lib. VIII. Ethicorum, cap. 12, vir et uxor non junguntur solum ad procreandum, ut animalia cætera, sed etiam ad cohabitandum, ut simul familiam regant, et officia domestica inter se partiantur : alia enim munia viro, alia uxori conveniunt. Hic autem finis omnino impediretur per multitudinem virorum in eadem familia : essent enim multa capita unius corporis. Quocirca sicut multi servi possunt esse unius Domini, non tamen potest unus servus multis Dominis recte servire, sic etiam potest aliquo modo unus vir multas conjuges simul habere, nullo autem modo potest una fœmina multos simul habere maritos.

Tertius finis est, ut sit conjugium in remedium contra concupiscentiam. At istud conjugium unius fœminæ cum multis viris, non modo remedium non afferret contra concupiscentiam, sed etiam iras, rixas, et discordias implacabiles excitaret inter rivales, ut notum est, quas discordias non posset uxor ulla ratione compescere, cum ei conveniat subjici, et obedire, non præesse, et dominari.

Quartus finis est, ut sit sacramentum Christi et Ecclesiæ, cui fini maxime repugnat ista polygamia. Unus enim Deus est, cui Ecclesia jungitur, non multi : nec potest Ecclesia, sive anima quævis multis Diis conjungi, nisi fornicando.

Sunt autem hæ rationes S. Augustini lib. III. de doctrina Christiana cap. 12. et libro de bono conjugali cap. 17. ubi etiam hanc ipsam sententiam probat exemplo veterum sanctorum. Inveniuntur enim quidam Sanctorum, qui plures uxores habuerunt, sed quæ maritis pluribus juncta fuerit, nullam omnino sanctarum legimus fœminarum.

Quod vero ad polygamiam illam attinet, qua unus vir multas uxores habet, non est omnino extra controversiam, an talis polygamia juri naturæ repugnet. Durandus enim in 4. distinct. 33. quæst. 1. et Alphonsus Episcopus Abulensis in cap. XIX. Matth. quæst. 30. docent, non repugnare : Innocentius tamen Pontifex cap. Gaudemus, de divortiis, et Theologi plerique in dist. 33. lib. IV. sententiam contrariam tuentur. Nam

(1) I Corin. VII, 3.

etiamsi conjugium unius viri cum multis uxoribus, non repugnet, primo fini matrimonii, id est, prolis propagationi, et educationi, cum facile possit unus vir ex multis fœminis liberos procreare, et alere, tamen aliis finibus aperte repugnat.

Nam secundus ille finis, qui est socialis cohabitatio, et domus gubernatio, non parum impeditur per uxorum multitudinem. Siquidem uxor, licet sit viro subjecta, non tamen ut famula, sed ut socia, et collateralis : et ideo ipsa quoque in domo principatum habet, ut fuse tradit Chrysostomus hom. 20. in epist. ad Ephesios : et idem probat S. Thomas. 1. par. quæst. 92. art. 3. ex ipsa productione mulieris : ideo enim non ex capite, neque ex pedibus, sed ex latere formata est, ut neque dominetur viro, neque subjiciatur instar ancillæ, sed socia sit, et collateralis. Quod etiam testantur honorum vocabula. Regum enim uxores reginæ, et augustorum augustæ dicuntur. Jam vero omnis principatus sua natura diligit singularitatem, ut Augustinus docet lib. de bono conjugali cap. 17. repugnat igitur Matrimonio, ut unius viri plures sint conjuges.

Atque hinc intelligimus argumentum Augustini loco citato, quo ipse probat, non ita esse contra rationem, si unus vir plures uxores habeat, quemadmodum est contra rationem, si una mulier multos viros habeat: quia non est contra rationem, ut unus Dominus multos servos habeat ; cum sit contra rationem ut unus servus multos habeat Dominos; intelligimus, inquam, hoc argumentum non probare, non esse absolute contra rationem, ut unus vir multas uxores habeat : siquidem magnum est discrimen inter subjectionem servorum ad Dominum, et subjectionem uxoris ad virum ; sed tantum probare, minus esse absurdum, ut unus vir plures uxores, quam ut una mulier plures viros habeat, cum vir sit caput mulieris, non contra mulier viri.

Tertius finis, qui est remedium contra concupiscentiam, impeditur etiam per istam polygamiam unius viri cum multis uxoribus. Nam sine dubio non potest unus vir ita debitum reddere multis uxoribus, atque redderet uni, et videtur, ut in tertia ratione diximus, iniquitas quædam, ut uxor se totam viro tradat, vir autem non se totum uxori. Et præterea cum vix fieri possit, ut non magis una diligatur, quam altera, inde rixæ, et contentiones ex hac polygamia facile nascuntur : sicut etiam inter sanctas fœminas, Saram et Agar, Liam, Rachelem natas esse, Scriptura testatur, Genes. 16. et 30. et inter Annam et Phenennam, I Reg. I. Neque verum est, quod scribit Durandus, ejusmodi rixas per accidens oriri, ex pravitate scilicet fœminarum. Nam e contrario potius per accidens fieret, ex bonitate fœminarum, si eæ non orirentur, cum eas polygamia secum afferat.

Quartus denique finis, nimirum sacramentum, sine controversia polygamiæ repugnat.

His accedit prima institutio : si enim polygamia naturæ conformis esset, sine dubio Deus initio illam instituisset, cum et esset eo tempore maxime necessaria ad propagandum genus, et naturalis origo tunc formaretur. At e contrario Deus initio monogamiam instituit ut in prima ratione ostendimus ; non est igitur polygamia secundum naturam.

Quintum argumentum sumi potest ex Ecclesiæ consuetudine. Si enim polygamia Christianis licita esset, aliquod exemplum proferretur probatorum Christianorum, qui plures simul conjuges habuissent. Mirabile enim est, exempla patriarcharum, ut Lutherus dicit, semper fuisse libera, et licita : et tamen nullum probum virum nominari posse, qui in totis 1500. annis exempla illa imitatus cum laude fuerit.

Quid ? quod non solum Christiani semper monogamiam coluerunt, sed etiam ethnici apud Romanos. Nam in jure civili ab imperatoribus gentilibus infamiæ nota, aliisque pœnis polygami afficiuntur, ut patet ff. de his, qui notantur infamia leg. I. item c. de incestis nuptiis, leg. cum qui. Aristoteles etiam tum in politicis, tum in utroque œconomico, monogamiam præcipit. Sed de his hactenus.

CAPUT XI.

Solvitur argumentum adversariorum, ex Patriarcharum exemplo ductum.

Sed argumentum solvendum est Lutheri, et Anabaptistarum, quod ab exemplo Abrahæ, Jacob, David, aliorumque patriarcharum sumitur, quos et uxores multas habuisse, et simul Deo gratos, atque acceptos fuisse constat. Quod argumentum variis modis dissolvi solet.

Quidam enim docent, Patriarchas unam tantum uxorem legitimam habuisse, cæteras vero, concubinas eorum fuisse. Id quod probant, primum ex illis verbis Judæorum Joan. VIII : *Nos ex fornicatione non sumus nati* (1); videntur enim significare voluisse Euthymio interprete, se non descendere ex Agar concubina Abrahæ, sed ex legitima ejus uxore Sara.

Deinde, quia Scriptura passim concubinas appellat mulieres illas, quæ præter uxorem Patriarchis adhærebant ; neque filios earum hæredes fuisse docet, ut patet ex illis verbis Genes. XXV : *Dedit Abraham cuncta quæ possiderat, Isaac ; filiis autem concubinarum largitus est munera* (2).

Ultimo ex Patribus. Nam Ambrosius lib. I. de Abraham cap. 4, cum factum Abrahæ defendere vellet, qui ex ancilla filium quæsierat, vivente Sara uxore, tres affert excusationes. Prima est, quod eo tempore nondum adulterium lege prohibitum esset. Secunda, quod amore posteritatis, non ardore libidinis id fecerit, et de consensu uxoris, et tandem ejus rei pœnitentiam egerit. Tertia, quod id egerit ad aliquid futurum significandum, juxta Apostolum ad Galat. IV.

Sanctus etiam Augustinus lib. II. contra adversarium Legis et Prophetarum cap. 9, lib. XXII. contra Faustum cap. 30. et lib. XVI. de Civit. Dei cap. 25, idem crimen Abrahæ a Manichæis objectum excusat, quod non libidine, sed prolis gratia, idque uxore cogente fecerit. Potuisset autem uno verbo crimen diluere, si existimasset Agar veram conjugem Abrahami fuisse.

Denique S. Leo epist. 92 ad. Rusticum Narbonensem, cap. 4. distinguit inter uxorem et concubinam, ac docet concubinam, non esse veram uxorem, ita ut si quis habens concubinam, ducat aliam in uxorem, ille non censeatur duplicare conjugium : ponit autem exemplum de Sara, et Agar. Quare videtur sensisse, Agar non veram fuisse Abrahæ conjugem.

Sed hæc sententia est improbabilis, nec difficultatem solvit. Nam quidquid sit de Sara, et Agar, certe Lia, et Rachel duæ veræ conjuges erant Patriarchæ Jacob, utraque enim libera erat, et utraque uxor perpetuo nominatur: et idem dici potest de Anna, et Phenenna uxoribus Helcanæ, et aliis permultis.

Deinde, quis credat Patriarcham Abraham virum sapientissimum, et sanctissimum, imo parentem omnis sanctitatis, et in Scripturis ab Apostolis, et Prophetis, et ab ipso Christo semper cum honore nominatum, vel ignorasse adulterium esse peccatum, vel adigi potuisse consensu conjugis, aut alia ulla de causa, ad id perpetrandum, quod peccatum esse non ignoraret.

Adde, quod si non fuissent illæ veræ uxores Patriarcharum, oporteret dicere patriarchas non tantum semel, aut iterum ex humana fragilitate, sed toto fere vitæ tempore, idque palam, et ex professione peccasse : illas enim mulieres perpetuo, et publice retinebant.

Præterea Deus ipse dicit Davidi, II Reg. XII : *Dedi uxores Domini tui in sinum tuum* (3): at quomodo, quæso, Deus adulterii auctor esse potest?

Denique beatus Paulus ad Galat. IV, scribit, duos filios Abraham significasse duo Testamenta, sive duos populos ; et sicut Abraham unum filium habuit ex libera, id est, Sara, alterum ex ancilla, id est, Agar, ita Deum habuisse duos populos, unum ex Synagoga serva, alterum ex Ecclesia libera. Significavit igitur Agar Synagogam. At Synagoga non fuit adulterina conjunctione Deo copulata, sed legitima; ergo et Agar, si vera est significatio, non fuit adultera concubina, sed legitima conjux Abrahæ.

Neque argumenta illa concludunt ; nam illud : *Nos ex fornicatione non sumus nati*, intelligi debet de fornicatione spirituali, quæ est idololatria, non de fornicatione carnali, ut hunc locum S. Augustinus recte exponit: ideo enim illi addunt: Sed unum Patrem habemus Deum. Ac si dixissent: Nos non descendimus ex Gentibus idololatris, qui cum multis Diis fornicantur, sed ex patriarchis unius Dei cultoribus.

Deinde idem patet ex verbis superioribus : supra enim dixerant, se Patrem habere Abraham, et inde concludunt postea, se non esse ex fornicatione; ita ut idem sit esse ex Abraham et non esse ex fornicatione. At si ageretur de fornicatione carnali, et per fornicationem intelligeretur conjunctio cum Agar, fuissent ex fornicatione, etiamsi fuissent ex Abraham. Si vero agatur de spirituali fornicatione, id est, de idololatria, verissime dicuntur non esse ex fornicatione, qui sunt ex Abraham,

(1) Joan. VIII, 41. — (2) Gen. XXV, 5. — (3) II Reg. XII, 8.

quia Abraham idololatra non fuit, sed unius Dei fidelissimus cultor.

Neque secundum argumentum concludit. Nam in Scriptura etiam veræ, et legitimæ uxores aliquando dicuntur concubinæ, et ipsæ concubinæ dicuntur uxores. Siquidem Genes. XVI. Agar dicitur uxor : Genes. XXI, Cethura dicitur etiam uxor, et paulo post tam ipsa, quam Agar dicuntur concubinæ : et Judic. XIX. uxor vera, et legitima, imo et unica cujusdam levitæ, nunc uxor, nunc concubina nominatur.

Erant autem duo genera uxorum, tum apud Hebræos veteres, tum etiam apud gentiles. Quædam, quæ ducebantur non solum ad procreandos liberos, sed etiam ad societatem omnium bonorum, et totius domus gubernationem; atque harum tantum filii erant hæredes; et hæ proprie dicebantur matres familias. Quædam erant legitimæ etiam uxores, sed non admissæ ad societatem bonorum, et domus gubernationem; et hæ neque matresfamilias dicebantur, neque earum filii hæredes erant; et hæ tum uxores, tum concubinæ nominabantur.

Id in usu fuisse apud Hebræos, patet ex cap. XXV. Gen. supra citato. Apud gentiles autem id fuisse in more positum, perspicuum est ex Gellio lib. XVIII, cap. 6.

Et hoc modo exponit Gratianus dist. 34. can. Omnibus, canonem ultimum Concilii Toletani, ubi dicuntur admitti posse ad communionem ii, qui una muliere contenti sunt, sive ea sit uxor, sive concubina : dicit enim concubinam vocari eam, quæ vere esset uxor, sed privatim ducta, sine legalibus instrumentis.

Ad tertium argumentum ex Patribus desumptum, respondeo, Ambrosium variis modis Abrahamum defendere conatum esse, sed in ultima responsione veram defensionem posuisse. In ultima enim responsione aperte scripsit, conjugium Abrahæ cum Agar non fuisse peccatum, sed mysterium : Deus enim ita fieri voluit ad aliquid futurum significandum, ut Apostolus exponit Galat. IV. Ex quo intelligimus, Ambrosium existimasse, conjugium cum pluribus uxoribus alioqui illicitum, Dei dispensatione factum esse licitum : quæ est solutio, quam postea Innocentius III et Scholastici secuti sunt.

Porro S. Augustinus in locis citatis non dicit, Agar non fuisse uxorem, aut conjunctionem Abrahami cum ipsa fuisse adulterium, sed solum dicit, eum non peccasse peccato libidinis, quia solum ob amorem prolis, et ex consensu uxoris aliam mulierem cognovit.

At, inquiunt, potuisset uno verbo crimen depellere, si dixisset, Agar veram conjugem fuisse, et eo tempore licitam fuisse polygamiam. Respondeo hoc alibi dixit Augustinus. Nam in lib. XVI de Civit. Dei cap. 38. aperte scripsit, Jacob patriarcham quatuor uxores habuisse, quia eo tempore nulla lex id prohibebat : et lib. XXII. contra Faustum cap. 47. dicit eo tempore id non fuisse contra leges, neque contra consuetudinem, et ideo fuisse licitum. Sed quia Manichæi præcipue objiciebant patriarchis libidinem, ac petulantiam, idcirco S. Augustinus, et sæpius, et fusius demonstrare conatur, patriarchas non lubrico carnis, sed amore posteritatis operam uxoribus dedisse.

Quod ad S. Leonem pertinet, distinguit ille uxorem a concubina, et liberam ab ancilla, et concubinam ita accipit, ut ea non vera uxor intelligatur : sed cum exemplum affert Saræ et Agar, de libera et ancilla loquitur. Neque necessario sequitur, ut velit esse omnino eamdem, ancillam et concubinam, liberam et uxorem : nam et multæ sunt concubinæ, quæ tamen sunt liberæ; et multæ sunt ancillæ, et tamen uxores. Quare ad exempli a S. Leone allati veritatem, satis est, si Agar ancilla fuerit Abrahæ, quod est verissimum : non autem necesse est, ut eadem uxor non fuerit. Fateor tamen Leonem obscurius, et duriuscule loqui : unde lib. II, de Conciliis cap. 8. cum explicarem can. 17. Concilii Toletani I. dixi, Agar ex sententia S. Leonis non fuisse veram Abrahæ uxorem, sed concubinam tantum; secutus nimirum Glossam in canonem, Non omnis 32. qu. 2. sed in re dubia pium existimo, Leonem exponere, ut jam feci.

Est igitur alia sententia aliorum, qui non solum docent, fœminas illas patriarcharum veras, et legitimas uxores fuisse, sed etiam affirmant id non esse prohibitum, nisi jure positivo evangelico. Quam sententiam esse volunt sanctorum Patrum Hieronymi, et Augustini.

Hieronymus enim in epist. ad Oceanum de Monogamia clericorum, sic loquitur : « Sciebat, Apostolus, lege concessum, et exemplo Patriarcharum, ac Moysi, familiare populo noverat in multis uxoribus liberos spargere. » Hæc ille : non igitur contra legem ullam, sed

potius secundum legem erat polygamia, temporibus Hebræorum.

Augustinus lib. III. de doct. Christ. cap. 12 : « Sufficiendæ, inquit, prolis causa, erat uxorum plurium simul uni viro habendarum inculpabilis consuetudo. » Et lib. VI. de Civ. Dei cap. 38 : « Eo tempore multiplicandæ posteritatis causa multas uxores habere lex nulla prohibebat. » Denique lib. XXII. contra Faustum cap. 47 : « Peccata alia sunt contra naturam, alia contra morem, alia contra præceptum. Quæ cum ita sint, quid tandem criminis est, quod de pluribus uxoribus simul habitis objicitur sancto viro Jacob? Si naturam consulas, non lasciviendi, sed generandi causa illis mulieribus utebatur : si morem, illo tempore, et in illis locis hoc factitabatur : si præceptum, nulla lege prohibebatur. » Hæc ille.

Hæc tamen sententia, repugnat Innocentio III. cap. Gaudemus, de divort. ubi dicit nulli unquam fuisse licitum sine divina dispensatione, plures simul uxores habere : repugnat etiam Chrysostomo homil. 56. in cap. XXX. Geneseos, ubi dicit, consuetudinem plurium uxorum habendarum fuisse malam, et ideo a Christo abolitam ; sed Patribus antiquis fuisse licitam, quia a Deo permissam : repugnat quoque Ambrosio, qui ut supra vidimus, non potuit Abrahamum excusare ab adulterii crimine nisi ratione mysterii, nimirum, quia Deus dispensaverat in lege monogamiæ ab initio institutæ.

Præterea si solo jure evangelico positivo, non autem jure naturali prohibita esset polygamia, liceret hoc tempore infidelibus plures uxores habere : neque enim illi tenentur particularibus legibus Evangelii, antequam Christiani fiant. At post Christi adventum, et prædicationem, omnibus hominibus illicita est polygamia, ut ex eo patet ; quod si infidelis polygamus ad Baptismum veniat, cogitur dimittere uxores omnes, præter primam ; quia indicat Ecclesia solum conjugium cum prima verum esse Matrimonium, ut patet ex cap. Gaudemus de divort.

Nec responderi potest, ejusmodi infidelem cogi post Baptismum dimittere uxores præter unam, quia lex Christiana prohibet, ne quis habeat plures simul uxores, etsi id in gentilitate licitum fuerit. Nam lex Christiana prohibet etiam dirimi vera matrimonia : ac proinde si illa fuissent vera matrimonia, non dirimerentur ab Ecclesia, sed solum præciperetur ejusmodi homini, ne deinceps alias uxores duceret, nisi omnibus illis mortuis, quas ante duxisset : quemadmodum fieri videmus in matrimoniis contractis ab infidelibus, in gradibus ab Ecclesia prohibitis. Nam quia lex Ecclesiæ non obligat infideles, matrimonia censentur legitima, nec dirimuntur, cum illi veniunt ad fidem, etiamsi dirimerentur, si post Baptismum acceptum fierent ; quod totum ex eodem cap. Gaudemus, cognoscere licet.

Denique refellitur argumentis omnibus, quæ in quarta ratione facta sunt.

Neque Hieronymus, et Augustinus nobis adversantur : eorum enim sententiæ verissimæ sunt, posita dispensatione divina, quam nos cum Innocentio et Scholasticis ponimus. Ea enim dispensatione posita, non erat contra legem, imo erat secundum legem Mosis scriptam, matrimonium cum pluribus simul uxoribus : consuetudo quoque illius temporis erat inculpabilis, ut Augustinus dicit. Et denique eadem dispensatione vigente, non erat contra naturam, plures uxores ducere, sed tantum eas ducere lasciviendi causa ; et ideo recte dicit Augustinus, conjugia Patriarcharum non fuisse contra naturam, quia non fiebant lasciviendi, sed gignendi causa.

Est igitur tertia sententia Scholarum communis, patriarchis ex divina dispensatione licuisse plures uxores ducere. Sed quoniam de hac etiam re variæ sunt opiniones, et alii quidem volunt singulis Patribus peculiarem adfuisse divinam inspirationem, qua intelligerent licere sibi divina dispensatione pluribus uxoribus jungi, alii volunt satis fuisse, si primis Patriarchis divina inspiratione innotuerit ea dispensatio, et rursus alii hanc dispensationem tantum cum populo Dei, alii cum omnibus gentibus factam docent : exponam paucis propositionibus, quid mihi in hac re probabilius videatur.

Prima propositio : « Circa polygamiam tam uxoris cum multis viris, quam viri cum multis uxoribus, nullus homo dispensare potest, et maxime post Evangelium prædicatum. » Patet ; quia polygamia prohibita est primum jure divino naturali, et deinde jure divino Evangelico : non potest autem inferior dispensare in lege superioris proinde nec homo in lege Dei.

Secunda : « Potest Deus dispensare circa polygamiam unius viri cum pluribus uxoribus, non autem unius uxoris cum multis viris. » Ratio est, quia duo genera præceptorum ad jus naturæ pertinent. Quædam uni-

versalia, et communissima, quæ sunt veluti principia prima juris naturæ. Quædam alia, quæ ex primis tanquam conclusiones derivantur. Et quidem priora illa, continent ita universaliter regulam rectitudinis, ut in nullo casu mutatione ulla indigeant, et ideo sunt omnino indispensabilia; qualia sunt præcepta Decalogi. Posteriora autem continent quidem regulam rectitudinis : sed aliquando mutatis circumstantiis rerum, et personarum, utile est legem mutari; sed tamen etiam tunc mutari non potest nisi ab eo, qui illam posuit.

Jam igitur polygamia fœminæ unius cum multis viris pertinet ad prima illa principia juris naturæ, nec per ullam mutationem circumstantiarum potest fieri bona, quia repugnat, ut supra ostendimus, omnibus finibus matrimonii; ideo in illam nulla cadit dispensatio.

Dices, quid si sola esset una mulier inter homines, et ea esset nupta viro sterili : nonne oporteret cum ea dispensare, ut nuberet alteri viro, ne mundus interiret ?

Respondeo, non esse periculum ut talis casus accidat : Deo enim curæ est providentia generis humani. Alioqui etiam quærere possemus num deberet pater filiam uxorem ducere, aut filius matrem, si nulli alii inter homines superessent. Sed dato etiam illo casu, potius dispensandum cum ea esset, ut solveret vinculum cum priore marito, quam ut duos maritos haberet.

Porro polygamia unius viri cum multis uxoribus, ad posterius genus præceptorum pertinet : quia, ut diximus, non repugnat primario fini, sed secundario tantum; et fieri potest, ut aliquando utile sit ad consequendum primarium finem, contemnere secundarium : et idcirco in illam legem cadere potest dispensatio, sed Dei tantum, ut diximus, non hominum.

Tertia propositio : « Ut Deus dicatur dispensare circa polygamiam, non requiritur externa aliqua locutio, vel Scriptura, nec sufficit quod recta ratio dictet alicui illam esse licitam : sed requiritur peculiaris inspiratio Dei. »

Prima pars probatur, quia qualis est lex, talis etiam requiritur dispensatio. Lex autem prohibens polygamiam tempore patriarcharum, non erat scripta in ullo libro, sed solum impressa in mentibus : libros enim Scripturæ sacræ a Mose initium habuisse, certum est.

Secunda pars probatur, quia lex prohibens polygamiam, non erat solum naturalis, quia conformis rationi rectæ, sed quia Deus speciali inspiratione docuerat Adamum, quæ esset natura Matrimonii a se instituti, et proinde se velle ut monogamiam contineret. Nam secundaria ista præcepta juris naturæ, non habent vim coactivam, nisi specialiter a Deo, vel ab aliquo principe sanciantur; sed solum obligant quatenus recta ratio docet ita esse faciendum, vel non faciendum, ut S. Thomas docet in 4. sentent. dist. 33. quæst. 1. art. 1. ad 2. Sicut igitur speciali inspiratione sancita fuerat a Deo lex monogamiæ, ita speciali inspiratione opus erat in ejus dispensatione.

Quarta propositio : « Dispensatio circa polygamiam, indicata est a Deo primis aliquot Patribus; deinde illorum verbo, aut exemplo, ad cæteros pervenit. »

Probatur, quia jam tempore Abrahæ, et deinceps postea res erat omnibus nota, adeo, ut Sara Abrahamum induceret ad secundam uxorem ducendam. Neque enim credibile est, Saram fœminam sanctissimam hoc facturam fuisse, nisi id licitum esse scivisset : neque verisimile est, illi primum hoc a Deo indicatum. Pari ratione Laban obtulit Jacobo duas filias; et rursus illæ obtulerunt eidem duas alias uxores; neque ipse miratus est, aut dixit, non licere. Et denique Moses in Deuteronomio, tamquam de re nota, et passim licita loquitur, cum ait : *Si fuerint alicui duæ uxores, una dilecta, altera odiosa, etc.* (1), Deuteron. XXI; non igitur necesse erat, ut ad singulos fieret inspiratio divina, sed satis erat, si primis Patribus facta fuerit, et fortasse soli Noe facta fuit, et deinde ipse alios docuit.

Quinta propositio : « Probabile est dispensationem concessam omnibus Gentibus, non autem solis Hebræis. » Dico id esse probabile, quia non ignoro multos existimare, soli populo Dei id esse concessum, nimirum ad propagandam eam Gentem, unde Messias nasciturus erat.

Probatur primo ex Augustino, qui in lib. XVI. de Civit. Dei cap. 38. et lib. XXII. contra Faustum, cap. 47. scribit, in terris ubi Jacob uxores quatuor duxit, fuisse morem ducendi plures uxores, posteritatis causa, et cum mo-

(1) Deut. XXI, 15.

rem fuisse inculpabilem, quia eo tempore polygamiam lex nulla prohibebat. Quo loco Augustinus indicat, dispensationem fuisse generalem, tum quia absolute dicit, eo tempore nullam fuisse legem prohibentem polygamiam, quia nimirum lex naturalis propter generalem dispensationem nusquam obligabat, tum etiam, quia dicit in eo loco, et in aliis terris, ubi Jacob tunc erat, id fuisse licitum. Locus autem ille Gentilium erat, non Hebræorum : siquidem Laban, cujus filias Jacob accepit uxores, idololatra erat, ut patet Genes. 31. tum denique quia causa cur polygamia tunc esset licita, dicitur ab Augustino fuisse propagationis generis, seu sufficiendæ prolis : nec usquam dicit, quod sciam, propagandi populi Dei tantum.

Secundo probatur, quia Scriptura narrat, non solum Abraham et Jacob, et eorum posteros, sed etiam Esau, qui ad populum Dei non pertinebat, multas uxores duxisse. Genes. XXVI. et XXVIII. Neque dubium videtur, quin Esau ad imitationem Abrahæ id fecerit; neque Scriptura eum reprehendit. Ismaelitas quoque, qui usque ad hanc diem consuetudinem polygamiæ retinent, ab Abrahamo, aliisque Patribus eam accepisse credibile est : et cum Scriptura Gentiles non reprehendat, quod eo tempore plures uxores haberent, probabile est omnino generalem fuisse permissionem.

Sexta propositio : « Probabile est, dispensationem hanc ante Christi adventum cessasse ; sed si non ante cessaverit, certum est a Christo omnino esse sublatam, ita ut jam non solum Christianis, sed etiam aliis Gentibus omnibus polygamia prohibita sit. »

Quod a Christo sublata dispensatio sit, si qua tunc erat, satis probatum est in primo argumento capitis superioris. Quod autem probabile sit, antea per se cessasse, inde colligimus, quod jam antea cessaverat causa dispensationis : causa enim fuerat paucitas hominum. Nam quia post diluvium homines paucissimi erant, et non diu vivebant, ut ante diluvium, idcirco Deus ad faciliorem propagationem generis humani, indulsit polygamiam : sed antequam Christus veniret, jam plenissimus erat mundus hominibus ; quare cessaverat causa dispensationis.

Id quod homines etiam intellexisse videntur. Nam nec apud Judæos, nec apud Romanos erat in usu polygamia tempore Christi nisi forte apud paucissimos. Siquidem in Evangelio sive discipuli, sive Pharisæi, sive alii loquantur, semper de uxore in numero singulari loquuntur ; et quod est manifestum indicium hujus rei, Zacharias, pater Joannis, cum uxorem sterilem haberet, non tamen aliam uxorem accepit, sed cum illa una usque ad senectutem vixit, ut patet ex I. cap. Lucæ.

Unum adhuc solvi posset argumentum ex epistola Gregorii III. ad Bonifacium, ubi uxorem secundam concessisse videtur cuidam ob ægritudinem primæ. Sed de hac re disseruimus lib. IV. de Pontifice, cap. 12. Solutio communis est, illam primam non fuisse veram conjugem ob impedimentum perpetuum : atque id Gregorium declarasse.

CONTROVERSIA IV.

DE MATRIMONII FIRMITATE.

CAPUT XII.

Matrimonium infidelium solubile esse, etiam quoad vinculum.

Sequitur controversia quarta, quæ est de Matrimonii firmitate. Ubi est initio observandum, aliud judicium esse debere de conjugio fidelium, aliud de conjugio infidelium, et rursus aliud de conjugio fidelium rato, et non consummato et aliud de conjugio fidelium rato, et consummato : denique aliud de conjugio fidelium consummato quoad divortium, aliud quoad repudium. Ex quo quatuor quæstiones existunt de Matrimonii firmitate ; sed ultima est hujus loci maxime propria, et præterea gravis admodum, et difficilis : ideo priores tres breviter perstringemus.

Prima igitur quæstio de conjugio infidelium, brevissima erit. Conjugium enim infidelium solvi posse, etiam quoad vinculum, i alter conjugum convertatur ad fidem, et

alter nolit ei cohabitare sine injuria Creatoris: extra controversiam est, ex doctrina B. Pauli, I Corinth. VII. *Si infidelis discedit, discedat, etc.* (1). Et ex doctrina Ecclesiæ 38. quæst. 2. can. Si infidelis, et cap. Quanto, et cap. Gaudemus, de divort.

Neque obstat illud : *Quod Deus conjunxit, homo non separet*, Matth. XIX (2); neque illud : *Qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis etc.* ibidem; neque illud, quod propter hæresim non solvitur vinculum matrimonii, cum tamen hæresis species infidelitatis sit.

Nam ad primum responderi debet, hoc Matrimonium non dirimi ab homine, sed a Deo, cujus interpretem habemus Apostolum Paulum.

Ad secundum Cajetanus in comment. cap. 7. prioris ad Corinth. respondet, Christum dedisse libertatem solis viris, dimittendi, causa fornicationis, uxores ; non autem uxoribus dimittendi viros. Paulum autem locutum esse de causa, quæ sit communis viro et uxori, et hanc esse voluisse, conversionem alterius conjugis ab infidelitate.

Sed hæc solutio non videtur satisfacere argumento. Nam in primis (ut infra ostensuri sumus) Dominus loquitur de dimissione quoad thorum, non quoad vinculum : in illa autem re pares sunt vir et uxor : potest enim, et vir uxorem adulteram, et uxor virum adulterum relinquere.

Sed neque hæc loca recte conciliat Kemnitius, qui scribit in 2. par. Examin. pag. 1248, Christum loqui de eo, qui dimittit injuste, Paulum autem de eo qui injuste dimittitur. Nam ut Augustinus notat in lib. de adulterinis conjugiis, cap. 2. et 3. Paulus non tantum permittit conjugi deserto ab infideli, aliud Matrimonium inire, sed etiam permittit simpliciter, dimittere infidelem, etiamsi cohabitare velit : solum enim consulit, non autem præcipit, ut conjux fidelis non dimittat conjugem infidelem, si is velit cohabitare : et ideo si quis dimittat volentem cohabitare, non peccat contra ullum præceptum. Præterea, si infidelis non deserat fidelem, sed velit ei cohabitare cum injuria Creatoris, perpetuo scilicet persuadendo reditum ad infidelitatem, et Christum blasphemando, certe poterit a fideli dimitti, juxta illud : *Qui non odit patrem, et matrem, uxorem, filios etc. propter me*, Luc XIV. (3). Hæc igitur est Apostoli sententia : Si infidelis discedit, nimirum nolens cohabitare, aut nolens sine injuria Creatoris, discedat etc.

Dicendum est igitur cum Augustino, lib. I. de adulterinis conjugiis, cap. 1. et 2. Christum loqui de Matrimonio inter fideles, Paulum de Matrimonio contracto inter infideles, id quod Paulus ipse satis declarat. Nam cum dixisset : *Præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere,* subjungit : *Cæteris autem ego dico, non Dominus ; si quis habet uxorem infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam, etc.* (4). Ubi per cæteros, intelligit eos, qui Matrimonium ante fidem contraxerunt, de quibus Dominus nihil præceperat : de his ergo Paulus consilium dat, ut vir non dimittat uxorem infidelem, si ea velit cohabitare sine injuria Creatoris. Sed quia hoc est consilium, non præceptum, ideo licet etiam dimittere uxorem infidelem, et tunc maxime, si nolit cohabitare.

Ad tertium dicendum, magnum esse discrimen inter cōnjugia contracta in infidelitate, et conjugia contracta post Baptismum. Priora enim, et si rata sint et firma ex natura sua, tamen Sacramenta non sunt, et ideo deest illis potissima ratio insolubilitatis. At posteriora, sacramenta sunt, et proinde duplicem habent rationem insolubilitatis. Quod ergo Apostolus docuit de matrimoniis in infidelitate contractis, non debet extendi ad matrimonia contracta post Baptismum : et idcirco si alter conjugum convertatur ab hæresi, et alter nolit cohabitare sine injuria Creatoris, non solvitur matrimonium quoad vinculum, non quia hæresis non sit species infidelitatis, sed quia Matrimonium illud post Baptismum contractum fuerat, et ea de causa sacramentum erat : et similiter si alter conjugum Christianorum, fiat non tantum hæreticus, sed etiam apostata, ethnicus, atheus, tamen nunquam solvitur vinculum Matrimonii, quia Sacramentum est.

Et hinc solvitur etiam dubitatio, quæ nasci posset, cur videlicet si conjux fidelis nolit cohabitare cum conjuge etiam fideli, nisi cum injuria Creatoris, cum scilicet perpetuo ad malum sollicitando, cur, inquam, non possit Matrimonium solvi : causa enim jam reddita est, quod ejusmodi Matrimonium in Ecclesia contractum, Sacramentum sit.

(1) I Corin. VII, 5. — (2) Matth. XIX, 16. — (3) Luc. XIV, 26. — (4) I. Corin. VII, 10.

CAPUT XIII.

Matrimonium ratum, non consummatum, solvi etiam quoad vinculum, per ingressum in religionem.

Altera quæstio, de Matrimonio fidelium rato, non autem consummato, tractata est a nobis in II. lib. de Monachis, cap. 38. Itaque ad eam Lectorem remittendum putavimus.

CAPUT XIV.

Matrimonium consummatum solvi posse quoad thorum, et cohabitationem

Tertia quæstio est de solutione Matrimonii consummati quoad thorum, et cohabitationem, manente vinculo conjugali ; quæ solutio proprie dicitur divortium a Theologis : et distinguitur a repudio, quod est solutio etiam quoad vinculum. Quamvis jureconsulti paulo aliter accipiant istas voces : nam repudium vocant dimissionem tum sponsæ, tum etiam uxoris : divortium autem, dimissionem solius uxoris post Matrimonium, sive quoad thorum, sive quoad vinculum, ut patet ex l. inter stuprum, et l. inter divortium, ff. de verb. significat. unde tam in jure canonico, quam civili, in titulo de divortiis, agitur de solutione matrimonii, sive quoad thorum tantum, sive etiam quoad vinculum.

Sed quidquid sit de vocibus, Lutherus in libro de captivit. Babylon. cap. de Matrimonio, Philippus in locis Theologicis tit. de conjugio, Kemnitius in 2. par. Exam. Concilii, Tridentini, et alii passim, non agnoscunt divortium manente vinculo conjugali. Kemnitius autem non solum negat, ullum esse licitum divortium ejusmodi, sed etiam Ecclesiam reprehendit, quod pluribus de causis, et non sola causa fornicationis, divortium quoad thorum concedat.

At nihilominus sententia Theologorum, et Ecclesiæ totius est, posse matrimonium consummatum inter fideles solvi quoad thorum et cohabitationem, duabus de causis.

Primo ex consensu, propter majorem, atque altiorem statum acquirendum, ut si uterque conjugum continentiam perpetuam voveat, et ad religionem transeat; cujus rei plurima exempla Sanctorum exstant, ut in disputatione de votis ostendimus, et habemus testimonium Christi Matth. XIX. *Omnis qui reliquerit domum, vel agrum, vel uxorem etc.* (1). ubi loquitur de dimissione uxoris, ut Apostoli fecerant, nimirum causa sequendi ipsum.

Secundo sine consensu, ob crimen, idque triplex. Primum est, adulterium alterius conjugis, de quo Matth. V. Deinde si alter conjugum a fide Catholica recedat, et de hoc habemus Apostolicum præceptum, ad Tit. III. : *Hæreticum hominem post unam, et secundam correctionem devita* (2), ubi Apostolus de omnibus generatim loquitur, neque conjuges, aut parentes excipit. Et de his etiam intelliguntur verba Domini Luc. XIV : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, etc.* (3). Deinde si alter conjugum impellat alterum ad peccatum, ita ut non possit alter cum eo cohabitare sine periculo Deum offendendi ; et de hoc loquitur Dominus cum ait : *Si oculus tuus scandalizat te, erue eum*, Matth. XVIII (4). In quem locum scribens Hieronymus, docet sententiam Domini esse, ut si ii, qui nobis conjuncti sunt, et cari instar oculorum, ut parentes, filii, uxor, causa sint ruinarum, ab iis recedamus.

Atque hæc omnia habentur in decretis Ecclesiæ in titulo de divortiis, et nuper Concilium Tridentinum contra Lutheranos id ipsum his verbis confirmavit, sess. 24. can. 8 : « Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum, si quoad cohabitationem ad certum, incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit. »

Sunt autem antequam ad objectiones adversarii respondeamus, observanda tria. Primum est, libertatem divortium faciendi ob crimen, parem esse viro, et uxori : licet enim Dominus Matth. XIX. de viro tantum loquatur, quia ordinarie viri uxores dimittunt, raro autem ab uxoribus dimittuntur viri ; tamen quod Dominus de viris dixit, etiam ad fœminas pertinet. Nam Apostolus I Cor. VII. utrumque dixit : *Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere, et*

(1) Matth. XIX, 29. — (2) Tit. III. 10. — (3) Luc. XIV, 26. — (4) Matth. XVIII, 9.

vir uxorem non dimittat (1); nimirum sine licita causa. Et idem docent Concilium Milevit. can. 17. Innocentius I. in epist. 3. cap. 4. Hieron. in epist. ad Oceanum de obitu Fabiolæ, et Augustinus lib. de adulterinis conjugiis 2. cap. 8.

Secundum est, divortium quoad thorum tantum, propria auctoritate posse fieri, modo vere noverit conjux conjugis adulterium. At vero divortium quoad cohabitationem, quia res est publica, et quæ scandalizare potest cæteros, non posse fieri, nisi Ecclesiæ judicio, ut habemus cap. Porro, de divortiis.

Tertium est, divortium in causa fornicationis quatuor de causis posse fieri illicitum. Primo si fornicatio fuerit sine crimine, et proinde non fuerit nisi materialis, ut si mulier vim passa fuerit, aut ex ignorantia cum eo rem habuerit, quem virum suum esse credebat, cum tamen esset alienus. Secundo si uterque conjux eodem crimine teneatur. Tertio si post cognitum adulterium conjugis, cum eo rem habuerit. Quarto si auctor fuit conjugi, ut fornicaretur. Vide Sotum in 4. dist. 36. quæst. unica, art. 1.

Sed Kemnitii objecta diluenda sunt, quæ adversus hunc Canonem proposuit in 2. par. Exam. 1268. et sequentibus. Prima objectio: « Definitio illa divortii, quod sit separatio matrimonii quoad thorum, manente vinculo conjugali, nova est, et ex verbis Pauli male intellectis, perperam fabricata : nam ex illis verbis deducta est : præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere, quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Sed Apostolus hoc loco non loquitur de justo divortio, quod fieri potest in causa fornicationis : non enim præciperet uxorem a viro non discedere, si de divortio justo loqueretur. Agit igitur de dissidiis quibusdam levibus, quæ interdum inter conjuges oriuntur, et proinde de illicito divortio, quo a se invicem discedunt, sed paulo post reconciliantur. Quare perperam ex hoc loco Catholici divortium deduxerunt, quod manente vinculo in Ecclesia licite fiat. »

Respondeo : Catholici ex hoc loco verissime divortium justum et licitum, manente tamen vinculo didicerunt, quamvis non ex hoc loco solum, sed etiam ex multis aliis, ut supra ostendimus. Nam ut sanctus Augustinus, lib. I. de adulterinis conjugiis, cap. 1. 2. 3. et 4. recte vidit, et monuit, non loquitur B. Paulus de eadem discessione, cum ait : *Præcipio uxorem a viro non discedere.* Et cum ait : *Quod si discesserit, manere innuptam.* Nam in priore loco agit de injusta discessione, in posteriore de justa. Si enim Apostolus ageret de separatione illicita ob leves causas, cum ait, *Quod si discesserit etc.* non daret conjugibus optionem, ut post separationem, aut innuptæ manerent, aut viris suis reconciliarentur, sed simpliciter præciperet, ut viris reconciliarentur. Si enim Dominus uxorem a viro discedere prohibuit, nimirum sine justa causa, ut ipse, Apostolus testatur, quomodo fieri potest, ut idem Apostolus ibidem permittat, contra Domini præceptum, uxorem a vero sine justa causa separatam manere? Quare hic erit sensus Apostoli : præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere, nimirum sine justa causa; quod si discesserit, causa nimirum justa inventa, manere innuptam etc. Errant igitur manifeste Erasmus, Kemnitius, Calvinus, Beza et omnes alii, qui hunc locum exponunt de injusta discessione; et justum divortium ex hoc loco colligi posse negant.

Secunda objectio : « Christus Matth. V. et XIX. dimissionem conjugis nisi propter causam fornicationis pronuntiat esse illicitam, et illegitimam. Contra hanc Christi sententiam, Pontificii decernunt præter fornicationem, multas alias esse causas, propter quas licita, et legitima conjugum separatio fieri possit. »

Respondeo : constat ex Evangelio, alias esse causas, præter fornicationem carnalem, cur conjugium separari possit quoad thorum, ut supra ostendimus ex variis locis : sed ille in primis est insignis, qui habetur Matth. XIX. Nam ubi Dominus jusserat, non dimitti uxorem, nisi ob fornicationem; in eodem capite, promisit centuplum in hoc sæculo, et vitam æternam in futuro iis, qui uxores dimiserint propter Evangelicam perfectionem. Quare ne ipsum Evangelium secum pugnet, adhibenda est explicatio, et limitatio aliqua.

Præterea ex Apostolo I Cor. VII. didicimus, posse infidelem conjugem a fideli dimitti, etiamsi fornicatio non intercesserit : non igitur verba Domini universaliter, et sine limitatione accipienda sunt.

Ut igitur Domini sententiam exponamus,

(1) I Corinth. VII, 10.

primo limitanda est ad Matrimonia contracta inter fideles, ut detur locus Apostolo permittenti solutionem conjugii contracti inter infideles. Secundo sententia Domini intelligenda est de dimissione ratione criminis non ratione majoris perfectionis adipiscendæ. Nam ratio cur Dominus prohibet conjugem dimitti, est quia qui injuste dimittit, est alteri conjugi causa mœchandi. At qui dimittit causa majoris perfectionis , non est causa mœchandi, quia vel Matrimonium est consummatum, et tunc non potest fieri talis separatio, nisi ex consensu libero utriusque partis, vel est ratum tantum, et tunc fit separatio quoad vinculum, et ideo potest conjux relicta alteri nubere : quare nullum est adulterii periculum.

Cur autem dimissionem ob crimen Dominus dixerit non posse fieri, nisi causa fornicationis, cum tamen possit fieri etiam ob alia crimina, S. Augustinus lib. I. de serm. Domini in monte, cap. 26. 27. et 28. dicit rationem esse, quia nomine fornicationis intelligi possunt omnia crimina. Nam etiam idololatria, et omnis superstitio, est fornicatio quædam spiritualis cum falsis diis : et rursus secundum Apostolum, avaritia est idolorum servitus ; et sicut avaritia est idolorum servitus, et proinde fornicatio quædam, ita etiam omnis alia prava cupiditas est quædam fornicatio.

Sed hæc disputatio Augustini, ipsi etiam Augustino suspecta fuit : nam ad litteram non est dubium quin Dominus loquatur de sola fornicatione carnali. Et præterea falsum est, ob quodlibet crimen posse dirimi Matrimonia, etiam quoad thorum : solum enim, ut supra ostendimus, dirimuntur ab Ecclesia ob crimina, quæ vergunt in detrimentum alterius conjugis. Quare idem Augustinus lib. I. retract. cap. 19. non vult nos hanc suam sententiam absolute sequi.

Dicendum est igitur, Dominum ob duas causas excepisse solam fornicationem. Prima causa est, quia sola fornicatio est propria ratio solutionis matrimonii ; cæteræ autem communes sunt matrimonio cum aliis omnibus confœderationibus : nam propter hæresim, vel inductionem ad peccandum, non solum separari debet conjux a conjuge, sed etiam filius a patre, frater a fratre, servus a Domino etc. Quocirca Dominus istas causas non exclusit, quas sciebat esse communes, sed exclusit eas omnes, ob quas cæteræ confederationes non dirimuntur , excepta fornicatione. Ratio autem hujus est, quia sola fornicatio directe opponitur fidei conjugali, et substantiæ ipsius matrimonii, cætera autem crimina per accidens se habent ad matrimonium.

Secunda causa est, quia Dominus loquebatur de dimissione non ad certum tempus, sed perpetua : nam de hac loquebantur, qui eum interrogaverant. Porro causa perpetui divortii nulla est, nisi fornicatio : propter fornicationem enim conjugis, etiamsi tantum semel ea perpetretur, et mox qui peccaverat, resipiscat, liberatur alter conjux a debito reddendo per omnem vitam. At propter alia crimina non liberatur, nisi pro eo tempore, quo durant ea crimina : si enim conjux, qui conjugem ad peccandum inducebat, resipiscat, et serio convertatur, tenetur conjux eum recipere, eique affectu maritali cohabitare, quia ista crimina, ut diximus, per accidens opponuntur Matrimonio, ac fornicatio per se opponitur ; et ideo statim, atque conjux fornicando frangit conjugi datam fidem, quia non stat promissis, cadit a jure conjugii, nec habet amplius in conjugem ullum jus.

Tertia objectio : « Separationem , quæ I Cor. VII. extra causam fornicationis describitur, Paulus nec suadet, nec decernit, sed docet eam pugnare cum præcepto Domini, qui præcepit non discedere : quando vero conjuges contra illam Apostoli doctrinam privata contumacia se separant, tunc Paulus suadet reconciliationem, aut si hoc nolint, pronuntiat ipsos debere sine conjugio manere. Sed octavus hic canon dicit, ipsam Ecclesiam ob multas causas, præter fornicationem, decernere posse separationem. » Hæc Kemnitius ; volui enim ejus verba ponere, ne queratur objectionem suam non esse fideliter recitatam.

Respondeo : tunc soluta est hæc objectio, cum ad primam respondimus : falso enim Kemnitius assumit, illa verba Pauli : « *Si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari*, esse accipienda de illicita discessione, ut ibi ex Augustino invictissima demonstratione docuimus. Itaque falso dicit Kemnitius, describi I. Corinth. VII. separationem extra causam fornicationis, et eam a Paulo improbari. Sed etiamsi hoc esset verum, exponeremus Pauli sententiam, ut jam jam Domini sententiam exposuimus.

Quarta objectio : « Christus Matth. V. ideo prohibet uxorem dimitti extra causam

fornicationis, quia ejusmodi dimissio objicit periculis ustionis, fornicationis, et adulterii. Sed de his periculis Pontificii non sunt solliciti; libere enim decernunt separationem ad certum, incertumve tempus. »

Respondeo : quando justa est dimissio : periculum fornicationis, cui objicitur dimissus, non imputatur dimittenti, qui utitur jure suo, sed ei, qui dedit causam cur dimitteretur. Nam certe qui dimittit uxorem causa fornicationis, quia juste dimittit, non dicitur objicere uxorem periculo fornicationis, etiamsi illa sic dimissa meretriciam artem exercere incipiat. Justam autem esse dimissionem, quam Ecclesia decernit, supra probavimus, quia est conformis Evangelio, et rectæ rationi. Nam cum duo immineant pericula, unum conjugi innocenti, si sinatur habitare cum conjuge hæretico, aut impellente ad flagitia, periculum videlicet in hæresim, aut in flagitia labendi, alterum conjugi nocenti, si separetur, periculum scilicet fornicandi : Ecclesia recto judicio censet potius consulendum innocenti, quam nocenti, et ideo matrimonia illa dirimit quoad cohabitationem. Quare Pontificii non ideo separationem decernunt, quod de periculis fornicationis et adulterii non sint solliciti, sed quod magis solliciti sint de periculis aliis gravioribus.

Quinta objectio : « Contendunt tale debere esse divortium, in quo vinculum matrimonii salvum maneat. Atqui sic Pontificia illa separatione vinculum conjugii multis et variis modis solvitur. Nam quid sit vinculum matrimonii, docent hæ sententiæ : Et adhærebit uxori suæ; Faciamus ei adjutorium, quod sit coram ipso; Mulier non habet potestatem corporis sui, sed vir; Iterum convenite, ne tentet vos Satan; Non sunt duo, sed una caro; et ipsum Matrimonium definitur individua vitæ consuetudine. At hæc omnia vincula solvit divortium quoad thorum, et cohabitationem; ergo homines separant, quod Deus conjunxit. »

Respondeo : tota objectio nititur falsa vinculi conjugalis explicatione. Vinculum enim conjugale dicitur mutua quædam obligatio, quia vir ita efficitur maritus unius fœminæ, ut non possit esse alterius, illa vivente; et fœmina ita efficitur uxor unius viri, ut non possit esse alterius, illo vivente : sic enim explicat Apostolus Roman. VII. et I Corint. VII. Cohabitatio autem, et societas lecti, ac mensæ, de quo loquuntur Scripturæ allegatæ a Kemnitio, non vinculum ipsum efficiunt, aut sunt, sed ex illo consequuntur : alioqui quotiescumque vir, et uxor, etiam justa de causa, in diversas regiones abirent, atque inter se distarent, conjugii vinculum solveretur; quod sane absurdissimum est. Sicut igitur vir, et uxor, vinculum matrimonii retinent, quando unus in Oriente, altera in Occidente degit, quia non potest vir alteri fœminæ, neque uxor alteri viro sine adulterio jungi, cum adhuc sint veri conjuges, licet non cohabitent, neque sibi invicem adhæreant : ita etiam vinculum conjugii retinent vir et uxor, per divortium separati, quia adhuc ille hujus solius fœminæ vir, et illa hujus solius viri uxor est.

Illa autem verba : *Quod Deus conjunxit, homo non separet*, de vero vinculo intelligenda sunt, non de cohabitatione, aut lecti communione, nisi velimus conjuges ipsos toties solvere quod Deus conjunxit, quoties a se invicem absunt.

CAPUT XV.

An matrimonium fidelium consummatum, solubile sit quoad vinculum, variæ sententiæ afferuntur.

Perventum est tandem ad quartam et ultimam quæstionem de solutionem matrimonii consummati, quoad vinculum : in qua quæstione multos habemus adversarios, Græcos, Latinos, Hæreticos, et Catholicos.

Sentiunt enim, in causa fornicationis posse conjugem innocentem non solum separari quoad thorum, sed etiam quoad vinculum, a conjuge, et aliud Matrimonium inire, in primis Græci, qui se jam dudum a Romana Ecclesia separaverunt. Id enim inter eorum errores numerat Guido Carmelita, in sua summa de hæreticis; et in Concilio Florentino sessione ult. Pontifex ipse Eugenius Græcis dixit, eos graviter a Latinis accusari, quod Matrimonia dissolverent : neque illi negare ausi sunt, sed rationes suas se habere responderunt. Denique notum est, hoc tempore Græcos re ipsa Matrimonia dissolvere, et conjugibus alia Matrimonia ineundi potestatem facere in causa adulterii.

Ex Latinis Lutherani omnes, et Calvinistæ, atque Anabaptistæ in eodem errore versantur : sed alii magis, alii minus errant.

Lutherus in libro de captivitate Babylonica, cap. de Matrimonio, nihil statuere audet : tamen cupit vehementer definiri non solum in causa fornicationis, sed etiam quando alter conjux recedit in aliam regionem post decennium, aut nunquam reversurus, licitum esse aliud matrimonium contrahere. Ubi obiter annotanda est Lutheri contradictio in eadem pagina. Nam scribit Papam errare, cum divortium concedit extra causam fornicationis, quam solam Dominus excepit, et statim adjungit, optare se ut definiatur, licere divortium facere ob absentiam diuturnam alterius conjugis. Si enim error est, divortium facere ob aliam causam, quam fornicationis, errorem igitur definiri cupit Lutherus, cum ob absentiam conjugis divortium esse licitum definiri cupit.

Addit autem, se nolle quidquam definiri sola Papæ, et Episcoporum auctoritate ; sed si duo eruditi, et boni viri in nomine Christi consentirent, et in spiritu Christi pronuntiarent, eorum judicium se Conciliis prælaturum : quæ sane mera fatuitas est. Nam unde sciemus, duos illos homines in nomine Christi magis consensisse, et in Spiritu sancto pronuntiasse, quam tot Episcopos, qui ex diversis provinciis unum in locum legitime conveniunt ad fidem Christianam explicandam? Certe his mille, et quingentis annis, nunquam Ecclesia duorum quorumlibet hominum judicia Episcoporum Conciliis anteposuit.

Idem Lutherus post annos tres, anno videlicet 1523. doctior factus (nam priorem librum anno 1520. ediderat) scripsit librum in caput VII. prioris ad Corinth. ubi multas ob causas Matrimonium solvi, et aliud iniri posse censet : ut, si non modo ethnicus Christianam, sed etiam falsus Christianus Christianam conjugem deserat, vel si conjux conjugem ad furtum aut aliud peccatum inducat, vel si ob frequentes rixas molesta sit cohabitatio cum priore conjuge, vel si diu absit alter conjux. In libro quoque de causis Matrimonialibus, edito anno 1530, si pauper cum divite matrimonium contrahat, et consummet, ac deinde pauper divitem conjugem retinere non possit, quod amici, vel affines divitis impediant, judicat Lutherus posse pauperem ad aliud matrimonium se transferre.

Martinus Bucerus in cap. XIX. Matth. Lutherum ipsum impudentia superat. Contendit enim matrimonium solvi posse, et aliud iniri, quoties uxor non se commodam viro, aut vir non se commodum uxori præbet : quacumque videlicet de causa sibi invicem conjuges displiceant. Ex quo recte colligit Tapperus in explicatione art. 18. Lovan. facilius dissolvi Matrimonia auctore Bucero, quam civiles contractus ; neque enim contractus civiles ob solam malitiam contrahentium unquam dirimuntur.

Philippus Melanchthon in locis Theologicis, titulo de Conjugio, in duobus tantum casibus permittit aliud matrimonium iniri, nimirum si alter conjugum fornicetur ; vel si injuste conjugem deserat, vult parti innocenti licere aliud conjugium celebrare. Tamen in annot. ad cap. V. Matth. idem Melanchthon non solum parti innocenti, sed etiam nocenti aliud matrimonium concedit, quia (ut ipse dicit) non est ulli imponenda pœna, quam ferre non possit.

Joannes Brentius in Confess. Wirtembergensi, cap. de Conjugio, in fine illius cap., sperare se dicit, pios Episcopos, et principes concessuros jus contrahendi aliud matrimonium iis, qui ob adulterium alterius conjugis justo divortio separati sunt.

Joannes Calvinus lib. IV. Instit. cap. 19. §. ult. tyrannicam legem vocat, quæ non permittit aliud conjugium ei, qui ab adultera conjuge divortium fecit : et in cap. XIX. Matt. vult quidem vinculum Matrimonii dirimi in causa adulterii, sed non admittit alias causas, nisi desertionem fidelis a conjuge infideli.

Martinus Kemnitius in 2. par. Examin. pag. 1249. Calvinum apertissime sequitur. Nam duos tantum casus esse voluit, in quo liceret aliud Matrimonium inire, nimirum adulterium alterius conjugis, et desertionem infidelis, ubi per infidelem non intelligit quemlibet injustum desertorem, ut Lutherus, et Philippus intelligebant, sed solum eum qui Christianus non est, sed gentilis ; de quo casu nulla est quæstio, ut supra vidimus. Deinde in sequenti pag. 1250. explicat se tantum loqui de parte innocente, cum aliud matrimonium ob adulterium concedit. Quare neque Philippus cum Luthero, neque Kemnitius cum Philippo, aut Luthero in sententia convenit.

Eamdem sententiam secutus est Erasmus, qui in annotat. ad 7. cap. prioris ad Corinth. fusissime probare conatur, propter fornicationem licere conjugi innocenti ad alias nuptias transire. Edidit autem Erasmus primum has annotationes anno 1515. biennio scilicet

antequam Lutheri factio exoriretur : ex quo intelligimus, non Erasmum a Luthero, sed Lutherum potius ab Erasmo hunc errorem hausisse.

Ex Catholicis duo sunt, qui eodem errore tenentur. Cajetanus in Commentar. ad. cap. XIX. Matth., timide tamen, et breviter rem attingens : et Ambrosius Catharinus, qui lib. V. annotat. in Commentaria Cajetani, in fine, disputat quæstionem istam, ac tandem concludit, ex Evangelio, et Apostolo non posse colligi, non licere in causa fornicationis aliud matrimonium inire, id tamen variis canonibus esse prohibitum, et ideo non debere fieri nisi ex Ecclesiæ auctoritate.

Porro tres isti, Erasmus, Cajetanus, Catharinus in hoc multum ab hæreticis supra nominatis distant, quod se Ecclesiæ judicio disertis verbis subjiciunt. Et quia Ecclesia sententiam suam jam apertissime protulit, ut patet ex can. 6. et 7. sess. 24. Tridentini Concilii, ubi anathema dicitur iis, qui sentiunt Matrimonium quoad vinculum ulla de causa solvi posse, ideo isti quoque, ac præsertim duo posteriores, a reliquorum omnium Theologorum Catholicorum communissima sententia separandi minime esse videntur.

CAPUT XVI.

Matrimonium insolubile esse quod vinculum, probatur ex verbo Dei, traditione, et ratione.

Probandum igitur jam nobis est, matrimonii inter fideles contracti, et consummati vinculum adeo esse insolubile, ut neque causa fornicationis dirimi possit; et ideo vivente priore conjuge nunquam esse licitum ad alias nuptias aspirare.

Primus locus sit ille, qui est apud Matth. cap. V : *Omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari, et qui dimissam duxerit, adulterat* (1). Verba illa : *Et qui dimissam duxerit, adulterat,* vel universe accipienda sunt, vel cum exceptione, nisi ob fornicationem. Si universe, ergo qui dimissam duxerit, etiam ob fornicationem, mœchatur; ergo non fuerat dimissa quoad vinculum, sed solum quoad thorum : non enim mœcharetur qui illam ducit, nisi adhuc esset priori viro alligata. Si cum exceptione, ergo qui fornicariam a viro dimissam duxerit, non mœchatur. Ergo melior est conditio fornicariæ, quam innocentis, et castæ ; nam fornicaria libera est, et nubere potest, innocens autem injuste dimissa, nec priorem virum habere potest, nec alteri nubere. Atqui hoc absurdissimum est, ut lex Christi justissima dimissam juste meliori loco esse velit, quam dimissam injuste.

Respondent aliqui, sententiam illam esse generalem, sed fornicariam non posse nubere alteri, non quod non sit diremptum vinculum matrimonii, sed quia in pœnam peccati lex prohibet illam nubere.

Sed hæc solutio nulla est. Si enim prohiberetur nubere in pœnam peccati, sed vere tamen libera esset, ac soluta vinculis prioris conjugii, peccaret quidem nubendo, et forte Matrimonium esset irritum, sed non mœcharetur neque ipsa, neque qui eam duceret : non enim est adulterium, nisi cum conjuge alterius. Dominus autem disertis verbis pronuntiat : *Et qui dimissam duxerit, adulterat.*

Secundus locus est apud Marcum, cap. X : *Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam : et si uxor dimiserit virum suum, et alii nupserit, mœchatur* (2). Et similia habentur Luc. XVI : *Omnis qui dimittit uxorem suam, et alteram ducit, mœchatur, et qui dimissam a viro ducit, mœchatur* (3). Hæc verba universaliter docent nunquam ita dissolvi Matrimonium inter fideles contractum, et consummatum, ut liceat ad alias nuptias transire.

Respondent adversarii, loca ista debere exponi ex cap. XIX. Matth. ubi habetur exceptio fornicationis. Nam nisi in verbis Marci, et Lucæ, subintelligamus, excepta causa fornicationis, pugnabunt Marcus, et Lucas cum Matthæo ; ista enim contradicentia sunt : *Omnis qui dimiserit, etc., mœchatur*, et, Non omnis qui dimiserit, etc. mœchatur. Ista autem posterior sententia ex Matthæo colligitur ; idem enim est dicere : *Omnis qui dimiserit, excepta fornicationis causa*, et, Non omnis qui dimiserit : prior vero propositio apud Marcum, et Lucam habetur, nisi subintelligatur eadem exceptio.

At contra. Nam ut supra diximus in quæstione de polygamia, omittunt quidem interdum aliquid, aut addunt, quod alii Evangelistæ non omiserunt, aut non addiderunt, sed

(1) Matth. V, 32. — (2) Marc. X, 11. — (3) Luc. XVI, 18.

nunquam ita omittunt, ut sententia reddatur falsa; nam alioqui Evangelistæ homines decepissent, quibus Evangelia sua tradiderunt, nulla mentione facta aliorum Evangelistarum.

Certo, quando Marcus Romæ scripsit Evangelium ex prædicatione Petri acceptum, non remisit Romanos ad Evangelium Matthæi tanquam ad commentarium : imo si tunc Romæ Matthæi Evangelium in manibus fidelium fuisse, credibile est Marcum scripturum non fuisse. Non enim scripsit Marcus, ut Matthæo aliquid adderet, quod postea fecit Joannes, sed tantum ut haberent Romani scriptum, memoriæ causa, quod sola voce B. Petrus Apostolus illis tradiderat : hanc enim causam referunt Irenæus lib. III. cap. 1. Eusebius lib. II. histor. cap. 15. et Hieronymus in lib. de viris illustribus in Marco.

Atque idem dici potest de Luca, qui Evangelium scripsit his Gentibus, quibus prædicaverat Paulus, et ad quos nondum pervenerant Matthæi, et Marci volumina; sed tantum falsa quædam scripta Pseudoevangelistarum, ut ipse breviter indicat in principio Evangelii, et clarius colligitur ex Ambrosio in commentar. I. cap. Lucæ, et ex Eusebio lib. III. histor. cap. 24. et Hieronymus in libro de viris illustribus in Luca. Oportet igitur vera esse absolute, quæ Marcus et Lucas dicunt, neque pendere a verbis Matthæi, nisi velimus deceptos fuisse eos, qui sine Matthæo, Marcum aut Lucam legebant.

Sed objicies, quia S. Augustinus lib. I. de adulterinis conjug. cap. 11. dicit locum Matthæi esse obscurum, et esse ambigendum de eo, donec veniamus ad alios Evangelistas.

At Augustinus non dicit ambigendum de eo quod Matthæus dicit, sed de eo quod non dicit. Matthæus enim dicit eum mœchari, qui extra causam fornicationis uxore dimissa, aliam ducit : et hoc est simpliciter verum. Sed non dicit, an hic tantum sit mœchus, an etiam is, qui dimissa uxore ob fornicationem, aliam ducit : id quod alii Evangelistæ dixerunt apertissime. Adversarii autem nostri volunt nos ambigere de eo, quod Marcus et Lucas dicunt, an sit accipiendum ut sonat, non de eo quod non dicunt. Quare idem S. Augustinus lib. I. de adulterinis conjugiis, cap. 9. graviter invehitur in eos, qui horum Evangelistarum verba non accipiunt universaliter, ut sonant : « Qui sumus, inquit, nos, ut dicamus, est qui mœchatur, uxore dimissa, alteram ducens, et est qui hoc faciens non mœchatur, cum Evangelium dicat, omnem mœchari qui hoc facit. »

Ad objectionem autem illam respondemus, non esse repugnantiam inter Evangelistas; illa enim propositio : Non omnis qui dimittit uxorem, et aliam ducit, mœchatur, non invenitur apud Matthæum, ut adversarii existimant. Illa enim sunt verba Matthæi : *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur*; ex quibus non debet inferri, ergo non omnis, qui dimiserit uxorem, et aliam duxerit, mœchatur.

Cur autem id non debeat inferri, cum plane sequi videatur, multæ causæ reddi solent. Durandus in 4. dist. 35. quæst. 2. ad ultimum, dicit, Christum loqui apud Matthæum præsupposita lege veteri, quæ jubebat adulteras occidi ; hac enim lege servata, licebat in causa fornicationis uxorem dimittere, et aliam ducere, quia nimirum propter adulteræ supplicium extremum, dirimebatur vinculum conjugii.

Non probatur mihi hæc solutio. Primo, quia Dominus non tradidit legem solis Judæis, sed etiam Christianis : non jubet lex Evangelica adulteros occidere, imo Joan. VIII. Dominus adulteram liberavit a morte. Nec ignorabat Christus, in Ecclesia sua varias fuisse futuras leges principum, quibus interdum occiderentur, interdum non occiderentur adulteri ; quare non est credibile, Christum esse locutum præsupposita lege de occidendis adulteris.

Præterea, si ita esset, Christi sententia esset valde imperfecta. Nam potuit multis modis impediri, mors adulteræ, aut quia fugeret in aliam regionem, aut quia non posset probari testibus duobus adulterium, etiamsi viro exploratum esset ; quid ergo tunc fieret secundum Christi doctrinam ?

Adde, quod tradere uxorem lapidandam, non est proprie illam dimittere, et ducere aliam : non enim dimittitur qui occiditur, neque dicitur alia duci priore dimissa, quando prior non vivit.

Denique non poterat esse quæstio, an liceret uxore lapidata ob adulterium, aliam ducere : non igitur oportebat magis excipere causam fornicationis, quam causam mortis.

Hac ergo solutione omissa, aliqui dicunt verbum *Mœchatur*, referendum esse divisim ad utramque partem sententiæ, hoc modo:

Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, mœchatur, et qui aliam duxerit, mœchatur : bis enim mœchatur, qui uxorem ducit priore dimissa, extra casum fornicationis, semel quidem, adulterio uxoris, cujus ipse causa fuit per injustam dimissionem ; et semel, adulterio proprio, per novæ uxoris vivente priore conjunctionem. Et hanc solutionem indicat breviter Theophylactus in cap. XIX. Matthæi, ubi dicit sententiam hujus loci esse quod qui dimittit uxorem extra causam fornicationis, mœchatur, id est, auctor est illi ut mœchetur. Et idem ante docuerat Augustinus lib. contra Adimantum cap. 3. ubi sic enarrat locum istum Matth. XIX : *Quicumque dimiserit uxorem, nisi ob fornicationem, facit eam mœchari et qui aliam duxerit, mœchatur* (1). Estque hæc solutio valde conformis ejus em Matthæi verbis cap. V. ubi ait : *Quincumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, facit eam mœchari* (2). Videtur igitur Matth. XIX. ad eamdem sententiam : *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem* (3), referendum esse, verbum, *Mœchatur*, in illo sensu, id est, facit eam mœchari.

Alii dicunt, nec minus probabiliter, illud : *Nisi ob fornicationem*, non pertinere nisi ad dimissionem, cum qua immediate conjungitur, et esse per parenthesim pronuntiandum, et aliquid subintelligendum, hoc modo : Quicumque dimiserit uxorem (quod non licet, nisi ob fornicationem) et aliam duxerit, mœchatur. Et certe non sine causa Dominus non adjecit illam exceptionem post illa verba : *Et aliam duxerit*, sed immediate post illa : *Quicumque dimiserit*, et similiter non temere Dominus tum Matth. V. tum Matth. XIX. cum adjunxit : *Et qui dimissam duxerit, mœchatur*, non addidit : *Nisi ob fornicationem*, ut nimirum indicaret, causam fornicationis solam dimissionem licitam facere, non autem novi conjugii celebrationem. Hæc mihi videtur S. Thomas sententia in 4. dist. 35 quæst. unica art. 5. ad ultim. et eamdem obscure subindicat Hieron. in Comment. hujus loci.

Sunt et aliæ explicationes minus probabiles, quas Abulensis, Alphonsus de Castro, et alii excogitarunt. Sed optima est S. Augustini lib. I. de adulterinis conjugiis, cap. 9. ubi docet Matthæum, vel potius Dominum apud Matthæum, accepisse illud : *Nisi ob fornicationem*, negative, non exceptive ; ut sensus sit : Quicumque dimiserit uxorem, nisi ob fornicationem, id est, extra causam fornicationis, et aliam duxerit, mœchatur. Ex quo affirmatur quidem adulterium ejus, qui uxore dimissa extra causam fornicationis aliam duxerit, sed nihil dicitur de eo, qui duxerit aliam priore dimissa ob fornicationem.

At contra instant adversarii, et maxime Cajetanus, et Catharinus. Si ista est sententia, Domini, ergo frustra, et supervacanee additur illud : *Nisi ob fornicationem ;* poterat enim Dominus generatim, et facilius dicere : Omnis qui dimiserit uxorem, et aliam duxerit, mœchatur.

Respondeo : imo divina prudentia Dominus ita locutus est ; id enim postulabant locus et tempus. Nam Dominus in eo loco respondebat Pharisæis, qui venerant parati, ut eum tentarent, et in sermone caperent ; et quia jam audierant, eum in monte quædam disseruisse contra libellum repudii a Mose in lege concessum, et consequenter etiam contra polygamiam, interrogaverunt eum, an liceret uxorem dimittere quacumque ex causa, ut nimirum ea interrogatione impellerent eum ad pronuntiandum aliquid aperte contra legem, et exempla patrum. Quare Dominus cum videret auditores incapaces esse, respondit eis præcise ad interrogata. Quæsierant illi, an liceret uxorem dimittere, nimirum quoad vinculum, quacumque ex causa ; respondit Dominus, non licere quacumque ex causa ; idque probavit, quia non licet dimittere non fornicariam, et aliam ducere, id quod tam perspicue verum erat, ut nullo modo negari posset. Utrum autem liceat dimittere fornicariam quoad vinculum, et aliam ducere, Dominus tunc aperte dicere noluit, quia hoc altius, erat, quam ut ab eis tunc capi posset. Quamquam ex iis, quæ Dominus dixerat de prima origine instituti Matrimonii, facile poterat hoc etiam intelligi, sed ne daret illis Dominus ansam calumniandi verba sua, voluit, ut ipsi per se id colligerent, quemadmodum fecit in parabola vineæ, et alias sæpe : et nihilominus domi paulo post (ut Marcus scribit capite 10.) aperte pronuntiavit, omnem qui dimittit uxorem, et aliam ducit, mœchari. Vides igitur quemadmodum verba Domini nihil supervacanei contineant, nec

(1) Matth. XIX, 9. — (2) Ibid. V, 32. — (3) Ibid. XIX, 9.

pugnent inter se verba diversorum Evangelistarum.

Unam duntaxat contra hanc expositionem objici posset, quod nimirum si ita exponamus, non habebimus ex hoc loco, licitum esse divortium quoad thorum, ob fornicationem alterius conjugis. Sed parum id refert; nam ad hoc dogma stabiliendum, sufficit testimonium Matth. cap. v.

Tertius locus habetur in epist. ad Roman. cap. vii. : *An ignoratis, fratres (scientibus enim legem loquor) quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? Nam quæ sub viro est mulier, vivente viro alligata est legi : si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro ; si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro* (1). Et similis locus habetur in epistola priore ad Corint. cap. vii.

Ex his autem locis colligimus nunquam solvi vinculum conjugale, nisi per mortem : et quia non solvitur, manere etiam post divortium quacumque de causa factum. Quod argumentum tanti fecit S. Augustinus ut lib. ii. de adulterinis conjugiis, cap. 4. clamaverit : « Hæc verba Apostoli toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier esse incipit, nisi prioris esse desierit : esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir ejus, non si fornicetur, licite itaque dimittitur conjux ob causam fornicationis, sed manet vinculum prioris, propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerat, etiam ob causam fornicationis ». Hæc ille.

Sed respondet Cajetanus, verba Apostoli accipienda esse regulariter, non autem in casu, ut sensus sit : vinculum viri cum uxore ordinarie, et regulariter, nisi scilicet aliunde solvatur, durare usque ad mortem, et tunc demum solvi. Idem fere respondet Erasmus, Calvinus, Martyr, et Bucerus in hæc loca, et præsertim Petrus Martyr vult intelligi exceptionem : *Nisi ob fornicationem*, quæ in Evangelio habetur. Et similiter docet Kemnitius in 2. par. Examin. pag. 1257.

Potest autem id probari primo, quia Paulus ait : *Scientibus legem loquor*, lex autem permittebat libellum repudii in quibusdam casibus, et proinde secundum legem regulariter quidem, sed non semper mors expectabatur ad vinculi conjugalis diremptionem. Secundo, quia Paulus ait : *Quæ sub viro est, mulier*, et non dicit simpliciter Uxor. Quare loquitur de ea tantum, quæ nondum est repudiata, sed adhuc viro cohabitat. Tertio videtur Apostolus non tam contendere, vinculum permanere usque ad mortem, quam non durare post mortem : id enim solum ille cupit ostendere, post mortem conjugis liberum esse alterum conjugem, sive ad mortem usque ad vinculum permanserit, sive non permanserit. Adde ultimo, quod cum hæc sit quædam similitudo, non est necesse ut in omnibus conveniat.

Sed falsam esse hanc expositionem, testantur primum ipsa verba, quæ ut Augustinus recte dicit, plana sunt. Quid enim planius illo : *Mulier vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro ?* Roman. vii. *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit ?* I Corinth. vii. (2). Et certe mirum esset Apostolum nunquam addidisse exceptionem, si ea addenda esset, cum tam sæpe hæc repetiverit, et inculcaverit.

Deinde testantur interpretes, Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Œcumenius, Primasius, Anselmus, et alii, in utrumque locum Pauli, et præterea Origenes in cap. xix. Matth. Augustinus loco citato, et Hieronymus in epist. ad Amandum, ubi interrogatus, an liceret mulieri dimisso viro adultero, alii nubere, respondit, non licere, ob hæc Pauli loca, quæ (ut ipse dicit) omnem excusationem excludunt.

Denique idem testatur ratio similitudinis, quam eo loco Paulus adducit : volebat enim probare, legem veterem obligasse usque ad Christum, sed jam non amplius obligare : utitur autem ad hoc probandum similitudine ducta ex Matrimonio. Quemadmodum enim vir, et uxor tamdiu sibi invicem obligantur, donec alter eorum, vel uterque moriatur, sic etiam tamdiu homines legi subjecti sunt, donec vel ipsa lex abrogetur, et sic quodam modo moriatur, vel homines legi moriantur. Per Christi autem mortem utrumque factum est : nam et lex est abrogata, et nos translati in statum filiorum Dei, lege illi veteri, quæ erat servorum, mortui sumus.

Ubi obiter est notandum, legem comparari viro, ut Chrysostomus exponit, et hominem comparari uxori, quia sicut vir dominatur uxori, non uxor viro, ita lex domina-

(1) Rom. VII, 1. — (2) Rom. VII, 3 ; I Corinth VII, 39.

tur homini, cui data est, non homo legi. Et quamvis debuisset Apostolus concludere, homines liberos esse a lege ; quia lex mortua est, sicut dicit uxorem liberari, quando moritur vir : tamen ne Judæos offenderet, maluit invertere conclusionem, ac dicere, nos mortuos esse, quam legem esse mortuam, quamquam utrumque dicere potuisset, et perinde est ad id de quo agitur, utrum vir, aut uxor, aut uterque moriatur.

Porro hæc similitudo B. Pauli omnino requirit, ut vir et uxor nullo divortio, aut repudio, sed sola morte liberati queant a vinculo conjugii. Nam quamdiu lex vetus vigebat, nunquam poterant Judæi jugum ejus a se excutere, etiamsi illi repudium dare, et ab ea divortium facere conarentur, fornicando cum variis legibus falsorum Deorum ; ergo eodem modo, quanto tempore maritus vivit, nunquam potest uxor a vinculo conjugii liberari, quamvis cum multis aliis viris fornicetur.

Neque argumenta in contrarium convincunt. Ad primum respondeo, illud : *Scientibus legem loquor*, a Theodoreto, et Ambrosio exponi de lege naturæ, vel evangelica, non de lege veteri, ut sensus sit : Loquor hominibus peritis, et qui bene norunt naturam legis, et conjugii etc.

Et præterea aut repudium in lege veteri solvebat revera vincula conjugii, aut non solvebat (est enim controversia inter Doctores). Si non solvebat, et tantum permittebatur, ut minus malum, non autem ut licitum, ut communior habet opinio Doctorum, quam etiam sequuntur Calvinus, et Beza, in cap. XIX Matthæi, tum parum refert, de qua lege Paulus loquatur, ut patet. Si vero solvebat vinculum, et permittebatur ut licitum, tum non potest Pauli locus de lege Mosis intelligi, quia falsum esset quod Paulus dicit : *Vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum altero viro;* neque enim vocabatur adultera quæ vivente viro erat cum altero viro, si repudium licitum erat, et vinculum conjugii dissolvebat.

Ad secundum respondeo illud : *Quæ sub viro est, mulier*, simpliciter conjugatam significare ; quod nomen non minus convenit mulieri post divortium, quam ante divortium, si divortium non solvit vinculum, ut nos contendimus. Et hoc perspicuum est tum ex conclusione generali, quam Apostolus infert : *Igitur vivente viro, vocabitur adultera etc.* non enim dixit, Igitur dum est sub viro, vel dum non repudiatur, sed dum vir ejus vivit, vocabitur adultera, si fuerit cum altero viro : tum ex I. Corinth. VII. ubi generatim Paulus dicit : *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivet* (1).

Ad tertium respondeo non solum voluisse Paulum ostendere, vinculum conjugii non durare post mortem ; sed etiam durare toto tempore vitæ alterius conjugis. Nam illud non durare post mortem apertissimum erat nec fuisset opus ad id persuadendum allegare legem, ac dicere : *Scientibus legem loquor.*

Præterea conclusio ab Apostolo intenta, non erat solum, non obligari Christianos ad legem Mosis, sed etiam obligari ad non recipiendam ullam aliam, sicut etiam Hebræi obligabantur legem Mosis servare toto tempore, quo ea vivebat, nec poterant ullo prætextu eam deserere, donec moreretur per abrogationem, aut ipse morerentur illi per translationem in alium statum, ut diximus.

Ad ultimum responde, non debere quidem similia in omnibus esse similia, tamen debere similia esse in eo, in quo est vis argumenti ex illa similitudine ducti. Requirit autem vis argumenti Paulini, ut sicut vinculum legis nullo modo disrumpi potest, quacumque intercedente prævaricatione, donec ea lex vivit, ita vinculum conjugii perseveret, quacumque interveniente fornicatione, donec maritus aut uxor vivit.

Adde quod I. Corinth. VII, non per modum parabolæ, ad illud illustrandum, sed absolute pronuntiatur : *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit : quod si dormierit vir ejus, liberata est ; cui vult, nubat, etc.* (2).

Quartus locus est in epist. priore ad Corint. cap. VII : *His, qui Matrimonio juncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere : quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.* (3). Quem locum tractavimus in quæstione superiore de divortio quoad thorum.

Habemus autem hinc argumentum plane insolubile. Nam vel mulier, de qua dicitur : *Si discesserit etc.* discessit ex causa justa divortii, ut fornicationis, hæresis, et quæcumque sit alia ; vel sine tali aliqua causa. Hoc posterius dici non potest, nam Paulus non diceret de tali fœmina : Maneat innupta, aut

(1) I Corin. VII, 39. — (2) I Corin. VII, 39. — (3) I Corin. VII, 4.

viro suo reconcilietur; sed diceret : Maneat innupta donec viro suo reconcilietur, et omnino ad virum suum redeat ; non enim poterat Paulus permittere injustum divortium contra expressum Domini præceptum. Etsi in eodem capite Paulus non permittit conjuges abstinere a carnali commercio ob orationem, et ad tempus, nisi ex consensu, quomodo permitteret conjugem invito marito sine ulla causa justi divortii separatam a viro manere? Loquitur ergo sine ullo dubio de muliere, quæ discessit ob justam aliquam divortii-causam. Atqui ista non posset alteri nubere, ut Paulus apertissime dicit ; ergo etiam causa justa divortii non solvit vinculum conjugii, neque licet conjugibus justo divortio separatis ad alia transire conjugia.

Unum est tantum, quod objici potest, quod etiam ab Erasmo objectum fuit. Nam videtur Apostolus loqui de muliere adultera, quæ discedit a viro non sponte sua, sed ab illo ejecta : id enim significari videtur, cum dicitur : *Aut viro suo reconcilietur ;* nam reconciliari proprie ad reos pertinet, qui per reconciliationem redeunt in gratiam cum iis, quos offenderunt. Quod si Paulus agat de adultera, non est mirum, si velit eam manere innuptam : soli enim parti innocenti conceduntur secundæ nuptiæ.

At nullo pacto defendi potest, Paulum loqui de muliere adultera, et ejecta : nam cum præcipitur mulieri a viro non discedere, præcipitur ne ipsa sit auctor divortii, ac ne deserat virum, non autem ne ejiciatur, et coacta discedat. Id enim præcipitur, quod est in potestate ejus, cui præcipitur : non est autem in potestate mulieris ne ejiciatur, neque potest marito expellente non discedere.

Deinde paulo post ait Apostolus : *Et vir uxorem non dimittat* : quod esset omnino idem cum priore præcepto, et proinde supervacaneum, si mulierem discedere a viro nihil esset aliud, nisi ejici, et dimitti a viro.

Denique si Apostolus solum de adultera dimissa loqueretur, valde imperfectam doctrinam traderet : adhuc enim quæri posset quid sit faciendum mulieri, quæ separatur a viro ob adulterium viri, non ob culpam suam propriam. Ergo Paulus generatim loquitur de omni muliere, quæ justi divortii auctor est, dicit autem : *Mulier non discedat*, non autem dicit, mulier non dimittat virum, sicut postea dicit : *Vir non dimittat uxorem*, quia ordinarie uxor est in domo viri, et ideo divortium facit discedendo ab eo, non eum ex domo ejiciendo ; contra maritus, quia est in domo sua divortium facit dimittendo, non recedendo.

Illud autem quod objicitur de verbo, Reconcilior, quod etiam pag. 1259. notavit Kemnitius, ut probaret culpa sua uxorem discessisse, nullam vim habet. Reconciliari enim dicitur tam is, qui læsit, quam is, qui læsus est : nam reconciliantur proprie, qui alienati sunt. Unde M. T. Cic. lib. I. epist. 2. ad Lentulum, dicit reconciliatam esse voluntatem senatus, quæ tam non culpa sua, sed aliorum, abalienata a Lentulo fuerat. Et in hoc sensu dicitur Deus reconciliari hominibus, lib. II Machab. cap. I : *Exaudiat Deus orationes vestras, et reconcilietur vobis ;* et cap. VII. : *Reconciliabitur Deus servis suis* ; et illud Matth. V : *Reconciliare fratri tuo* (1), exponit Chrysostomus, sive juste, sive injuste frater se offensum dicat.

Eadem veritas secundo ex traditione probari potest : extant enim omnibus ætatibus testimonia Patrum. Ac primo quidem sæculo habemus testimonium Clementis, in Canonibus Apostolorum can. 48. ubi sine ulla exceptione excommunicari jubetur, qui uxore dimissa aliam ducit.

Deinde secundo sæculo, id est, post annum Domini 100. habemus testimonia Justini, et Athænagoræ. Uterque in Apologia pro Christianis, ad Imperat. antoninum, inter dogmata Christiana ponit, adulterium esse, si quis dimissam ab alio ducat ; et Athenogoras addit etiam, si quis priore dimissa aliam ducat, non esse conjugium, sed adulterium. Eodem sæculo Clemens Alexandrinus lib. II. Stromatum extremo : « Adulterium, inquit, existimat Scriptura, conjungi Matrimonio, vivo altero ex separatis », et paulo ante dixerat, non posse fieri separationem, nisi ob fornicationem.

Sæculo tertio, post annum Domini 200. Tertullianus lib. IV, in Marcionem, ultra medium, objicienti Marcioni Christum contrarium esse Moysi, quia prohibuit divortium, quod ille concesserat, respondet his verbis : « Dico illum conditionaliter nunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat etc. » ubi docet Christum non prohibuisse divortium, si causa

(1) II Macch. I, 15; ibid. VII, 33 ; Matth. V, 24.

justa adsit, sed prohibuisse alterum conjugium post divortium. Eodem sæculo Origenes tract. 7. in Matth. explicans cap. IXX. dicit quosdam Episcopos permisisse mulieri nubere viro priore vivente, et addit: Contra Scripturam fecerunt.

Sæculo quarto post annum Domini 300, in Concilio Elibertino can. 9, mulier quæ ob viri adulterium alteri nupsit, non recipitur ad Communionem nisi post mortem prioris mariti : ex quo intelligimus, illicitum fuisse Matrimonium illud judicatum, etiam ex parte innocentis, et in causa adulterii. Eodem sæculo, S. Ambrosius in cap. XVI. Lucæ multa scribit contra eos, qui uxore dimissa aliam ducunt, et passim adulterium vocat id conjugium : neque in tota illa disputatione unquam excipit causam fornicationis. Sanctus item Hieronymus, Ambrosii æqualis, in epist. ad Oceanum de obitu Fabiolæ, scribit, Fabiolam dimisso viro non solum adultero, sed etiam omnibus flagitiis cooperto, alteri nupsisse; sed addit id eam fecisse, quia ignorabat rigorem Evangelii : et ibidem scribit, eam post mortem secundi mariti publicam pœnitentiam sibi ab Episcopo impositam, summa humilitate egisse. Ex quo intelligimus, eo tempore publicum crimen habitum in Ecclesia catholica fuisse, si quis vivente conjuge ad alias nuptias transiret, etiam causa fornicationis, vivente conjuge ad alias nuptias transire. Eodem sæculo S. Joan. Chrysostomus homil. 17. in Matth. enarrans cap. V. idem docet.

Sæculo quinto, post annum Domini 400. Concilium Milevitanum, can. 17. definivit secundum Evangelicam et Apostolicam doctrinam, nunquam licere vivente conjuge ad alias nuptias transire : et idem habetur in Concilio Africano can. 69. Eodem sæculo Innocentius I. in epist. 3. ad Exuperium can. 6. interrogatus, an intercedente divortio liceret aliud inire conjugium, respondit nullo modo licere, sed esse utrumque adulterum, tam virum, quam uxorem, si post divortium ad alias nuptias transeant. Eodem tempore S. Augustinus ex professo hoc docuit, tum in duobus libris de adulterinis conjugiis, tum in libro de bono conjugali,

Sæculo sexto, post annum Domini 500. Primasius in Commentario, cap. VII. prioris ad Corint. in illud : *Si discesserit, manere innuptam,* idem habet.

Sæculo septimo, post annum Domini 600. Isidorus idem docet, lib. II. de officiis divinis, cap. IX.

Sæculo octavo, post annum Domini 700. Beda in cap. X. Marci idem affirmat.

Sæculo nono, post annum Domini 800. Concilium Forojuliense can. 10. idem apertissime definivit; et eodem sæculo Theophylactus in cap..XIX. Matth. et in cap. VII. prioris ad Corinth.

Sæculo decimo, post annum Domini 900. Concilium Nannetense, quod sub Arnulpho Imperatore celebratum creditur, can. 12. idem declaravit.

Sæculo undecimo, post annum 1,000. Anselmus in cap. V. et cap. XIX. Matth. idem habet.

Sæculo duodecimo, post annum 1100. idem definivit Alexander III. Papa, cap. ex parte. de sponsalibus, et Matrimoniis.

Sæculo decimo tertio, post annum 1200. idem definivit Innocentius III. cap. Gaudemus, de divortiis; et eodem sæculo, idem docuerunt Theologi omnes, qui super dist. 35, quarti sententiarum scripserunt, ut S. Thomas, S. Bonaventura, et alii.

Sæculo decimo quarto, post annum 1300. plurimi Doctores scholastici, Scotus, Durandus, etc.

Sæculum decimo quinto, post annum 1400, idem statuit Concilum Florentinum, in instruct. Armenorum, quod sane mirum est non advertisse Cajetanum, et Catharinum, etc.

Sæculo denique decimo sexto, post annum 1500, idem definivit Concilium Trident. sess. 24. can. 7.

Accedat ultimo argumentum ex ratione petitum. Primo, Matrimonium fidelium, signum est conjunctionis Christi cum Ecclesia, ut Apostolus docet cap. IV. ad Ephes. At illa unio indissolubilis est : igitur et vinculum conjugale indissolubile est. Et quamvis tota simul Ecclesia a Deo fornicari non possit, tamen aliquæ partes Ecclesiæ, nonnulli videlicet fideles, fornicantur interdum spiritualiter et divortium faciunt, sed non propterea licet illis mutare Deum, aut Deus ita illos abjicit, ut nolit reconciliari, imo semper hortatur ad reconciliationem. Tale igitur debet esse conjugium Christianorum, ut nunquam tale divortium fiat, quin spes maneat reconciliationis. Et hanc rationem a Sacramento ductam, valde urget Augustinus lib. de bono conjugali, cap. VII, XV, XVIII, et XXIV.

Secundo, si licitum esset aliud Matrimonium, injuria efficeretur proles : nam filiis jam natis male consuleretur, qui pro patre

vitricum, pro matre novercam habere inciperent. Et hæc est ratio S. Ambrosii in cap. XVI. Lucæ, ubi etiam dicit, propter filios debere patrem culpæ ignoscere.

Tertio, si esset licitum ejusmodi conjugium vivente altero conjuge, aperiretur aditus infinitis repudiis etiam injustis. Nunc enim quia sciunt fideles, debere se, aut cœlibes vivere. aut priori conjugi reconciliari, non facile ad divortium adducuntur : at si scirent, mox repudiata uxore posse aliam duci, facillime divortia fierent, et quærerent occasiones aliquando dissidiorium, et criminum, etc. Et hanc rationem attingit Hieronymus in cap. XIX. Matthæi, ubi scribit, quia periculum erat ne mariti ob desiderium alterius conjugii, calumniam struerent priori uxori, sic Dominum voluisse dimitti uxorem ob fornicationem, ut tamen ea vivente non liceret aliam ducere.

Quarto, si post divortium in causa fornicationis, liceret parti innocenti aliud Matrimonium inire, vel id liceret etiam nocenti, vel non liceret. Si liceret, ergo commodum ex peccato suo adulter reportaret; et sæpe etiam etiam viri dedita opera adulterium committerent, ut possent ab uxore liberari, et aliam uxorem ducere. Si non liceret, quæro in primis, quare ? nam cum ea persona sit a vinculo prioris conjugii soluta (neque enim potuit pars innocens aliud Matrimonium inire, nisi vinculo prioris dirempto) neque ulli facit injuriam, quare non potest Matrimonium contrahere ?

Dices, quia lex prohibet. Sed ubi est lex prohibens? neque enim ulla lex exstat, quod sciam, quæ soli innocenti nuptias concedat. Deinde, cur prohiberet lex conjugari hominem solutum, et proclivem ad vitia, quando nulla restat amplius spes reconciliationis cum conjuge priore ? Divino igitur, prudentissimo, justissimoque judicio Christus sanxit, conjugium quoad vinculum omnino indissolubile esse debere.

Adde ultimo, quod etiam apud Ethnicos, ubi morum disciplina vigebat, nulla fiebant repudia. Scribit enim Tertullianus in Apologet. cap. VI. Romæ per annos ferme 600. ab Urbe condita, nullum scriptum fuisse repudium ; deinde autem eversa disciplina, cum aliis vitiis etiam repudia introducta.

CAPUT XVII.

Solvuntur argumenta adversariorum.

Proponam, et solvam argumenta Martini Kemnitii, tum quia ipse post alios omnes scripsit, et eorum argumenta collegit, tum quia nemo ei respondit; cum Erasmo, Cajetano, Catharino, Luthero, Bucero, Brentio, Calvino, et Philippo responderint Joan. Eckius, Ruardus, Alphonsus de Catro, et alii ex Catholicis multi.

Prima objectio Kemnitii pag. 1250 : « Lex Pontificia negans conjugi innocenti in causa adulterii aliud conjugium, privat innocentem jure suo absque ejus culpa, contra regulas juris. »

Respondeo : lex ista non est Pontificis Romani solius, sed etiam Christi. Et male Kemnitius regulam juris allegat : hæc enim est regula in sexto de Regul. Juris, can. sine culpa : « Sine culpa nisi subsit causa, non est aliquis puniendus. » Ubi non solum culpam, sed etiam causam abesse oportet; ut quis nullo modo puniri possit : alioqui, quam sæpe filii privantur hæreditate paterna patris? quam sæpe ob indicia aliqua jure torquentur homines a Judicibus, sine ulla propria culpa? quam sæpe ob incurabilem conjugis morbum sine culpa sua privatur alter conjux debito conjugali, et (quod est gravius) fructu nuptiarum id est, prole? Sic igitur uxore per divortium separata, privatur vir usu conjugii sine culpa, sed non sine causa : causa enim subest maxima, quia vinculum prioris manet, et quia Christus prohibet, et quia fieret injuria proli etc.

Secunda objectio pag. 1251 : « Si non liceret uxorem ducere homini innocenti, divortium a Filio Dei concessum in causa fornicationis , nihil esset aliud, nisi laqueus conscientiæ, et conjiciens homines in ustiones, et fornicationes, in iram et judicium Dei : nam forte persona illa innocens non habebit donum continentiæ, et ideo in perpetua ustione versabitur, quæ impedit invocationem Dei; aut etiam in fornicationes, et adulteria præcipitabitur. Quare melius Ecclesiæ suæ Christus consuluisset, si divortium nullum concessisset, tunc enim persona innocens cogeretur uti remediis a Deo ordinatis. »

Respondeo, aut persona innocens potest non dimittere conjugem vel certe post di-

missionem potest reconciliari, aut Cogitur dimittere, nec potest reconciliari. Si detur primum, quod accedit ut plurimum, tum nullus conscientiæ laqueus metuendus est : habet enim persona innocens remedium paratum, si continere non potest, nimirum ut conjugem non dimittat, non dimissæ reconcilietur, ad quod Apostolus hortatur, I Corinth. VII. et post Apostolorum Ambrosius in cap. XVI. Lucæ, et Augustinus lib. II. de adulterinis conjug. cap. VI. VII. et IX.

Et non debere durum videri maritis, culpis uxorum ignoscere, probat Augustinus loco notato multis modis. Primo, quia si Deus per sacramentum Pœnitentiæ purgat peccatum adulterii, et ex adultera facit sanctam, et eam sibi reconciliat, cur grave debet esse viro, mulierem Deo reconciliatam, et non amplius adulteram, sed justam existentem, sibi reconciliare? nam non minus illa Deum offenderat adulterio spirituali, quam virum adulterio carnali.

Secundo, Christus remittit viris, quoties ipsi reconciliari volunt, adulteria spiritualia; ergo debent etiam viri remittere uxoribus adulteria carnalia, si reconciliari illæ cupiant. Nam eadem mensura, qua mensi fuerimus, remetietur nobis, Matt. VII. et Luc. VI. et metuendum est, ne dicatur nobis : *Nonne oportuit te misereri conservi tui, sicut ego tui misertus sum?* Matth. XVIII (1).

Tertio, sæpe accidit, ut vir qui uxorem ob adulterium dimisit, sit etiam ipse adulter, si non opere, certe voluntate. Coram Deo autem, et in rei veritate : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*, Matth. V (2). Sicut ergo viri cupiunt non deseri ab uxoribus, etiamsi fidem eis non servaverint; ita debent eas non deserere, aut certe reducere si dimiserint, licet ipsis aliquando fidem non servaverint : licet enim secundum leges mundi impares videantur vir et uxor in causa adulterii, tamen secundum legem Christi pares sunt.

Quod si non liceat, aut non expediat uxorem retinere, aut revocare post crimen admissum : tunc etiam remedium non deest in divino auxilio, quod nemini petenti negatur, juxta illud : *Petite, et accipietis,* Matt. VII (3).

Et non esse hoc novum, ut quis cogatur sine sua culpa ad perpetuum cœlibatum, ostendit Augustinus libro de adulterinis conjugiis, cap. 11. et sequentibus, multis exemplis. Nam si forte uxor ab initio Matrimonii in morbum incidat, et in eo perduret usque ad mortem viri; vel si captiva ducatur, et viro sciente, in carcere, vel alibi apud hostes perpetuo vivat, vel justi negotii causa multos annos in longinqua regione vir ab uxore disjunctus maneat, quid tunc faciet vir ille, si forte ustionem pati incipiat; cum neque ullam divortii justam causam habeat, neque uxore sua uti possit? nonne oportebit a Deo auxilium ad continendum piis precibus impetrare?

Ex his perspicitur quam inconsiderate Kemnitius scripserit, melius Christum Ecclesiæ consulturum fuisse, si divortium nullum concessisset. Nam si id non concessisset, coegisset homines ad pericula apertissima, et maxima subeunda, ut vitarentur pericula minora, et quæ forte nunquam accident : quod extremæ dementiæ fuisset. Nam si forte alter conjugum fiat hæreticus, et perpetuo alteram ad hæresim suam nitatur attrahere, quis non videt, si illicitum sit divortium, in aperto discrimine amittendæ fidei miseram illam conjugem lege cogente esse futuram?

Tertia objectio, pag. 1252. et 1253 : Pharisæi Christum interrogantes, Matth. XIX. an liceret uxorem dimittere, loquebantur de dimissione quoad vinculum, et non quoad thorum tantum; neque enim illi aliam dimissionem noverant, nisi quæ in lege permittebatur. Illa autem talis dimissio erat, ut liceret aliam ducere, ut colligitur ex Deuteron. XXIV, Levit. XXI, Jerem. III et Ezechiel. XLIIV. Christus igitur eis respondens, loquitur etiam de dimissione quoad vinculum : nam alioqui non respondisset ad propositum. Unde semper Dominus conjungit dimissionem unius cum acceptione alterius, dicens : *Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit etc.* (4). Matth. XIX. Marci X. et Lucæ XIV. Sed Christus de ista dimissione quoad vinculum loquens, Matth. V et XIX, excipit causam fornicationis; ergo voluit posse dimitti uxorem quoad vinculum in causa fornicationis.

Et confirmatur argumentum a contrario sensu. Nam sicut Christus dicit : *Qui dimittit uxorem excepta causa fornicationis, et aliam ducit, mœchatur*, ergo qui propter causam fornicationis dimittit uxorem, et aliam ducit, non mœchatur. Sunt autem hæc argumenta a contrario sensu omnium et manifestissima, et firmissima.

(1) Matth. XVIII, 33. — (2) Ibid. V, 28. — (3) Ibid. VII, 7. — (4) Matth. XIX, 9.

Secundo confirmatur ex eo, quod Augustinus, qui contrarium sensit, non potuit explicare istum locum, nisi misere torquendo textum Evangelii. Dicit enim hunc esse sensum exceptionis quod illi gravius quidem peccant, qui sine causa fornicationis divortium faciunt, sed tamen, et illos adulterii reos esse, qui propter causam fornificationis, dimissa priore uxore aliam ducunt. At inspiciatur textus, et manifestum erit, Christum hoc non dicere.

Præterea particulæ, παρεκτός, et εἰ μή illam Augustini contorsionem non admittunt: nam in Scripturis passim accipiuntur exceptive ut patet I Reg. xx : *Puer hoc non sciebat, nisi tantum David, et Jonathas;* I Reg. xxi : *Non est hic alius gladius, præter hunc;* III Reg. iii : *Nemo adfuit, nisi nos duæ;* Actor. xxvi : *Optarim omnes fieri tales, qualis ego sum, exceptis his vinculis* (1). In his enim sententiis ineptissima esset interpretatio de magis, et minus, cum simpliciter sint exclusivæ exceptiones, sicut et particula Nisi, quæ Matth. xix. usurpatur.

Respondeo : ad hoc argumentum duplex solutio adhiberi potest, juxta ea, quæ diximus capite superiore. Nam verba illa Matthæi : *Nisi ob fornicationem*, possunt accipi exceptive, vel negative, ut ibi diximus, et si quidem accipiantur exceptive, tum respondendum est, Christum non loqui de dimissione quoad vinculum, sed solum quoad thorum, quando concedit dimissionem in causa fornicationis.

« At pharisæi interrogaverant de dimissione quoad vinculum, ergo et Dominus de eadem respondit. » Concedo pharisæos de dimissione quoad vinculum interrogasse, sed nego Dominum de eadem respondisse. « Ergo, inquit adversarius, non satisfecit Dominus propositæ quæstioni. » Neganda est consequentia. Nam cum in dimissione perfecta, quæ est, quoad vinculum, non contineantur, dimissio unius, et potestas ducendi aliam : Dominus hæc duo separavit, ac unum quidem concessit, dimissionem videlicet, cum restrictione ad causam fornicationis, alterum vero omnino sustulit. Et hæc est causa, cur fere semper Dominus illa duo distincte posuerit : *Quicumque dimiserit, etc.*, et, *Aliam duxerit*, ut nimirum explicaret repudium in lege permissum, et partim approbaret, partim improbaret.

Ad argumentum illud a contrario sensu respondeo, nihil illud concludere. Nam si exponamus, ut cap. superiore diximus, verba Domini, hoc modo : *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur*, id est, mœchatur illam dimittendo, quia facit eam mœchari, et mœchatur aliam ducendo, quia proprie adulterium committit, atque ita bis mœchatur, tunc a contrario sensu inferendum est : ergo qui propter fornicationem dimittit uxorem, et aliam ducit, non mœchatur bis, sed tantum semel, id est, non mœchatur dimittendo, sed solum aliam accipiendo, et hoc est verissimum. Sic etiam si accipiamus alteram expositionem, quæ talis erat : *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem*, id est, quod non licet nisi ob fornicationem : *et aliam duxerit, mœchatur,* a contrario sensu non potest inferri; nisi hoc, Ergo qui propter fornicationem dimittit uxorem, et aliam ducit, non peccat dimittendo, sed solum mœchatur aliam ducendo. Atque hæc de prima solutione.

Si vero cum S. Augustino accipiamus illa verba : *Nisi ob fornicationem*, non exceptive, sed negative : tunc ad argumentum principale admittimus, Christum loqui de dimissione quoad vinculum, ut Kemnitius contendit : sed negamus, concedi istam dimissionem in causa fornicationis, quia illud : *Nisi ob fornicationem*, non est exceptio, sed negatio; negat enim Dominus licitam esse talem dimissionem sine causa fornicationis, sed non dicit esse licitam si adsit causa fornicationis.

Ad primam confirmationem respondeo, argumentum a contrario sensu non concludere, nisi recte accipiantur contraria. Jam in proposito cum dicimus negative : Quicumque sine causa fornicationis dimissa uxore aliam ducit, mœchatur, non recte infertur : Ergo qui propter fornicationem uxore dimissa aliam ducit, non mœchatur, sed tantum inferri potest : Ergo minus graviter mœchatur. Nam qui sine causa fornicationis uxore dimissa aliam ducit, non ideo mœchatur, quia sine tali causa aliam ducit; sed quia aliam ducit. Quod autem ea causa absit, non facit eam mœchari, sed facit eum mœchari cum injuria prioris conjugis; et idcirco qui propter fornicationem priore dimissa aliam ducit, mœchatur quidem, sed

(1) I Reg. XX, 39; ibid. XXI, 9; III Reg. III, 18; Act. XXVI, 29.

minus graviter, quia sine injuria prioris conjugis.

Ponit exemplum Augustinus lib. I. de adulterinis conjugiis, cap. 9, ex epist. Jacob. cap. IV : *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi* (1). Neque enim a contrario sensu debet inferri : ergo, ignoranti bonum, et non facienti, peccatum non est illi ; nam sunt etiam peccata ignorantiæ. Sed inferri debet : Ergo ignoranti bonum, et non facienti, minus peccatum est, quam si sciens peccasset. Quemadmodum si quis diceret : Qui, nisi ob inopiam furatur, peccat, non posset inde inferre : Ergo qui ob inopiam furatur, non peccat, sed : Ergo qui ob inopiam furatur, minus peccat ; nisi forte sit extrema necessitas, quia tunc non modo non peccatum, sed nec furtum appellandum esset.

Ad secundam confirmationem respondeo, Kemnitium semper sui esse similem, id est, fraudulentum, et mendacem : neque enim S. Augustinus usquam scripsit, exceptionis illius : *Nisi ob fornicationem*, sensum esse, quod illi gravius peccent, qui sine causa fornicationis divortium faciunt, quasi quæstio proposita fuisset, ex illicitis divortiis quodnam esset gravius. Nihil, inquam, tale unquam scribit Augustinus, sed solum Christum in Evangelio B. Matthæi, expressisse unam speciem adulterii, eamque gravissimam, aliis prætermissis, quia id requirebat locus et tempus illius disputationis habitæ cum Pharisæis, ut nos supra capite superiore exposuimus.

Ad illud quod ultimo Kemnitius de particula exceptiva objecit, respondeo, negari non posse illas particulas, παρεκτός, et εἰ μή sæpe accipi exceptive, ut loca a Kemnitio allata demonstrant : sed tamen posse etiam aliter accipi. Nam Apoc. IX. ubi legimus : *Et præceptum est illis, ne læderent fœnum terræ, neque omne viride, neque omnem arborem, nisi tantum homines, qui non habent signum Dei in frontibus suis* (2). Nisi, græce, εἰ μή, non potest accipi exceptive, sed adversative, nisi quis velit homines inter arbores connumerare. Et cap. XXI. ubi legimus : *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, nisi qui scripti sunt in libro vitæ* (3), non potest accipi particula Nisi, εἰ μή græce, exceptive : nam sensus esset, aliquos coinquinatos intraturos esse in regnum cœlorum.

Deinde etiamsi in testimonio Matthæi XIX. vox Nisi, accipiatur exceptive, tamen poterit esse exceptio negativa, et id sufficit sententiæ S. Augustini. Cum enim dicitur : *Quicumque dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, et aliam duxerit, mœchatur*, potest excipi causa fornicationis, vel quia cum ea causa adest, non est adulterium aliam ducere ; et hæc est exceptio affirmativa : vel quia de ea causa nihil in præsentia determinatur, an sufficiat excusare adulterium, nec ne, et hæc est negativa, quam S. Augustinus recte amplexus est. Cur autem Dominus nihil determinaverit eo loco de ista causa, ostendimus capite superiore.

Quarta objectio, pag. 1259. et 1260 : « Cum Apostolus dicit, I. Corinth. VII : Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere : quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari, intelligit mulierem debere innuptam manere, si discesserit excepta causa fornicationis viri, ob culpam nimirum suam ; ergo si causa fornicationis adsit, non tenebitur manere innupta. »

Antecedens probat. Primo, quia in verbo illo : *Præcipio non discedere*, intelligitur exceptio a Domino posita de causa fornicationis ; ergo etiam in verbo sequenti : *Quod si discesserit, manere innuptam*, debet intelligi eadem exceptio : alioqui erit æquivocatio intra paucas lineas in verbo, Discedo. Secundo, probat ex verbo illo reconciliari, quod proprie ad reos pertinet : qui enim læsit, debet reconciliari, qui fuit læsus, placari. Quare loquitur Paulus de muliere discedente injuste sine causa liciti divortii. Tertio, paulo post idem Apostolus concedit fideli deserto ab infideli, nubendi libertatem, ergo ostendit priorem illam sententiam : *Non discedere*, vel : *Si discesserit etc.* non esse accipiendam sine exceptione. Quarto, Chrysostomus, Theophylactus, Œcumenius, et Ambrosius, hunc locum exponentes, excipiunt causam fornicationis.

Respondeo, jam satis ostendi capite superiore, Paulum non posse exponi nisi de discessione ob justam causam, cum ait : Quod si discesserit etc. quia alioqui, et cum Evangelio, et secum ipse pugnaret, si daret optionem conjugi, ut ad conjugem rediret, vel non rediret, etiamsi injuste ab illo recessisset.

Ad primam probationem respondeo, non

(1) Jacob. IV, 17. — (2) Apoc. IX, 4. — (3) Ibid XXI, 27.

esse æquivocationem in verbis Pauli, sed eclypsim ipsi Paulo frequentissimam, est enim sensus : *Præcipio non discedere*, scilicet sine justa causa; *quod si discesserit*, videlicet causa inventa etc.

Ab secundam supra respondi, verbum reconciliari esse commune, et ei qui læsit, et ei qui læsus est : nam secundum Scripturas, et nos reconciliamur Deo, et Deus reconciliatur nobis.

Ad tertiam respondeo, argumentum non esse ad rem. Nam quando Paulus permittit libertatem nubendi fideli deserto ab infideli, loquitur de conjugio contracto inter infideles, de quo Dominus nihil præceperat; unde ait: *Cæteris ego dico, non Dominus etc.* At quando jubet, uxorem a viro non discedere, et si discesserit, manere innuptam, loquitur de Matrimonio contracto inter fideles, quod Christus insolubile esse pronuntiavit.

Sed instabit aliquis : Si fornicatio spiritualis, nempe infidelitas solvit vinculum conjugii, cur non magis fornicatio corporalis?

Respondent nonnulli, fornicationem spiritualem esse majus peccatum, quam corporalem, et ideo non esse consequens, ut si ob majus peccatum solvitur vinculum conjugii, solvatur ob minus peccatum. Sed non est solida solutio. Nam etiamsi fornicatio spiritualis sit majus peccatum absolute, tamen magis repugnat conjugio fornicatio corporalis, quam spiritualis : et ideo si fornicatio spiritualis solveret vinculum, solveret etiam corporalis.

Vera igitur solutio est, vinculum non solvi ob fornicationem spiritualem absolute, quia tunc solveretur etiam quando alter Catholicorum conjugum fieret infidelis : sed solvi tamen vinculum conjugii inter infideles contracti, quando alter convertitur ad fidem, quia conjugium illud sacramentum non erat, ut supra diximus.

Ad quartam respondeo, Patres illos non ponere exceptionem in illa sententia : *Si discesserit;* sed in illa : *Præcipio, non discedere;* in qua nos etiam eamdem exceptionem ponimus. Porro iidem Patres in illa sententia, *Si discesserit etc.* ponunt inclusionem, ut sic loquar, potius quam exceptionem fornicationis, quod est manifeste contra adversarium.

Chrysostomus enim, et Theophylactus dicunt ob continentiæ desiderium, vel ob alias causas fieri divortia, sed cum fiunt, oportere conjuges non transire ad alia conjugia : inter illas autem causas quis prohibet fornicationem alterius conjugis numerare ?

Commentarius autem Ambrosii, sive quicumque fuerit auctor, dicit (ut Kemnitius citat) Apostolum loqui de muliere , quæ recedit ob malam conversationem viri. Per malam autem conversationem nihil convenientius intelligi potest, quam si vir uxori fidem non servet, aut eam ad peccandum sollicitet, quæ duæ sunt causæ justissimi divortii. Et de his causis se locutum auctor ille paulo post ostendit : dicit enim, ideo debere innuptam mulierem manere post divortium, quia non licet ei alteri nubere, si ob fornicationem, aut apostasiam viri ab illo discesserit. Verba igitur a Kemnitio allegata, contra ipsum Kemnitium maxime pugnant, quippe qui contendit Paulum de ea muliere loqui, quæ sine justa causa a viro recedit.

Objectio quinta, pag. 1263 : « Origenes tract. 7. in Matth. etiamsi dicat, Episcopum, qui permittit mulieri secundas nuptias, post divortium causa adulterii factum, id permisisse contra Scripturam, tamen ibidem dici teum non sine causa permisisse, et comparat hanc permissionem cum illa, quæ exstat I. Corinth. VII : Bonum est homini mulierem non tangere, sed propter fornicationem etc. Non igitur intelligit permissionem criminis mortalis vastantis conscientiam, et effundentis gratiam. »

Respondeo : pervertit more suo hæreticus scripta Patrum. Origenes enim loco notato, cum ait, illos Episcopos non sine causa permisisse ; significat eos permisisse rem malam, et illicitam, ut ex duobus malis eligerent minus malum; sic enim ait : « Pejorum comparatione quæ mala sunt, permiserunt ». Neque comparat Origenes hanc permissionem cum illa Pauli : *Bonum est homini mulierem non tangere; propter fornicationem autem unusquisque uxorem suam habeat*, nisi in eo, quod utraque est permissio quædam concessa ob infirmitatem hominum. Nam si omnes Christiani perfecti esse vellent sequerentur id, quod Apostolus simpliciter bonum appellat, cum ait : *Bonum est mulierem non tangere;* tamen quia non omnes capiunt verbum hoc, conceduntur uxores. Sed tamen Origenes non dicit, hanc Pauli permissionem esse contra Scripturam, aut esse rei malæ, sicut loquitur de permissione secundi conjugii post divortium.

Quod autem Kemnitius addit, ex sententia Origenis secundum illud conjugium non esse

crimen lethale, falsum est. Quomodo enim non est, crimen lethale, quod est, Origene teste, expresse contra Scripturam illam Pauli Roman. VII : *Vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro* (1) ? an forte adulterium non est crimen lethale ? Sed ad cætera transeamus.

Objectio sexta, pag. 1264 : « Concilium Neocæsariense, canon 7, contrahentibus secundas nuptias post divortium, injungit aliquam pœnitentiam, sed non dirimit contractum Matrimonium. Veteres igitur censebant ejusmodi conjugia non esse prorsus damnanda, licet optassent non fieri. »

Respondeo : non tractat Concilium de nuptiis post divortium, neque ulla est in toto illo Concilio divortii mentio, sed de secundis nuptiis, quæ contrahuntur mortua priore uxore, quas licitas quidem esse sciebant veteres, sed tamen ob signum incontinentiæ aliqua pœnitentia notabant, ut clarius perspicitur in Concilio Laodiceno, can. 7.

Objectio septima ibidem : « Hieronymus in epistola ad Oceanum, narrat publicam pœnitentiam Fabiolæ, quæ nupserat alteri viro, priore vivente, post divortium factum causa fornicationis; sed addit, illam hoc non ut peccatum mortale commisisse, neque tantum Papiniani leges secutam, sed fecisse hoc juxta dicta Pauli : Melius est nubere, quam uri, etc. Volo juniores viduas nubere. Neque publica pœnitentia Fabiolæ efficit, peccatum esse simpliciter mortale : nam et illis qui adulteram sine divortio retinebant, duorum aut trium annorum pœnitentia tunc imponebatur 32. quæst. 1. can. Si quis. »

Respondeo : recte dixit Augustinus frontem hæreticorum non esse frontem, lib. IV. in Jul. cap. 8. quis enim crederet hominem, qui ullo pudore teneretur, tam impudenter potuisse mentiri ? Nam illa verba Kemnitii : « Addit Hieronymus illam hoc non ut peccatum mortale commisisse », aut significant illud non fuisse peccatum mortale opinione Fabiolæ, aut non fuisse opinione Hieronymi. Si dicat primum, ad rem non loquitur : quid enim curamus, quam opinionem habuerit Fabiola ? de sententia enim Hieronymi, non Nabiolæ disceptamus. Si dicat secundum, ut debet, aperte mentitur. Nusquam enim in tota illa epist. scribit S. Hieronymus Fabiolam in secundo illo conjugio non peccasse mortaliter; neque id scribere poterat, nisi secum ipse pugnare vellet.

Neque dicit Fabiolam esse secutam legem Papiniani, et Pauli, imo potius dicit illam contra Papiniani legem fecisse, Papinianus enim viris frena libidinis laxat, non mulieribus. Fabiola autem fœmina erat, non vir : « Aliæ sunt, inquit Hieronymus, leges Cæsarum, aliæ Christi : aliud Papinianus, aliud Paulus noster præcipit etc. » Quod autem Hieronymus in excusationem aliquam Fabiolæ adducit verba Pauli : *Melius est nubere, quam uri,* et : *Volo adolescentiores nubere;* eo pertinet, ut ostendat illam partim ex infirmitate, partim ex ignorantia peccasse. Existimaverat enim illa ad se pertinere illas sententias, tum quia ignorabat vigorem Evangelii, tum quia concupiscentiæ ardore se ipsa falleleat.

Sed quod nihilominus teste Hieronymo, et propria Fabiolæ conscientia, mortaliter ipsa peccaverit, facile probari potest. Primo, quia Hieronymus scribit factum illud Fabiolæ fuisse contra Christi præceptum : « Præcepit Dominus, inquit, uxorem non debere dimitti excepta causa fornicationis, et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris jubetur, hoc consequenter redundat in fœminas. » Hæc ille : ubi apertissime factum Fabiolæ indicat contra expressam Christi legem, et consequenter peccatum mortale ex genere suo fuisse.

Secundo, probatur ex illis verbis ejusdem Hieronymi : « Igitur et Fabiola, quia persuaserat sibi, et putabat a se virum jure dimissum, nec Evangelii vigorem noverat, in quo nubendi universa cautio, viventibus viris, fœminis amputatur : dum multa Diaboli vitat vulnera, unum incauta vulnus accepit. »

Tertio probatur ex illis : « Sed quid ego in abolitis, et antiquis moror, quærens excusare culpam, cujus pœnitentiam ipsa confessa est ? » Qualis autem pœnitentia fuerit, his verbis explicat : « Tota urbe spectante Romana, ante diem Paschæ in Basilica quondam Laterani, qui Cæsariano truncatus est gladio, stetit in ordine pœnitentium, Episcopo, presbyteris, et omni populo collacrymantibus : Sparsum crinen, ora lurida, et squalidas manus, sordida colla submisit. » Et infra : « Aperuit cunctis vulnus suum, et decolorem in corpore citatricem flens Roma

(1) Rom. VII, 3.

conspexit : dissuta habuit latera, nudum caput, clausum os, non est ingressa in Ecclesiam Domini, sed extra castra cum Maria sorore Moysi separata consedit, ut quam sacerdos ejecerat, ipse revocaret. » Hæc ille.

Quis autem unquam audivit ejusmodi pœnitentiam publicam pro veniali culpa postulatam, aut concessam, ne dicam impositam, et injunctam in Ecclesia ? quem unquam Episcopus expulit ex Ecclesia ob veniale delictum, ut Fabiolam ejectam scribit Hieronymus ?

Porro canon ille, quem citat Kemnitius, quo pœnitentia trium annorum injungitur ei, qui adulteram retinet, intelligi debet de eo qui in adulterium uxoris consensit, ut Doctores exponunt, quod quidem mortale crimen esse nemo dubitare potest. Nam alioqui adulteram tolerari posse, et maxime emendari cupientem esse retinendam, fuse docet Augustinus lib. II. de adulterinis conjugiis.

Objectio octava, pag. 1265 : « Ambrosius, in Commentario cap. VII. prioris ad Corinth., observat Apostolum non dixisse de viro, ut maneat sine uxore, aut uxori reconcilietur, si eam dimiserit : sed tantum, ut vir uxorem non dimittat. Ex quo ipse colligit, soli mulieri prohiberi secundum conjugium, non autem viro post divortium. »

Respondeo : Gratianus 32. quæst. 7. et Petrus Lombardus lib. IV. sentent. distinct. 35. contendunt ea verba ab aliquo falsario inserta fuisse commentario hujus auctoris. Alii respondent loqui auctorem istum de lege politica Cæsarum, quod videlicet liceat viris, non autem fœminis per leges Cæsarum repudiata conjuge aliam ducere : et ideo Paulum, ne offenderet Cæsarem, non voluisse expresse dicere, si vir dimiserit uxorem, maneat sic, aut uxori reconcilietur.

Si tamen hæc minus probentur, in promptu est responsio, auctorem eorum commentariorum non esse Ambrosium, quod eruditi non ignorant, neque aliquem ex celebratis Patribus : proinde ejus unius sententiam non posse omnibus aliis præjudicare ; præsertim cum ejus sententia de impari jure conjugum aperte ipsi vero Ambrosio adversetur, ut videre est, lib. I. de Abraham, cap. 4.

Neque argumentum ex Paulo sumptum ab hoc auctore, concludit ; cum enim Paulus dicit : *Et vir uxorem non dimittat ;* intelligit sine dubio, eum non debere uxorem ad eum modum, quo explicatum est de muliere, non debere illam recedere a viro.

Objectio nona, pag. eadem : « Pollentius quidam Augustini sententiæ, de illicito conjugio post divortium aperte contradixit ; non igitur erat hoc eo tempore Catholicum dogma. »

Respondeo : Pollentius non contradixit Augustino, sed eum consuluit circa quæstionem obscuram, et loca Scripturæ difficilia, ut ex principiis utriusque libri intelligi potest. Neque mirum est, si Augustinus Pollentium non vocavit hæreticum, neque acriter increpavit ; non enim hæretici sunt quicumque errant in fidei doctrina, sed qui pertinaciam ad errorem adjungunt, quod Pollentius non legitur fecisse. Quare idem Augustinus in epist. ad Volusianum tertia, non reprehendit Volusianum, sed modeste admonet et instruit, licet quæstiones ei proposuerit plane impias, an Deus relicta mundi cura, ad unius corpusculi angustias se coegerit, an Christi mater fuerit semper virgo, an sit credibile Deum esse, qui in utero clausus jacuit mensibus decem etc.

Adde, quod tempore Augustini non erat hoc dogma ab aliquo generali Concilio explicatum, et ideo facilius excusari poterant, si qui in hac re errassent. Quare idem Augustinus libro de fide, et operibus, cap. 19. dicit venialiter falli, qui ob Scripturæ obscuritatem existimant non esse adulterum eum, qui dimissa uxore causa fornicationis, aliam ducit.

Objectio decima, pag. 1266 : « Concilium Milevitanum canon. 17. prohibet quidem, ne post divortium aliud Matrimonium ineatur : sed neque aperte negat parti innocenti in causa fornicationis licitum esse aliud Matrimonium ; et præterea addit Concilium petendam esse de hac re legem ab Imperatore. Unde colligimus, non fuisse eo tempore ullam apud Christianos legem, quæ dirimeret ejusmodi Matrimonia. »

Respondeo : Canones Concilii Milevitani, Augustino præcipue auctore (ut etiam fatetur Kemnitius) compositi, editique fuerunt. Quare cum Augustinus integris libris disputaverit, in nullo casu, ne fornicationis quidem, licitum esse vivente conjuge ad aliud transire conjugium ; dubium esse non debet, quæ sit Canonis illius sententia. Deinde hoc ipso, quod ille canon nullam causam excipit, generatim accipiendus est.

Legem autem imperialem Patres illi de-

siderabant, non qua declaretur illicitum esse novum conjugium post divortium, utroque adhuc vivente conjuge : id enim ex Evangelio, et Apostolo constare Patres illi affirmant : sed qua punirentur severe etiam a temporali potestate, qui crimen illud admitterent.

Objectio undecima, pag. eadem : « Leo epist 85. alias 87. ad Episcopos Africæ, cap. 1, sacerdotem, qui dimissa uxore aliam duxerat, tantum ab ordine removet, non autem Matrimonium ejus dirimit, aut eum ab Ecclesiæ communione expellit. »

Respondeo : Non loquitur Leo de sacerdote, qui post susceptum sacrum ordinem, uxorem duxerit; neque enim id unquam factum est ante hæresim Lutheranam : sed de quodam, qui cum uxorem accepisset, priore dimissa, postea ad sacerdotium promotus fuerat. Hunc autem S. Leo ab ordine removet; nihil autem addit de Matrimonio ejus, ratum ne, an irritum esset, tum quia non erat ei proposita quæstio, nisi de ordinatione : an scilicet talis homo ad sacerdotium promoveri potuisset; tum quia ibidem addit, salva esse debere decreta prædecessorum suorum. Unum est autem inter ea decretum Innocentii I. epist. 3. quo declarantur adulteri, qui priore dimissa, etiam per legitimum divortium, aliam ducunt.

Objectio duodecima, pag. 1266. et 1267 : « In decreto Gratiani, 32. quæst. 7, referuntur quatuor canones, Quod proposuisti, Quædam, Concubuisti, Si quis eum ; quibus conceditur aliud Matrimonium post divortium; et duo quidem eorum canonum ex Conciliis sumpti sunt, duo ex epistolis Pontificum Zachariæ, et Gregorii. »

Respondeo : primus canon sumptus est ex epistola Gregorii III. ad Bonifacium; ubi legimus Gregorium concessisse secundum Matrimonium cuidam viro, ob ægritudinem conjugis prioris. Sed canonem istum intelligunt Doctores, de ægritudine, quæ reddat mulierem ineptam ad conjugium, et proinde sit impedimentum dirimens contractum Matrimonium.

Secundus canon depromptus est ex Concilio quodam, cujus ne nomen quidem exstat, unde facile contemni posset. Sed exponitur tamen recte a Doctoribus, de conjugio ineundo post mortem prioris conjugis. Hæc sunt verba canonis : « Quædam cum fratre viri sui dormivit : decretum est, ut adulteri nunquam conjugio copulentur ; illi vero, cujus uxor stuprata est, licita conjugia non negentur. » Sententia autem hujus canonis colligitur ex canone simili, qui habetur paulo post in eadem quæstione, et incipit : *Hi vero ;* ubi statuitur, ut mortua conjuge adultera, vir ejus ducat quam voluerit : mulier vero adultera, ne marito quidem mortuo nubere possit. Quod tamen intelligunt de adultera, quæ cum propinquo aliquo suo peccaverit, et ideo simul incestuosa sit : nam alioqui simplex adulterium non impedit Matrimonium post mortem conjugis.

Tertius canon est Zachariæ, ubi scribitur, eum, qui cum sorore uxoris suæ dormivit, neutram habere posse, uxorem tamen ipsius posse nubere, cui voluerit. Et in eamdem sententiam loquitur canon 4. qui est Concilii Triburiensis. Sed intelliguntur omnes ejusmodi canones de conjugio, quod parti innocenti conceditur post mortem conjugis prioris. Atque hactenus Kemnitii argumenta dissolvimus. Nunc adducemus alia ex aliis.

Objectio decima tertia Lutheri in lib. de captivit. Babyl. cap. de Matrimonio : « Christus divortium permisit in causa fornicationis, Matth. V. et nullum cogit esse cœlibem, cum dicat : *Qui potest capere, capiat*, Matth. XIX. Ergo permittit aliam uxorem duci facto divortio. Et confirmatur ex Paulo, qui ait : *Melius est nubere, quam uri*, I Corinth. VII.

Respondeo : Christus absolute neminem cogit esse cœlibem, quia cœlibatum inter consilia, non inter præcepta numerari voluit; tamen cogit hominem stare promissis, et consequenter sæpe accidit ut cogat esse cœlibem. Qui enim vovit continentiam, cogitur reddere vota sua, et sic cogitur esse cœlebs : et qui duxit uxorem, promisit se illa vivente nulli alii adhæsurum ; id enim requirit vinculum Matrimonii, quod est omnino insolubile ; et si ideo a sua se continet, cogitur esse cœlebs.

Porro Apostolus rectissime dixit, melius esse nubere, quam uri; sed non dixit, ut notat Augustinus lib. II. de adulterinis conjugiis, cap. 12 in fine, melius est mœchari, quam uri : mœchari autem eum, qui vivente priore aliam ducit, idem Apostolus docet Roman. VII.

Objectio decima quarta est Buceri in comment. cap. XIX. Matth. : « Judæis permissum erat ob duritiam cordis dimittere uxores, et alias ducere : ergo idem licere debet Christianis, quando eadem invenitur in eis cordis duritia, ut simul commode ha-

bitare nequeant. Probatur consequentia. Primo, quia si causa legis illius durat, æquum est, ut etiam lex ipsa duret. Secundo, quia Christus filius Dei non damnavit quidquam eorum, quæ Pater ipsius præcepit : Pater autem cœlestis jussit duris corde, si nollent maritali æquitate uxores tractare, ut eas libere dimitterent, ut nuberent aliis. Tertio, adeo necessariæ sunt nuptiæ, ut si qui, aut quæ existat, cui nullus sit conjux, conjugem illi concedere oporteat. Non enim Deus creavit hominem masculum, et fœminam, ut seorsim vivant, sed dixit : *Non est bonum hominem esse solum*, Genes. II. Et Paulus I Corinth. VII : *Unusquisque suam uxorem habeat.* Ergo si impetrari possit, ut conjuges non separentur, aut separati reconcilientur, id quidem optandum est, et procurandum : si autem obstiterit cordis duritia, non poterit infringi verbum Domini, unusquisque suam, et unaquæque suum. »

Respondeo : quæstio est apud Doctores, utrum repudium Judæis concessum, ita ut aliud Matrimonium post repudium iniri posset, permissum fuerit ut licitum, an vero ut minus malum.

Et quidem sententia communior Magistri dist. 33. lib. IV. et ibidem Bonav. Richardi, Dominici a Soto, et aliorum id habet, ut illicitum semper fuerit, sed permissum tamen ut impune fieret, causa majoris mali evitandi. Nam Deuter. XXIV, Scriptura testatur, mulierem repudiatam, si alteri nupserit, fieri pollutam, et abominabilem coram Domino ; ex quo intelligimus, non licuisse illi secundo nubere, sed conjugium illud, non tam conjugium, quam adulterium conjugii nomine tectum fuisse. Et Hierem. III. sic legimus : *Vulgo dicitur, si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo duxerit virum alterum, numquid revertetur ad eam ultra? numquid non polluta, et contaminata erit mulier illa? Tu autem fornicata es cum amatoribus multis ; tamen revertere ad me, dicit Dominus* (1). Quo loco non solum polluta dicitur, quæ alteri nupserit, sed etiam aperte fornicaria esse significatur, id enim requirit comparatio inducta.

Et si quidem hæc opinio sit vera, Buceri argumentum facile solvitur : si enim Judæis, non obstante permissione repudii, peccatum erat, post repudium seu divortium nubere, quanto magis Christianis peccatum erit.

Sed forte contrariam opinionem quis malit amplecti, quæ (ut verum fatear) mihi semper probabilissima visa est. Primo quia si vinculum non fuisset solutum per libellum repudii, fuisset illa permissio valde inæqualis, ne dicam, iniqua. Nam viris permittebatur alias uxores ducere, cum esset eo tempore licita polygamia unius viri cum multis uxoribus, fœminæ autem, quæ tamen sunt infirmiores, coactæ fuissent perpetuo continere, et aliquando sine ulla culpa. Non enim licebat fœminis habere simul plures viros : quare debuissent, aut adulteræ fieri, aut perpetuo continere. Quis autem credet, in lege veteri fuisse coactas mulieres perpetuum cœlibatum eo tempore inusitatum tolerare.

Secundo, quia lex vetus non puniebat nuptias repudiatarum cum aliis viris, ut patet Deuteronom. XXIV : ergo si illæ nuptiæ adulteria erant, lex tolerasset publica, et continua adulteria. At quis facile sibi persuadeat, eam legem, quæ jubebat lapidari mulierem, quæ semel in adulterio deprehensa esset, simul tolerasse tot adulteria, quæ publice patrata fuissent a multis toto vitæ tempore ?

Tertio, quia lex prohibebat, ne repudiata post mortem secundi mariti, posset unquam reduci a priore marito : et quidem ita prohibebat, ut simul indicaret grave esse peccatum si id fieret; ut patet expendenti textum, cap. XXIV Deuteronomii. At si per repudium non solvebatur vinculum conjugii, non erat peccatum, nec prohibendum, imo valde bonum, et optandum, ut uxor rediret ad suum verum maritum.

Quarto, quia mirum esset, neque Mosem, neque Prophetas, qui alia vitia populi reprehendebant, nunquam palam reprehendisse ista adulteria, quæ fiebant cum repudiatis.

Quinto, Levit. XXI, prohibetur sacerdos non ducere uxorem viduam, nec repudiatam, nec meretricem, sed virginem tantum, ex qua lege videtur omnino colligi, licuisse aliis ducere repudiatam, quemadmodum licebat ducere viduam, et meretricem.

Sexto, Abraham jubente Deo repudiavit Agar, quam duxerat in uxorem ; neque probabile est fuisse coactam illam deinceps colere cœlibatum. Sicut ergo Deus dispensavit cum Abraham ratione mysterii circa vin-

(1) Hierem. III, 1.

culum Matrimonii, cur non potuit dispensare cum populo suo ob eorum infirmitatem circa idem vinculum, etc.

Septimo, Exod. XXI, lex divina constituit, ut si dominus servo dederit uxorem, et ea pepererit filios, anno septimo servus egrediatur liber, sed uxor, et filii domini sint ; atque ita privabatur vir ille uxore, et filiis. Quod si vinculum non solvebatur, cogebatur mulier illa sine ulla sua culpa perpetuo continere ; quod cum improbabile sit, dicendum videtur. Deum eo tempore facile dispensasse circa vinculum, sicut etiam dispensaverat circa polygamiam.

Neque argumentum illud prioris opinionis convincit. Nam in Deuter. cap. XXIV. secundum Hebræos, et Græcos codices legimus : *Quoniam abominatio est coram Domino*, et est hic sensus verborum : Repudiata non debet redire ad primum virum, quando polluta est cum altero, id est, quando cum altero rem habuit, quia abominabile est coram Domino ut mulier toties mutet maritos, et quasi commodata fuerit alteri, iterum redeat ad primum. Sed juxta editionem Latinam, quæ habet de muliere : *Et abominabilis facta est coram Domino*, sensus est : Quia maritus ejus publice, et proinde coram Domino eam pollutam et abominabilem judicavit, cum illam ejecit, quia mulier ista a marito suo notata est publica infamia, et ab eo facta est abominabilis, et polluta, non est æquum ut illam amplius habeat, etiam si forte cupiat eam ducere.

Neque locus etiam Hieremiæ concludit : nam Dominus argumentatur a minori, si vir non recipit repudiatam, si ea nupserit alteri ; quanto magis deberem ego non te recipere, quæ non nupsisti alteri, sed fornicata es cum amatoribus plurimis ?

Quod si hæc sententia admittatur, quam defendunt S. Thomas, Scotus, Durandus, et Paludanus, in 4. distinct. 33. Abulensis in Matth. cap. XIX. quæst. 49. et 50. Eckius homil. 74. de Sacramentis, et Petrus a Soto lect. 13. de Matrimonio, tunc ad argumentum Buceri neganda erit consequentia. Dominus enim concessionem Judæis factam apertissime revocavit, cum ait Matth. XIX : *Qui dimissam duxerit, mœchatur*. Et Matth. XIX : *Ab initio non fuit sic*. Et : *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Et Marc. X : *Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam ; et si uxor dimiserit virum, et alii nupserit, mœchatur* (1).

Sed respondet Bucerus, debere intelligi ista omnia de iis, qui dimittunt, vel dimissam accipiunt in fraudem prioris conjugii. Vult enim ipse, non posse aliud Matrimonium iniri, donec post divortium tentata sit reconciliatio ; et si quis aliam ducat dimissa sua, aut dimissam ab alio accipiat, antequam tentaverit, an posset cum sua pacifice habitare, hunc dicit in fraudem prioris conjugii Matrimonium contrahere, et juxta Domini sententiam mœchari : sed si alter conjugum duro corde sit, ut nullo modo velit pacifice cum conjuge habitare, de hoc dicit Christum nihil præcepisse.

At si ista ita se haberent, Dominus noster nulla in re a Pharisæis dissensisset. Neque enim Pharisæi volebant matrimonia dirimi, quando conjuges pacifice habitabant, sed solum quando alter nolebat cum altero concorditer vivere : neque lex ipsa Mosis, libellum repudii dari permisit, nisi ob duritiam cordis. Quod si Domino cum Pharisæis tam bene conveniebat, quid sibi voluit illa : *Dictum est antiquis, etc. Ego autem dico vobis, etc.* (2). Non igitur dubitandum est, quin Dominus absolute repudium illud in lege concessum aut permissum, omnino sustulerit, et ad primam originem conjugium revocaverit.

Ad primam probationem respondeo, causam illam non durare universaliter : et si duraret, non tamen esse tolerandam. Major enim est gratia Testamenti novi, quam veteris, sive cognitionem, sive Sacramenta, sive exempla consideres : imo proprium est novi Testamenti, auferre cor lapideum, et dare cor carneum, Hieremiæ XXXI. et Ezechielis XXXVI. Nec solum in Testamento novo durum non judicatur, uni tantum conjugi insolubiliter alligari, sed etiam mulierem omnino non tangere, et usque ad vitæ finem cœlibatum colere. Denique ipsum etiam conjugium in testamento novo sacramentum est, et peculiarem gratiam confert, qua molestiæ conjugii facile tolerentur, qua gratia Hebræi in veteri Testamento carebant. Quare multa in Judæis tolerari poterant, quorum status puerorum erat, quæ in Christianis toleranda non sunt, quorum professio majorem perfectionem requirit, et adjumenta ad eam acquirendam, et conservandam suppeditat.

(1) Matth XIX, 9 ; id. XIX, 8 : Marc. X, 11. — (2) Matth. V, 21.

Deinde, etiamsi nihil horum haberemus quod respondere possemus, non tamen propter duros corde, Christi Evangelium, quod in hac re perspicue sonat, pervertere, vel mutare nobis liceret. Alioqui (ut recte monet S. Augustinus lib. II. de adulterinis conjugiis, cap. 10, lex Christi omnibus incontinentibus displicet, nec tamen propter eos immutanda est.

Ad secundam concedo Christum non damnasse quidquam eorum, quæ Pater præceperat; is enim damnare dicitur, qui reprehendit tamquam injuste, vel imprudenter facta. Christus autem nihil eorum quæ Pater præceperat, non recte imperatum fuisse unquam pronuntiavit, sed contra potius Matth. V. ait : *Non veni solvere legem, sed adimplere.* Et : *Iota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant* (1). At nihilominus plurima Dei præcepta, quæ pro tempore data erant, quæque statui Synagogæ tantum conveniebant, Christus immutavit : et qui id vel ignorat vel negat, Christianus non est. Ubi enim nunc est in populo Dei Circumcisio? ubi sabbatum? ubi sacrificia pecudum? ubi cæteri ritus innumerabiles, qui in Levitico per Mosem a Deo præcipiuntur? Talis igitur cum fuerit libellus repudii, mirum esse non debet, si eum sublatum de medio Christus voluerit.

Ad tertiam probationem, quæ Epicurum magis, aut potius equum, et canem, quam hominem, et maxime Christianum deceret, respondeo, non esse necessarium, ut ubicumque est vir aut mulier sine conjuge, continuo detur ei conjux; alioqui falsa essent Apostoli verba : *Bonum est homini, mulierem non tangere.* Et : *Solutus es ab uxore, noli quærere uxorem.* Et : *Qui non jungit Matrimonio virginem suam, melius facit.* Et : *Beatior erit si sic permanserit,* I Corinth. VII. (1); et B. Joannes, et Christus ipse, non recte fecissent, quod sine conjuge esse voluerunt.

Porro Deus hominem masculum, et fœminam esse voluit, ut propagari posset genus humanum, non autem, ut cogerentur omnes cum conjuge vivere.

Illud vero : *Non est bonum, hominem esse solum :* significat non fuisse bonum ad propagationem generis, ut solus masculus crearetur, sed necessariam fuisse etiam fœminæ creationem : non autem significat non licere, aut non esse melius ipsi homini, cœlibatum colere, quam Matrimonio jungi, præsertim genere satis propagato; alioqui pugnaret verbum Dei : *Non est bonum, hominem esse solum,* cum alio verbo Dei : *Bonum est homini, mulierem non tangere.*

Denique illud Pauli : *Unusquisque suam,* dicitur conjugatis, juxta illud, alligatus es uxori noli quærere solutionem, vel si de ducenda uxore agatur, dicitur illis tantum, qui liberi sunt, et fornicationis periculum timent. Nam alioqui, si quæ mulier vinculo conjugii cum viro ligata sit, et per divortium ab eo discedat, non dicitur ei, unaquæque suum; sed dicitur : *Manere innuptam, aut viro reconciliari.* Et si quæ per votum continentiæ Deo sit alligata, et nubere velit, non dicitur ei, unaquæque suum; sed : *Damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt,* I. Timoth. V. (3). Denique si quæ soluta sit, et de Deo sperans, fornicationis periculum non metuat, non dicitur ei, unaquæque suum; sed : *Beatior erit, si sic permanserit,* I Corinth. VII. (4). Atque hactenus de Matrimonii firmitate.

CONTROVERSIA V.

DE IMPEDIMENTIS MATRIMONII.

CAPUT VXIII.

De impedimentis Matrimonii in genere.

Disseruimus de Matrimonii contracti firmitate : nunc de impedimentis contrahendis disserendum est. Sunt autem duo genera impedimentorum. Quædam enim impediunt contrahendum, sed non dirimunt contractum. Quædam et impediunt contrahendum, et dirimunt contractum.

Dicuntur impedire, et non dirimere ea, quæ non adversantur essentiæ Matrimonii, sed solemnitati, aut ornamento alicui accidentario; et ideo si cum eo impedimento Matrimonium contrahatur, peccant, qui ita contrahunt, sed Matrimonium est firmum, et ratum.

(1) Matth. V, 17. — (2) I Corin. VII. 40. — (3) I Timo. V. 12. — (4) I Corin. VII, 40.

Ea vero dicuntur impedire, et dirimere, quæ ipsi essentiæ Matrimonii contraria sunt, adeo ut necessario aliquid essentiale Matrimonio desit, proinde nec sit verum Matrimonium, si cum eo impedimento fuerit celebratum. Quare non dicuntur ista impedimenta dirimere contractum Matrimonium, quasi Matrimonium verum dirimant, sed quia Matrimonium de facto, non de jure contractum, irritum reddunt. Impedimenta hujus generis numerantur omnino duodecim, quæ his versiculis continentur :

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Sed ut hujus numeri ratio intelligatur, sciendum est, omnia impedimenta revocanda esse ad consensum conjugum, vel ad personas contrahentes. Nam cum tria sint necessaria ad omnia sacramenta, materia, forma, et intentio Ministri, in hoc sacramento materia sunt personæ legitimæ, ut supra diximus : ex consensu autem pendent forma, et intentio. Est enim consensus causa efficiens Matrimonii, signa vero exprimentia consensum, forma : unde si consensus adsit, etiam signa erunt vera; si consensus non adsit, signa erunt falsa; et similiter si consensus adsit, intentio aderit; si consensus absit, intentio aberit. Itaque ad Matrimonii sacramentum nihil aliud requiritur essentialiter, nisi consensus signo expressus inter legitimas personas.

Jam igitur ex parte consensus sumuntur duo generalia impedimenta, ignorantia, et coactio : hæc enim duo faciunt involuntarium. Ad ignorantiam pertinet error personæ, quod est primum impedimentum : neque enim consentire censetur in Matrimonium, qui uni personæ jungitur, existimans esse aliam. Item conditio personæ, quod est secundum impedimentum, ut, cum quis servam accipit, quam liberam esse credebat.

Huc etiam pertinet, carentia usus liberi arbitrii; neque enim pueri, furiosi, amentes contrahere possunt, cum deliberatum consensum habere nequeant : et hoc impedimentum non est inter illa duodecim numeratum, sed reducitur ad errorem. Ad coactionem pertinet vis, seu metus, quod est impedimentum septimum.

Ex parte personarum contrahentium sumuntur cætera omnia, quorum alia reddunt personam inhabilem absolute, et proinde respectu cujuscumque Matrimonii ; alia reddunt inhabilem solum respectu alicujus Matrimonii cum certa persona contrahendi, non autem absolute.

Ex his, quæ reddunt personam inhabilem absolute, alia sunt naturalia, alia voluntaria. Naturale impedimentum est, frigiditas, et impotentia quævis coeundi perpetua, sive innata, sive maleficio procurata : et hoc est impedimentum duodecimum. Voluntaria impedimenta sunt : votum solemne continentiæ, ordo sacer, et ligamen cum alio conjuge ; quæ sunt impedimenta III. VIII. et IX. Qui enim alligati sunt Deo per vota monastica, aut per sacros Ordines, vel conjugi per Matrimonium, non possunt novum conjugii vinculum accipere.

Ea vero, quæ inhabilem faciunt respectu certi Matrimonii, non autem absolute, tria sunt, crimen, nimia conjunctio, et nimia disjunctio. Crimen est impedimentum quintum, et per crimen intelligitur adulterium mixtum homicidio, cum ordine ad futurum conjugium. Non enim potest, qui cum aliqua adulterium commisit, et ejus viro necem molitus est, illam unquam ducere in uxorem, ut infra explicabitur : quocirca hoc impedimentum dirimit certum aliquod Matrimonium, non autem omne absolute.

Nimia disjunctio vocatur cultus disparitas, et est impedimentum sextum, non enim potest fidelis cum infideli contrahere Matrimonium. Nimia conjunctio est cognatio, ad quam tria impedimenta revocantur, nimirum cognatio naturalis, quæ dicitur proprie consanguinitas, et est impedimentum quartum, et ad illud reducuntur cognatio spiritualis, qualis est inter baptizantem seu confirmantem, et baptizatum seu confirmatum; et cognatio legalis, quæ fit per adoptionem. Huc etiam pertinet affinitas, quæ per carnalem copulam acquiritur, quæ est impedimentum undecimum. Et denique publica honestas, quæ est affinitas orta ex sponsalibus; et est impedimentum decimum.

Impedimenta autem quæ contrahendum impediunt, sed non dirimunt contractum, duo numerari solent. Unde existunt versiculi :

Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.

Per Ecclesiæ vetitum, intelligunt prohibi-

tionem, ne Matrimonia clam fiant, cum debeant in facie Ecclesiæ, et coram testibus celebrari. Per tempus feriatum, intelligunt certa tempora sacra, ut Adventus, et Quadragesimæ, quibus Ecclesia nuptias celebrari prohibuit. Sed primum horum impedimentorum jam post Concilium Tridentinum non est amplius tantum impediens conjugium contrahendum, sed etiam dirimens contractum; quare vel reducendum est hoc impedimentum ad crimen, quod erat unum ex impedimentis dirimentibus, vel certe erit impedimentum XIII.

Sunt præterea quædam alia impedimenta non dirimentia, ut votum continentiæ simplex, sponsalia, instructio Catechumeni per traditionem Catechismi, et sex crimina : incestus, raptus alienæ sponsæ, conjugium sacrilegum cum sanctimoniali, cædes uxoris, homicidium presbyteri, et Baptismus proprii filii.

Sed hæc non ponuntur in numero seorsim cum illis duobus primis, quia duo illa sunt impedimenta distincta omnino a dirimentibus : hæc autem novem reducuntur ad dirimentia, et cum illis explicari solent. Nam sex crimina reducuntur ad crimen, Catechismus ad cognationem spiritualem, votum simplex ad votum solemne, et sponsalia ad ligamen.

Porro adversarii impedimenta tria, quæ sumuntur ex parte consensus admittunt, nimirum errorem, conditionem, et vim, seu coactionem; ut patet cum ex aliis, tum ex Philippo in locis, tit. de conjugio. Sed unum ipsi addunt impedimentum, nimirum defectum consensus paterni ; et ideo prima quæstio erit utrum ad matrimonium filiorum familias, ita necessario requiratur parentum consensus, ut sine eo irritum sit conjugium.

Ex impedimentis autem, quæ sumuntur ex parte personæ, duo admittunt simpliciter, nimirum impotentiam reddendi debitum conjugale, et ligamen. Duo alia admittunt ex parte, non simpliciter, ut consanguinitatem, et affinitatem; hæc enim admittunt, quoad gradus, qui prohibentur in Levitico; quoad alios rejiciunt.

Reliqua omnia simpliciter damnant : unde est illa vox Lutheri in serm. de Matrimonio : « Duo de viginti causas in suo jure effinxit Papa, quibus omnibus Matrimonium vel dissipet, vel impediat, quas tamen fere omnes, et rejicio, et condemno. » Hæc ille. De his igitur impedimentis, septem tantum sunt cum Hæreticis hujus temporis quæstiones.

CAPUT XIX.

Non requiri ad essentiam Matrimonii, consensum parentum.

Prima igitur quæstio est, an requiratur necessario ad Matrimonium filiorum, consensus parentum. Contendunt enim adversarii, Matrimonium irritum esse, nisi fiat cum parentum consensu : sed quia non omnino inter se conveniunt, eorum sententias breviter referemus. Primus videtur fuisse Erasmus, qui rem in controversiam revocavit : nam in colloquio de Matrimonio, inquo Eubulum, et Catharinam loquentes inducit, sic ait : « Definiunt quidam Matrimonium esse ratum, quod insciis, aut etiam invitis parentibus, inter puerum et puellam per verba de præsenti contractum est. Atqui istud dogma nec naturæ sensus approbat, nec veterum leges, nec Moyses ipse, nec evangelica, aut apostolica doctrina. » Hæc ille.

Martinus Lutherus in serm. de Matrimonio, cum distinctione loquitur : nam aut nata est proles ex conjugio contracto sine parentum consensu, aut nondum est nata. Si nata est, firmum esse debet Matrimonium : si nondum est nata, in potestate parentum erit, confirmare, vel irritare conjugium. Idem docet Philippus in locis, tit. de conjugio.

Bucerus in cap. 19. Matthæi revocari optat in usum leges civiles, quibus id caveri dicit, ne nuptiæ filiorum ratæ sint sine consensu patris, aut avi, aut proavi. Joannes Brentius in Catechismo, exponens quartum præceptum, si Matrimonium sine parentum consensu, celebratum sit, jubet id referri ad Magistratum, atque ejus judicio. confirmandum, vel irritandum esse. Nam etiamsi generalis regula sit, quod liberi debeant inire conjugia cum parentum consensu, tamen nonnulli sunt casus, in quibus licet etiam secus agere. In eamdem sententiam descendit Martinus Kemnitius in 2. part. Exam. Concilii Tridentini pagina 1273. et sequentibus, ubi tamen non recte confundit Matrimonia filiorum sine consensu parentum, cum Matrimoniis clandestinis : potest enim

fieri ut Matrimonium sit clandestinum, et tamen cum parentum consensu contractum, et contra ut non sit clandestinum, sed publicum, et coram Ecclesia, et tamen insciis, et invitis parentibus celebratum; Joannes Calvinus lib. IV. Institut. cap. 19. §. ult. enumerans leges Pontificum Romanorum de Matrimonio (ut ipse loquitur) vel in Deum impias, vel in homines iniquissimas, primo loco istam ponit : « Quales sunt, inquit, ut conjugia inter adolescentulos, parentum injussu contracta, firma, rataque maneant. » Hæc illi. Catholici vero Doctores adeo non dubitant ea Matrimonia firma, ac rata esse, ut neque unquam inter impedimenta Matrimonii numeraverint defectum consensus paterni, et nuper Concilium Tridentinum sess. 24. in decreto de Matrimoniis clandestinis, in hæc verba statuerit : « Sancta Synodus anathemate damnat eos, qui falso affirmant Matrimonia a filiisfamilias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata, vel irrita facere posse. » Sed ut brevius, et facilius quæstio explicetur, propositiones aliquot statuemus.

Prima propositio : « Solo consensu parentum, Matrimonium inter filios celebrari non potest : et ideo non potest pater filium ad conjugium cogere. » Hanc propositionem admittit Philippus loco notato, neque alii eam negant.

Probatur primo exemplo Scripturæ divinæ. Nam in Genesi cap. XXIV. cum pater, et frater Rebeccæ de Matrimonio ejus cum procuratore Abrahæ petebat, tractassent, dixerunt : « Vocemus puellam, et inquiramus ejus voluntatem. »

Secundo patet ex jure canonico, can. Sufficiat, 27. q. 2. et can. Ubi non est, 30. qu. 2. cap. Tuas dudum, de sponsa duorum; et can. unico, de desponsatione impuberum in VI.

Tertio patet ratione. Nam illorum necessario consensus requiritur, qui Matrimonii formam pronuntiant; essent enim falsa verba illa : « Ego te accipio in meam, Ego te accipio in meum, » si consensus pronuntiantium ea verba deesset. At formam pronuntiant ipsi qui contrahunt; ipsorum igitur consensus necessario requiritur.

Deinde conjugium est summus amicitiæ gradus, secundum philosophum; repugnat igitur naturæ conjugii, ut contrahatur inter invitos.

Secunda propositio : « Filiorum consensus, etiamsi solus sit, ad Matrimonium firmum, ac ratum efficiendum sufficit; nec potest a parentibus, vel magistratu ejusmodi Matrimonium irritari. » Hæc est contra Erasmum et Lutheranos.

Probatur primo exemplis Scripturæ divinæ. Genesi XXVI, Esau duxit uxores duas, quæ ambæ offenderant animum Isaac et Rebeccæ parentum ejus : proinde invitis parentibus eas accepit. Et rursus cap. XXVIII, accepit tertiam, contra eorumdem parentum voluntatem; nec tamen Isaac ea conjugia irritavit, et Scriptura simpliciter uxores vocat, quæ ita ductæ fuerant. Deinde Jocob Genes. XXIX. et XXX, duxit uxorem unam juxta consilium parentum suorum; sed alias tres, et præsertim duas ancillas duxit, parentibus omnino insciis; nec tamen Jacob sanctissimus Patriarcha id fecisset, si credidisset necessarium esse consensum parentum. Tobias quoque, ut legimus cap. VII. libri Tobiæ, uxorem duxit in aliena regione, parentibus ignorantibus : nec tamen angelus Raphael, qui cum ipso erat, eum admonuit ut parentum consensum expectaret, neque ipse religioni sibi duxit, insciis parentibus id facere.

Secundo probatur ex Jure canonico. Nam capit. Cum virum, de regularibus, ita loquitur Clemens III. de puella nubili : « Tunc, inquit, quia liberum habet arbitrium, in electione propositi, parentum sequi non cogitur voluntatem. » Et huc pertinet quod ait S. Ambrosius in libro de Virginibus : « Cui licet, inquit, maritum eligere, non licet Deum præferre ? » ubi docet licere puellæ virgini, patre etiam invito, continentiam Deo vovere : sicut eidem licet virum eligere. Et idem Ambrosius in epist. 43. ad Sysinnium, qui filio indignabatur, quod sine suo consilio uxorem duxisset, dicit, culpam aliquam ab eo filio admissam, tamen, satis aperte indicat, Matrimonium fuisse ratum, et Sysinnium laudat, quod facile culpam ignoverit filio.

Tertio probatur ratione. In ejusmodi conjugio nihil eorum deest, quæ ad essentiam Matrimonii pertinent ; verum igitur, et ratum, atque adeo insolubile Matrimonium erit. Probatur antecedens. Nam consensus contrahentium adest, et proinde attentio Ministri ; adest materia, quæ sunt personæ ad Matrimonium idoneæ, adest forma, id est, verba seu signa mutui consensus : quid igitur deest? Dicent, consensus non est plenus, ac sufficiens ; nam cum filii sint in potestate

parentum, non possunt in re tam gravi sine parentum facultate aliquid constituere. Respondeo: vel consensus filiorum non est plenus, quia deest usus liberi arbitrii, vel quia deest consilii maturitas, vel quia ita subjiciuntur filii parentibus, ut jus non habeant de statu vitæ suæ disponendi. Primum dici non potest, quia tunc etiam cum parentum consensu, conjugium non esset. Nec secundum dici potest. Nam ad Matrimonium contrahendum non exigitur necessario consilii maturitas, sed solum usus liberi arbitrii, qualis etiam requiritur ad peccandum, ad merendum, ad vovendum, etc., alioqui daretur occasio Matrimonia passim dirimendi. Quocirca solam pubertatem in contrahentibus canones exigunt. Deinde sæpe accidit, ut qui parentes adhuc habet, sit vir maturioris consilii, quam multi alii, qui parentibus, aliisque majoribus orbati sunt ; si igitur hi posteriores uxorem eligere possunt, sine ullius alterius consilio, cur non etiam priores illi, qui sunt his, ut jam ponimus, prudentiores ? Sed neque tertium dici potest. Nam filius licet patri obedientiam, et reverentiam debeat, tamen quando usum liberi arbitrii habet, liber est, et sui juris, non minus quam pater, in his quæ ad statum vitæ pertinent. Quare poterit quidem peccare, dum non sequitur patris directionem in statu eligendo, tamen quod facit, ratum et firmum, erit, quia de re sua, non de aliena disposuit. Præterea conjugium servorum invitis Dominis, firmum ac ratum esse, Theologi recte docent ; et habetur in jure canonico, cap. 1. de conjugio servorum : non enim jus gentium, quo servitus introducta est, id potuit auferre quod jus naturæ concessit. Ergo multo magis conjugium filiorum invitis parentibus erit ratum : major enim subjectio est servorum ad Dominum, quam filiorum ad parentes. Confirmatur argumentum ex testimonio adversariorum. Nam Lutherus et Melanchthon contendunt, Matrimonium filiorum invitis parentibus contractum, si per copulam carnalem consummatum sit, non posse amplius a parentibus irritari.

At copula illa carnalis non facit filium prudentiorem, neque eximit a patria potestate ; ergo etiam ante copulam Matrimonium contractum a parentibus irritari non poterat, vel si tunc poterat, etiam post copulam poterit, quod ipsi negant. Sed, inquit Melanchthon, « quando Matrimonium est consummatum, non amplius agitur de futuro, sed de præsenti ; et injuria fieret conjugi, si post, violationem desereretur ». At etiam Matrimonium contractum per verba de præsenti, non est futurum, sed præsens conjugium, et donatio conjugalis jam peracta est ; illa igitur ratione non poterit irritari Matrimonium ullum, sive non consummatum; sive non consummatum. Præterea Matrimonium consummatum invitis parentibus, vel jure consummatum est, vel non. Si jure consummatum ; ergo et jure contractum ante consummationem : non enim jure consummari potest Matrimonium, non jure contractum ; ergo etiam ante consummationem Matrimonium invitis parentibus contractum, ratum erat, ac firmum. Sin autem non jure consummatum fuit, jure post consummationem irritari poterit, neque ulla fiet injuria conjugi : non enim ulli facit injuriam, qui utitur jure suo. Alioqui si ista ratio universe vim haberet, non possent dirimi Matrimonia ulla post consummationem, quamvis nullo jure, imo contra omnia jura contracta. Et eadem ratione, per stuprum virgini illatum, non posset dirimi illa conjunctio ; cujus tamen contrarium legimus in Exodo cap. 22. ubi, qui virginem nulli desponsatam vitiaverit, cogitur eam habere uxorem, si pater eam dare voluerit, sin minus, cogitur saltem dotare.

Tertia propositio : « Peccant filii quando sine justa, et rationabili causa parentibus insciis, vel invitis Matrimonia contrahunt. » Dixi : « Sine justa, et rationabili causa, » quia potest aliquando fieri ut filius non peccet inscio patre uxorem ducendo ; quia nimirum credit patrem id ratum habiturum ; et hoc modo Tobias inscio patre uxorem duxit. Potest etiam fieri, ut non peccet filius invito patre uxorem ducendo, ut si pater injuste prohibeat filium a conjugio ; vel causa majoris dotis, non nisi indignam mulierem, aut etiam hæreticam ei dare velit. Ut plurimum tamen peccant filii, cum non sequuntur in hac re parentum voluntatem : nam ut plurimum parentes sunt prudentiores, neque periculum est ut filiis male consultum velint, cum eos naturaliter diligant. Præterea parentum est, filiis prospicere, eosque dirigere ; ergo filiorum est, sinere se a parentibus regi, ac duci. Et habemus exempla, ac testimonia in Scripturis perspicua. Genes. cap. XXIV, Isaac accepit uxorem, quam pater ei dedit, et Rebecca uxor ipsius, consilium patris sui in ea re secuta est ; de qua re disputans Ambrosius lib. I. de Abraham cap. ultimo, mul-

ta ad hoc propositum affert, et inter alia laudat versus Euripidis, qui virginem ita loquentem introducit : « Sponsalium quidem meorum pater meus curam subibit ; hoc enim non est meum. » Et in epist. 43. ad Sysinnium, dicit eum juste indignatum, quod se inscio filius uxorem ducere voluisset.

Exod. XXXIV et Deuteronomii VII, præceptum de Matrimonio filiorum, parentibus potius datur, quam filiis, ne jungantur videlicet cum Chananæis : « Filiam tuam non dabis filio ejus ; nec filiam illius accipies filio tuo. Et Isaac aperte jussit filio suo Jacob, ut non acciperet uxorem de filiabus Palestinorum, sed aliquam ex filiabus Laban ; quod et ille obedienter fecit, Genes. XXVIII. Dices, si potest pater filio imperare, ut uxorem, et talem uxorem ducat ; ergo potest cogere, ut ducat, vel non ducat uxorem, quod est contra primam propositionem. Respondeo tribus modis potest intelligi, ut pater dicatur filium cogere ad Matrimonium. Primo, ut filium plane dissentientem et invitum pater cogat vivere cum aliqua quam velit ejus uxorem esse ; et hoc non potest fieri, et si fiat, Matrimonium est nullum. Et hoc proprie in prima propositione assertum est. Secundo, ut filium assentiri cogat, injecto metu mortis, aut alio, cadente in constantem virum ; et hoc etiam patri minime licet. Neque Matrimonium illud esset ratum : quoniam ad Matrimonium non solum consensus, sed etiam consensus liberrimus contrahentium exigitur, cum Matrimonium sit vinculum perpetuum, et natura sua benevolentiam et amicitiam, eamque summam requirat. Tertio, ut filium ad assentiendum inducat, auctoritate paterna imperando, quando revera filio id conducit, ita ut secundum rectam rationem dissentire non possit : et hoc patri licet, et filius obedire tenetur. Quemadmodum etiam cum filio expedit comedere talem, aut talem cibum, et a tali, vel tali abstinere, potest parens jubere, et filius tenetur parere. Et licet hoc etiam sit suo modo cogere, et metum incutere mortis æternæ : non tamen propterea Matrimonium illud diceretur coactum, neque irritum esset ; quia metus ille gehennæ non proprie incutitur ad hoc, ut iste uxorem ducat ; sed per se consequitur præcepti transgressionem.

(1) Deut. VII, 9.

CAPUT XX.

Solvuntur argumenta Kemnitii.

Sed jam argumenta Kemnitii dissolvamus, qui ex Luthero, Bucero, Calvino, et aliis sectariis ea collegit.

Primo objicit testimonium seniorum Pontificiorum, qui agnoscunt et fatentur, Matrimonia insciis et invitis parentibus contracta, non esse legitimam, aut divinam conjunctionem ; et allegat Joannem Gropperum in institutione Coloniensi.

Respondeo : multis modis fallitur Kemnitius. Primo, quia ex uno Groppero colligere conatur mentem saniorum Catholicorum, cum nos contra proferre possimus omnes antiquos Theologos, et in eis S. Thomam, in 4. dist. 28. quæst. 1. art. 3. et recentiores plurimos doctissimos, ut Ruardum, Petrum et Dominicum a Soto, et alios, qui apertissime docent, Matrimonium, sive clandestinum, sive insciis parentibus contractum, non esse solum Matrimonium verum, sed etiam verum sacramentum.

Secundo, quia Joannes Gropperus eo loco non loquitur de Matrimonio, cui solum deest parentum consensus, de quo nos in præsenti quæstione tractamus, sed de Matrimonio, quod insciis parentibus contrahitur, et simul clandestinum est. Matrimonium enim, quod in facie Ecclesiæ celebratur, licet parentibus insciis, vel invitis, nunquam Gropperus verum esse sacramentum denegasset. Quare in quæstione præsenti præcise accepta, nulla est inter Catholicos dissentio.

Tertio, quia Gropperus Matrimonium clandestinum negat quidem esse sacramentum, id quo manifeste fallitur, ac S. Thomæ, et sanioribus Theologis repugnat : tamen admittit esse verum Matrimonium, et ab Ecclesia longo tempore toleratum, sed optat ab Ecclesia irritari ; quod jam factum est in Concilio Tridentino. Concilium enim dum asseruit Matrimonia clandestina, quamdiu ab Ecclesia irrita non erant, fuisse vera Matrimonia, et tamen deinceps illa irritavit, ac personas inhabiles fecit ad sic contrahendum ; plane satisfecit desiderio Gropperi, et aliorum multorum, qui ob incommoda gra-

vissima, quæ ex clandestinis conjugiis oriuntur, ea omnino sublata cupiebant. Nulla igitur iure, si quæstionem de sacramento separes a quæstione de veritate Matrimonii, de qua sola nunc agimus, Gropperus a nobis, atque a cæteris Theologis Catholicis dissentit.

Secundo, Kemnitius argumentum ducit ex jure divino (profitetur enim se probaturum sententiam suam ex jure divino, naturali, civili, et canonico) : « Matrimonium talis debet esse conjunctio, ut ejus auctor, et conciliator Deus ipse haberi possit : at ejusmodi non sunt Matrimonia, quæ insciis, vel invitis parentibus contrahuntur : non igitur sunt vera Matrimonia. Propositio certa est ex illo Matthæi XIX. *Quod Deus conjunxit etc.* Assumptio probatur. Non est Deus auctor, et conciliator Matrimonii, quod contra ejus verbum, et præceptum contrahitur, Matrimonium insciis vel invitis parentibus, contra Dei verbum. et mandatum contrahitur : non est igitur ejus auctor, et conciliator Deus. Assumptio probatur (nam propositio certissima est): nam in quarto præcepto Decalogi jubentur filii obedire parentibus : et explicat Apostolus ad Colossens. III. id in omnibus rebus esse intelligendum : Filii, inquit, obedite parentibus per omnia. »

Et quia posset fortasse responderi, ab ea lege, quæ jubet obedire parentibus, excipi causrm Matrimonii, dicente Scriptura : *Relinquet homo patrem, et matrem et adhærebit uxori suæ*, probat Kemnitius istum locum Scripturæ debere intelligi de Matrimonio consummato, non de desponsatione, et proinde in Matrimonio contrahendo debere filios parentibus obedire, Nam in Scriptura tradit præcepta parentibus, de filiabus in Matrimonio collocandis, Deuter. VII, Hierem. XXIX. et I. Corinth. VII.

Præterea exstat lex divina Exodi XXII. et Deuteronomii XXII. ut si quis virginem stupraverit, det patri ejus certum numerum siclorum, et eam uxorem habeat, si pater voluerit, vel non habeat, si noluerit. Ex quo intelligimus patriæ potestatis esse, conjugium filiæ ratum vel irritum facere.

Adhæc, si puella Deo voverit aliquid, potest pater votum illud irritare, Num. cap. XXX.; ergo multo magis irritare poterit idem parens, promissionem homini factam de conjugio.

Denique Deus conjungit virum uxori in legitimo Matrimonio, sed non conjungit immediate, ut olim Adamum Evæ ; ergo per aliquod medium. Quod sit autem medium, ipse explicat in traditione quarti præcepti, ubi jubet filios parentibus obedire ; ergo qui his mediis spretis Matrimonium contrahunt, non possunt certo pronuntiare, conjugium illud esse divinam, et legitimam conjunctionem : « Hæc ratio, inquit Kemnitius, gravissima est, et ex jure divino desumpta. »

Respondeo, non probat hoc argumentum, Matrimonium esse irritum, aut irritari posse, si fiat insciis, aut invitis parentibus ; quod sane probandum erat : sed tantum; non debere Matrimonium insciis aut invitis parentibus contrahi, et male facere, qui ita contrahunt, de quo nulla quæstio est. Sed ut res tota perspicue intelligatur, singulas argumenti partes inspiciamus.

Ad primam igitur primi syllogismi propositionem respondeo, dupliciter posse Deum auctorem dici Matrimonialis conjunctionis. Uno modo ex parte ipsius conjugii ; altero modo ex parte contrahentium.

Erit auctor Deus Matrimonii ex parte ipsius conjugii, si ipsa conjugii essentia a Deo sit instituta : erit autem auctor Matrimonii ex parte contrahentium, si ipsius contrahentibus Deus inspiret ut Matrimonio jungantur. Id quod in omnibus sacramentis facile reperimus. Cum enim quis Baptismum, aut Ordinationem, aut sacramentum aliud ab alio percipit, potest Deus auctor dici ejus actionis, vel quia ipse sacramentum instituit, quod ille percipit, vel quia ipse movet tum Ministrum ad Sacramentum conferendum, tum alium ad Sacramentum recipiendum. Et potest sæpe accidere, ut priore modo sit auctor Deus, posteriore diabolus ; si videlicet verum sacramentum tradatur, et percipiatur, sed et qui tradit, et qui percipit, non ob Dei gloriam, et animæ salutem, sed ob lucrum, aut commodum aliquod turpe, ac sordidum moveatur.

Sic igitur in conjugio, auctor conjugii uno modo erit Deus, si materia, et forma adsint, qualia Deus instituit : et hoc solum requiritur, ut Matrimonium sit verum, firmum et ratum. Altero modo auctor erit etiam Deus, si conjuges ad prolem ad Dei gloriam gignendam, maturo consilio, de sententia majorum, aliisque circumstantiis debitis observatis, Matrimonium contrahant : et hoc requiritur, ut Matrimonium sine peccato, imo vero cum merito, et laude celebretur ; non autem ut sit verum, firmum et ratum. Si enim tantum ad explendam libidinem, teme-

re, sine consilio parentum, conjugium ineatur, non erit auctor Deus, sed diabolus ejus conjugii, quod attinet ad voluntatem suscipientium : licet ejusdem conjugii auctor sit Deus, quod attinet ad sacramenti ejus essentiam, quæ tota in eo conjugio reperitur ; ut de Baptismo, aliisque sacramentis omnibus dici potest.

Ad assumptionem ejusdem primi syllogismi respondeo, juxta positam distinctionem, Matrimonia, quæ insciis, vel invitis parentibus contrahuntur, sæpe non habere Deum auctorem secundo modo, habere tamen primo modo, si nihil aliud obstet ; et ideo vera, ac rata Matrimonia esse, licet sine peccato ut plurimum non contrahantur.

Ad probationem assumptionis, quæ erat : « Deus non est auctor Matrimonii, quod contra præceptum ipsius contrahitur », per eamdem distinctionem respondeo. Aut enim præceptum Dei, contra quod Matrimonium aliquis contrahit, ad essentiam Matrimonii pertinet, aut solum ad circumstantias Matrimonio accidentarias explicandas, ut ad voluntatem contrahentium perficiendam, ut bonum bene quærat, et appetat, etc. Si priore modo quis contra præceptum Dei faciat, non habet Deum auctorem conjugii, quoad essentiam ipsius conjugii, proinde irritum, et illegitimum est conjugium. Si posteriore modo contra præceptum faciat, non habet Deum auctorem suæ voluntatis in conjugio suscipiendo, neque præmium, sed pœnam operis meretur ; tamen Deum habet conjugii sui, quod pertinet ad ejus essentiam, auctorem et conciliatorem.

Ad probationem assumptionis secundi syllogismi, quæ ducebatur ex quarto præcepto Decalogi, quod explicatur a Paulo Colossens. III, respondeo, præceptum illud ad mores informandos, non ad sacramenta ministranda pertinere. Quare obediendum est Patri per omnia, etiam in contrahendo conjugio, si juste, et secundum Deum præcipiat : et ideo qui id non facit, peccat, sed non continuo Matrimonium est irritum. Nam non minus Episcopo, et Ecclesiæ obediendum est per omnia, quam patri carnali ; et tamen si quis laicus contra Episcopi, et Ecclesiæ præceptum baptizet, Baptismus erit ratus, et verus, sed laicus ille baptizando peccabit. Neque solum Matrimonium ut sacramentum, est ratum, sed etiam ut civilis contractus, licet contra præceptum Patris contrahatur. Nam filius, ut supra exposuimus, etsi teneatur patris directionem sequi, cum de statu vitæ suæ disponit ; tamen de re sua, non de aliena disponit, remque suam, non alienam donat : quare dispositio ac donatio rata et firma est, quamvis non sine peccato transacta sit.

At illa testimonia, quæ adversarius producebat, ut probaret Scripturam dare Patri præcepta de filiabus in Matrimonio collocandis, nihil opus est respondere, cum nos minime negemus ad parentum curam et providentiam, filiorum conjugia maxime pertinere.

Ad illud autem, quod ex cap. 22. Exodi, et XXII. Deuteronomii adfertur, ad probandum, penes patrem esse, conjugium filiæ ratum, vel irritum facere. Respondemus, non agi eo loco de Matrimonio jam contracto, sed de futuro, causa stupri præcedentis. Non enim illa conjunctio viri cum puella, quæ inscio patre in duobus illis capitibus facta describitur, copula conjugalis erat, sed stuprum, ut Scriptura loquitur. Non enim stuprator uxorem habere voluit, sed libidinem tantum explere : quare in pœnam injungitur ei, ut puellam ducat uxorem, si eam pater dare voluerit. Itaque non est exemplum illud conjugii a patre irritati, sed tantum conjugii futuri, vel non futuri pro arbitrio patris, a quo tamen non excluditur puellæ consensus. Sed quid futurum esset, si pari consensu vir, et fœmina inscio patre Matrimonium contraxissent, Scriptura non habet.

Adde, quod si in illis capitibus Moses loqueretur de irritatione Matrimonii jam contracti inter virginem et stupratorem ejus, esset hoc exemplum contra Lutherum et Philippum, et contra ipsum etiam Kemnitium, qui dicunt, conjugium filiorum invitis parentibus dirimi non posse, si consummatum sit. Quo modo enim potuisset pater filiam suam a stupratore illo separare (ut Moses aperte concedit) si stuprum illud consummati conjugii fuisset ?

Ad illud de irritatione votorum, quæ habetur in lib. Numer. cap. XXX, respondeo, legem illam de filiabus determinare, quæ adhuc non pervenerunt ad pubertatem ; ut ex eo perspicuum est, quod Scriptura in eo capite bis repetit, patrem irritare posse vota filiæ, quæ in domo parentum habitat, et adhuc est in ætate puellari. Cui legi divinæ similis est lex canonica, quæ habetur Canone Puella 20. quæst. 2. in hæc verba :

« Puella si ante duodecimum ætatis annumi sponte sua velamen sibi sacrum assumpserit, possunt statim parentes, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Si vero in fortiori ætate adolescentula, vel adolescens servire Deo elegerit, non est potestas parentibus prohibendi. » Ratio autem legis tum divinæ, tum canonicæ, est, quia ante annos pubertatis non habent homines plenum judicium rationis, ideoque nec sunt Domini actuum suorum : at post annos pubertatis, sui juris efficiuntur, et de persona sua, et actibus qui naturaliter liberi sunt, pro arbitrio disponere possunt.

Ad ultimum de mediis, per quæ Deus conjungit homines in Matrimonium, respondeo, ad hoc ut Matrimonium sit verum et ratum, non requiri alia media, præter conjugum liberum consensum. Ut enim alia sacramenta Deus per ministrum dispensat : sic etiam Matrimonium; minister autem Matrimonii est uterque conjux, ut alibi explicuimus. Ut autem conjugium sit Deo gratum et ipsis conjugibus utile, media a Deo instituta sunt, parentum, et amicorum consilia, matura deliberatio, Sacerdotis benedictio, et alia id genus; quæ qui spernit, non potest certo pronuntiare suum conjugium Deo placere, aut sibi utile futurum, licet eodem tempore possit non ambigere, quin sit verum et firmum, atque a Deo certissime institutum.

Tertia objectio Kemnitii ducitur simul ex jure naturali et civili. Nam quod Matrimonia filiorum invitis parentibus contracta, irrita sint, ex jure civili probat, ex l. Nuptiæ. ff. de ritu nuptiarum, et ex l. I. et II. c. de nuptiis, et ex Institut. de nuptiis §. justas autem. Quod autem irrita sint etiam jure naturæ, probat ex lege proxime citata. Nam in ea lege, posteaquam sancitum est requiri in nuptiis consensum parentum, subjunguntur hæc verba : « Nam hoc fieri debere, et civilis, et naturalis ratio suadet, in tantum ut jussus parentum præcedere debeat. »

Respondeo ratio naturalis docet nuptias non debere injussu parentum celebrari. Et hoc vere asserit eo loco Justinianus : siquidem jure naturæ filius patri subjicitur, et ab eo regendus esset, a quo accepit ut esset : tamen jus naturæ non docet, irritum esse Matrimonium si injussu parentum fiat. Lex autem civilis non multum refert, quid in hac parte statuerit : nam ut scribit Lucius Papa III. cap. Clerici, de Judiciis, Imperator ipse fatetur; non dedignari leges sacros Canones mitari; et habemus hanc Imperatoris confessionem in authent. Ut Clerici apud Episcopos, §. penultim. Cum igitur sacri canones, et nuper generale Concilium definierit, Matrimonium invitis parentibus contractum, modo non sit clandestinum (hoc enim idem Concilium irritavit) ratum esse, non possunt leges contrarium definire, et si forte definierint, abrogatæ judicandæ sunt.

Quarta objectio ex jure canonico plures canones continet, ad quorum singulos respondebimus. Primus est Evaristi in epistola decretali,qui sic loquitur : «Aliter legitimum non sit conjugium, nisi ab his qui super ipsam fœminam dominationem habere videntur, et a quibus custoditur uxor petatur, et a parentibus, et propinquis sponsetur. »

Respondeo : decretum Evaristi, quod est etiam in corpus juris canonici relatum, can. Aliter XXX. quæst. 5. multas conditiones requirit, ut Matrimonia censeantur legitima, quarum conditionum nonnullæ adversariis nullo modo placere possunt. Quare hoc decretum non minus cum adversariis, quam nobiscum pugnat; requirit enim inter cætera, ut uxor cum precibus, et oblationibus (id est, cum sacrificio Missæ) a Sacerdote benedicatur : item ut conjuges biduo, vel triduo orationibus vacent, et castitatem custodiant. Quæ conditiones si necessariæ sunt, ut conjugia legitima sint, nulla erunt inter Lutheranos legitima conjugia : neque enim oblationem Deo pro nupturis offerunt, neque biduo, vel triduo continentiam servant.

Præterea multæ ex illis conditionibus, ita sunt extrinsecæ et accidentariæ, ut stultum sit credere, sine illis conjugium irritum esse ; quales sunt, ut uxorem paranymphi custodiant, ut propinqui comitentur, ut ea legitime dotetur, et solemniter accipiatur etc. Quare cogimur dicere, Evaristum non voluisse significare, eas omnes conditiones esse necessarias, ita ut si una vel altera desit, irritum sit Matrimonium : sed ita legitimum esse conjugium, si illa omnia adsint, ut e contrario si nulla earum adsit, et conjugium occulte sine testibus, et sine ulla celebritate contrahatur, legitimum haberi non possit ; non quidem in conscientia, sed in foro externo, et apud Ecclesiam, quæ non judicat de occultis.

Secundus canon desumptus est ex lib. I. de Abraham S. Ambrosii, et habetur apud Gratianum can. Honorantur 32. quæst. 2.

Sed nihil in eo canone contra sententiam nostram habetur : solum enim Ambrosius hortatur puellas, ut ad exemplum Rebeccæ, permittant parentibus judicium de nuptiis suis. Si autem secus fiat, sintne legitimæ nuptiæ an non, Ambrosius eo loco nihil definit.

Tertius canon est Concilii IV. Carthaginensis apud Gratianum 30. quæst. 5. can. sponsus. Sed neque iste canon quidquam habet cui respondendum sit. Jubet enim canon, ut cum sponsus et sponsa benedicendi sunt a Sacerdote, offerantur Ecclesiæ a parentibus, et paranymphis; quod quidem faciendum esse nos minime negamus. Sed non inde sequitur, conjugium esse irritum, si ista non fiant, quia dubium non est, ista ad solemnitatem, non ad essentiam conjugii pertinere.

Quartus canon, qui Leoni tribuitur, est apud Gratianum, can. Qualis 30. quæst. 5. Ubi non solum nihil est contra Catholicam sententiam, cum solum describat ille canon ritum nuptiarum, non autem definiat, irritum esse conjugium, si ritus illi non serventur : sed est aliquid expresse contra adversarios. Sic enim concluditur ille canon : « Si fornicata fuerit uxor, dimittenda est, sed illa vivente, altera non ducenda, quia adulteri regnum Dei non possidebunt. » Hanc sententiam admittere deberet Kemnitius, si canones veneratur.

Quintus canon est Concilii Toletani III. apud Gratianum, can. Hoc sanctum 32. quæst. 2. ubi hoc solum legimus, ut nulla virgo extra voluntatem parentum, vel suam cogatur maritum accipere. Quod quidem si recte inspiciatur, aliquid habet contra Lutheranos, contra Catholicos prorsus nihil : pugnat enim Concilium adversus eos, qui virgines a propositio continentiæ impedire, atque eis maritos obtrudere nitebantur, quod sane Lutherani frequenter faciunt. Statuit igitur Concilium, ut non cogatur virgo virum accipere, nisi quem ipsa elegerit, aut certe pater ejus, ipsa consentiente : sed numquid hinc sequitur, ut si patre inscio virum duxerit, irritum sit conjugium.

Sextus canon est Nicolai Papæ, et habetur can. Nostrates 30. quæst. 5. ubi inter alios ritus nuptiarum ponitur, ut fiant de consensu parentum. Sed nihil inde sequitur. Enumerat enim Nicolaus varios nuptiarum ritus, et in fine canonis adjungit, non esse peccatum, si non omnes serventur : ex quo intelligimus, non omnes esse essentiales, neque declarat ipse eo loco, qui sint essentiales, qui vero accidentarii.

Septimus canon est Concilii Aurelianensis apud Gratianum 36. quæst. 1. can. De raptoribus, ubi legimus puellam raptam reddendam esse patri, etiamsi raptori ipsa consenserit.

Octavus est Gregorii, vel potius Gratiani ipsius, eadem causa 36. quæst. 2. can. Apud, ubi dicitur : « Cum rapta patri fuerit restituta, si voluntas parentis utriusque in unum convenerit, non prohibentur invicem copulari. »

Respondeo : aliud est raptus, aliud conjugium invito patre celebratum : raptus enim ad eam pertinet, quæ nondum est propria uxor, neque sponsa. Qui enim violenter sponsam suam patri ejusdem sponsæ aufert, non dicitur raptor; quia rem suam, non alienam capit, ut patet ex Gelasio, cap. Lex illa 36. quæst. 1. Recte igitur volunt Canones raptam puellam, etiamsi ipsa consenserit rapi, reddendam esse patri; quia qui rapuit, injuriam fecit patri, violenter ejus filiam abducendo, licet injuriam puellæ non fecerit. Sed si puella rapta juxta decretum Tridentini Concilii sess. 24. cap. 6. extra raptoris potestatem constituta, et in loco tuto, libero consensu cum raptore conjugium contraheret, Matrimonium esset ratum, nec posset a patre irritari. Raptus enim est impedimentum impediens contrahendum conjugium, sed non dirimens contractum, ut docent Theologi, et in iis S. Thomas 2. 2. quæst. 154. art. 7. ad 3. ubi ostendit Concilium Meldense, quod contrarium statuerat, esse abrogatum.

CAPUT XXI.

De impedimentis, quæ inhabilem simpliciter faciunt contrahentem, id est, de Voto et Ligamine.

Diximus de impedimentis, quæ sumuntur ex parte consensus. Nunc de iis dicendum est, quæ sumuntur ex parte personarum contrahentium. Et primum de illis, quæ simpliciter inhabilem reddunt; deinde de aliis.

Impedimenta, quæ simpliciter reddunt inhabilem personam, quatuor sunt (ut supra diximus) : impotentia coeundi, votum so-

lemne monachorum, ordo sacer, et ligamen cum uxore jam ducta. Et quibus primum et ultimum, extra controversiam sunt : tametsi Lutherus de ligamine ex sponsalibus orto novum errorem excogitaverit, quem paulo post obiter refutabimus. Duo media ad unum revocari possunt, nimirum ad votum solemne : siquidem ordo sacer ideo censetur impedimentum, quia ex decreto Ecclesiæ annexum habet votum solemne castitatis.

Quæstio igitur solum superest ; utrum solemne votum continentiæ sit impedimentum dirimens matrimonium. Et quidem Lutherus in lib. de captivitate Babylonica cap. de Matrimonio, admisit, votum continentiæ esse impedimentum legitimum : sed in aliis libris postea scriptis, semper negavit, et reipsa, ducta uxore sanctimoniali, sententiam suam declaravit. Quod idem omnes ejus discipuli, et verbis, et factis docent.

.Apud Catholicos nunquam dubium fuit, quin votum continentiæ semplex, sit impedimentum impediens contrahendum, non tamen dirimens contractum : votum autem solemne sit impedimentum impediens contrahendum, et dirimens contractum quod ultimum sub anathemate definitum est in Concilio Tridentino, sess. 24. can. 9.

Quare tria probanda sunt. Primo votum simplex castitatis esse impedimentum impediens matrimonium contrahendum. Secundo, votum simplex castitatis, non esse impedimentum dirimens contractum. Tertio, votum solemne castitatis, esse impedimentum, et impediens et dirimens.

Sit igitur prima propositio : « Votum simplex impedit Matrimonium contrahendum. » Hæc facile probari potest ex fundamento facto in II. lib. de Monachis, ubi ostendimus ex Scripturis, Conciliis, Patribus, et ex ipsa ratione votum perpetuæ continentiæ esse licitum sanctum, et Deo gratissimum. Inde enim ratiocinari possumus ad id, quod est hujus loci : Votum perpetuæ continentiæ est licitum, ergo servandum est ; cum Scriptura dicat : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere* (1), Ecclesiast. v, et Deuteron. XXIII. At reddi non potest votum continentiæ ab eo qui uxorem ducit, cum teneatur illi petenti debitum redere : non igitur licet iis, qui votum ejusmodi habent, Matrimonio jungi.

Præterea, I. Timoth. v. B. Paulus de viduis, quæ continentiam voverant, ita pronuntiat : *Cum luxuriatæ fuerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt* (2). Ubi Apostolus non damnat viduas illas, quia posteaquam luxuriatæ fuerant, nubere voluerunt : id enim laudandum erat, non vituperandum : sed quia nubere volentes, primam fidem, Deo videlicet datam de servanda continentia, irritam faciebant, et hoc modo hunc locum nitellexerunt omnes interpretes Græci, et Latini, et præterea Concil. Carthaginiense IV. can. 104. et Toletanum IV. can. 55. Item Tertullianus in lib. de Monogamia. Basilius in lib. de virginitate. Epiphanius hæres. 48. Hieronymus lib. I. in Jovinianum. Innocentius I. epistola 2. cap. 13. Augustinus lib. de bono viduitatis cap. 8. et 9. Gelasius epistola 1, cap. 23. Fulgentius epist. 1.

Secunda propositio : « Votum simplex non dirimit matrimonium post ipsum votum contractum.» Hanc adversarii non negant: et eamdem ex professo docet Augustinus in lib. de bono viduitatis cap. 9. et 10. eamdem invenimus in jure declaratam ab Alexandro III. Cœlestino III. et Bonifacio VIII. cap. Consuluit, qui clerici, vel voventes, et cap. Rursus, eodem, et cap. unico, de Voto in VI. Et ratio declarationi huic apertissima suffragatur. Promissio enim qualis est votum simplex, obligat quidem in conscientia, tamen non transfert dominium rei promissæ ab eo, qui promisit, in eum qui promissa est : et ideo si is, qui promisit, sententiam mutet, et rem alteri re ipsa donet, ille quidem peccat, tamen donatio vim suam habet, nisi tale sit votum simplex quod hominem in statu religioso constituat, de quo voto hoc loco non agitur.

Et hinc refellitur alius error Lutheri, qui in lib. de Captiv. Babylon. cap. de Matrimonio, disputans impedimento ligaminis, admittit quidem cum Catholicis, ligamen cum uxore jam ducta esse impedimentum dirimens omnia alia Matrimonia, sed addit contra omnes Theologos debere etiam ligamen sponsaliorum derimere sequens Matrimonium : « Hic, inquit, concludunt, si posteriorem quis cognoverit, prioris cessare sponsalia : quod plane non cupio. Et ego arbitror eum esse jam non sui juris, qui uni sese addixerit, ac per hoc prohibente jure divino etc.

Sed error iste Lutheri damnatus jamdu-

(1) Eccl. V, 3. — (2) I Tim. V, 11.

dum fuit, cap. De illis, et cap. Si inter virum, et cap. adolescens, de sponsalibus, et Matrimonio, et cap. 1. de sponsa duorum, quod caput S. Augustino tribuitur : et ratio eadem est, quia per sponsalia non fit donatio, sed promissio.

Neque argumenta Lutheri concludunt primo sic objicit : : « Nemo potest dare quod non habet. Qui sponsalia cum una contraxit, non est amplius sui juris ; ergo non potest se ipse alteri dare : ergo secundum conjugium irritum judicandum est. » Respondeo, negatur assumptio. Nam qui sponsalia cum una contraxit, adhuc est sui juris, cum se nulli donaverit, licet donaturum promiserit. Quare si relicta sponsa cum alia contrahat per verba de præsenti, Matrimonium tenet, sed peccavit, qui fidem fregit.

Secundo objicit : « Deus prohibet ne quis in negotio fratrem suum circumveniat, quod servandum est ultra, et supra omnes humanas traditiones. » Respondeo, verum est quod assumitur : sed quorsum tendit? Fatemur enim peccare eum, qui fratrem suum circumvenit, fidem ei datam non servans, sed non ideo irritum erit Matrimonium cum eo peccato contractum. Nam is etiam, qui uxorem alicui divitem, aut nobilem, aut bene moratam promittit, si ea talis non sit, illum sine dubio circumvenit, graviterque in proximum suum peccavit : neque tamen Matrimonium irritum erit , si per verba de præsenti contractum fuerit.

Objicit tertio : « Si votum religionis facit alienum, cur non etiam fides data, et accepta ; cum hæc sit præcepti, et fructus spiritus, Gal. v. illud autem arbitrii humani? » Respondeo, si comparemus, fidem dare sponsæ, cum eo quod est vovere, utrumque est arbitrii humani : neque enim cogitur quisquam jure divino hoc aut istud vovere, aut uxorem istam, vel illam ducere. Si conferamus autem id, quod est servare fidem sponsæ, cum eo, quod est implere votum Deo factum ; utrumque est præcepti, et fructus spiritus : siquidem implere votum, est fidem servare Deo. Neque Apostolus inter fructus Spiritus sancti numerat, servare fidem homini, et non servare fidem Deo : quare Lutherus graviter errat, cum vota arbitrii humani, sponsalia autem juris divini esse docet. Cur autem vota religionis solemnia Matrimonium dirimant, paulo post explicabimus.

Objicit quarto : « Licet uxori virum suum repetere, voto religionis facto non obstante : cur ergo non liceat sponsæ sponsum suum repetere, etiam secuta copula cum altera ? » Respondeo : magnum est discrimen inter uxorem et sponsam, cum illa jam habeat, et possideat ut rem suam, corpus viri sui, ut Apostolus docet, I Cor. vii. ista autem nondum habeat, nec possideat viri corpus, nisi in spe et promissione. Sed de his satis.

Tertia propositio. « Votum solemne dirimit matrimonium post ipsum votum celebratum. » Probatur auctoritate et ratione. Ac primo est auctoritas veterum Conciliorum.

Toletanum I. celebratum circa annum Domini 400. can. 16. statuit, devotam fœminam si forte nupserit, non posse recipi ad Ecclesiam nisi vivente illo, cui se conjunxerat, caste vivat, aut nonnisi post mortem ejus. Ex quo intelligimus nuptias illas non fuisse habitas veras nuptias, quia post monasticam professionem contractæ fuerant : alioqui enim si veræ nuptiæ fuissent, cur illam continere oportuisset ab illo ipso, qui in maritum fuerat acceptus ?

Chalcedonense Concilium generale, ante annos 1100. celebratum can. 16 : « Virginem, inquit, quæ se Domino consecravit, similiter et Monachum non licere nuptialia jura contrahere : quod si hoc inventi fuerint perpetrantes, excommunicentur. »

Neque responderi potest, Concilium prohibere nuptias celebrandas, sed non judicare irritas celebratas. Nam in primis Concilium Triburiense canone 23. hunc ipsum canonem Concilii Chalcedonensis allegavit, ut probaret non esse verum Matrimonium, quod post solemnia vota contrahitur. Deinde, nunquam fuit dubium inter Christianos, an peccarent qui votum continentiæ Deo non redderent ; sed non defuerunt, qui dubitarent, an Matrimonia essent vera et rata, quæ ab ipsis contrahuntur, qui continentiam voverant. Quare Concilium declarare voluit id quod dubium erat, atque asseruit non esse legitima Matrimonia post solemne votum, quale est Monachorum, et sanctimonialium.

Concilium Forojuliense ante annos 1300. can. 11. de sacris virginibus : « Si publice, inquit, nupserint, dignis quidem mundano judicio corporalibus coercitæ vindictis segregentur ab invicem, et agant cunctis diebus vitæ suæ pœnitentiam. »

Concilium Toletanum VIII, ante annos 900, canone 6. subdiaconos, si uxores duxerint, in monasteriis includi jubet.

Toletanum IV, ante annos 950, can. 51 : « Nonnulli, inquit, monachorum egredientes a monasterio, non solum ad sæculum revertuntur, sed etiam uxores accipiunt. Igitur revocati in eodem monasterio, unde exierant pœnitentiæ deputentur. »

Turonicum II, ante annos 1000, can. 16 : « Si qui, inquit, in monasterio conversi sunt, nullatenus exinde habeant licentiam evagandi ; nec (quod absit) ullus eorum conjugem ducere possit ; et si uxorem duxerit, excommunicetur, et de uxoris malæ societatis consortio, etiam judicis auxilio separetur. »

Triburiense Concilium, ante annos circiter 700, can. 23, aperte jubet separari eos, qui post votum solemne Matrimonio conjunguntur.

Secundo est auctoritas Pontificum veterum, ac Sanctissimorum. Siricius in epistola I. cap. VI. monachos et sanctimoniales, si matrimonia contrahere præsumant, jubet non solum excommunicari, sed etiam in ergastulis usque ad finem vitæ pœnitentiam agere.

Innocentius I. in epist. 2, cap. XII et XIII, distinguit aperte inter votum solemne, et simplex. Nam c. 2. dicit, eam, quæ velum sacrum acceperat, ac proinde solemne votum emiserat continentiæ, si forte nupserit, non posse admitti ad pœnitentiam, donec vixerit is, cui se conjunxit : quemadmodum cum illa agitur, quæ vivente viro alteri jungitur ; cap. XIII, dicit, eam, quæ promiserat continentiam perpetuam, sed velum sacrum nondum acceperat, id est, quæ votum simplex, non solemne emiserat, si postea nupserit, ad pœnitentiam admitti posse.

Gelasius I. in epist. 1. cap. XXII et XXIII. similem distinctionem habet, ac discrimen magnum agnoscit inter nuptias virginum professarum, quarum est solemne votum ; et nuptias viduarum, quæ votum habent simplex. Nam virginum sacrarum nuptias vocat incesta fœdera, et excommunicari eas jubet ; incesta autem fœdera illigetimum conjugium sonant. Viduas autem illas dicit debere Deo per pœnitentiam satisfacere : sed nec vocat earum nuptias incesta fœdera, neque eas jubet excommunicari.

Gregorius I. lib. I. epist. 40. ad Anthemium, scribit, monachos, qui uxores duxerint, separandos a conjugibus esse, atque ad monasteria remittendos.

In eamdem sententiam exstant multa responsa Alexandri III. Cœlestini III. et Innocentii III. in tit. Qui clerici, vel voventes.

Tertio est auctoritas sanctorum Patrum. Cyprianus lib. 1. epist. 11. ad Pomponium scribit, virgines sacras, quæ cum viris dormierant, adulteras Christi esse, et a viris illis omnino separandas, et conjunctionem illam incestam appellat. Et quamvis ii, cum quibus illæ dormierant, non se maritos earum dicebant ; tamen idem judicium de illis Cyprianus fecisset, si se maritos earum profiteri voluissent. Nam illas adulteras Christi vocat, quia fidem Christo non servant : fidem autem non servant, si alteri se jungant, sive eum maritum, sive alio nomine appellent. Et incestam conjunctionem viri cum sacra virgine Cyprianus vocat, propter relationem ad Christum, qui frater noster fieri voluit : quæ relatio non minus inveniretur in ea conjunctione ; quæ cum viro fieret sub nomine conjugis, quam in ea, quæ fieret sine tali nomine. Unde quod in eadem epist. Cyprianus dicit, eas virgines admonendas esse, ut si perseverare nolint, aut non possint, aperte nubant, intelligendum est de illis, quæ nondum voverunt. Alioqui cum Cyprianus sub disjunctione dicat, ut nubant, si perseverare nolint, aut non possint, permitteret illis, ut nuberent post votum, etiamsi possint continere, modo tantum nolint, quod est absurdissimum, et ne ab ipsis quidem Lutheranis concedendum.

Basilius in lib. de virginitate, parum ultra medium : « Cum, inquit, virginitatem Domino professæ sint, carnali postmodum voluntate male blanda delinitæ, ac devictæ, stupri scelus honesto conjugii nomine obtegere cupiunt, non ignorant hujusmodi, quamvis ignorantiam simulent ; quæ sponsi dextram, et fœdera prævaricata sit, eam nec illius ultra esse sponsam, quem dereliquit ; neque ejus uxorem per ullas leges dici posse, cui se, deserto sponso, libidine incitata conjunxit. » Et infra copiose hoc idem ostendit, nunquam illam dici posse uxorem viri mortalis, sed semper Christi, viri immortalis adulteram.

Ambrosius in lib. ad virginem lapsam cap. V : « Quæ se spopondit Christo, et sacrum velamen accepit, jam nupsit » ; jam immortali juncta est viro, et jam si voluerit nubere communi lege conjugii, adulterium perpetrat.

Joan. Chrysostomus in epist. 6. ad The-

odorum : « Honorabiles, inquit, nuptiæ, sed te jam servare non convenit privilegia nuptiarum : quamvis frequenter hoc ipsum nuptias voces, ego tamen adulterio illud pejus existimo. »

Hieronymus lib. I. in Joviannum : « Certe confiteris, inquit, non posse esse Episcopum, qui in episcopatu filios faciat : alioqui si deprehensus fuerit, non quasi vir tenebitur, sed quasi adulter damnabitur. »

Neque obstat, quod quidam objiciunt de S. Malcho, qui teste S. Hieronymo in ejus vita, posteaquam multos annos monachus fuerat, uxorem duxit, et cum ea usque ad finem vitæ permansit. Nam conjugium nullum fuit inter Malchum, et eam fœminam, quam, coactus, se ducere finxit in uxorem : siquidem illa virum alterum habuit viventem, ut idem Hieronymus refert, quando a domino suo nubere Malcho copellebatur. Itaque societas quædam spiritualis et sancta inter eos fuit, sub nomine nuptiarum.

Nunc ut ratione ducta ex verbo Dei, probemus, votum solemne esse impedimentum dirimens Matrimonium, præmittendum necessario est, quæstionem esse inter Catholicos, quo jure votum solemne dirimat Matrimonium, quod post ejusmodi votum celebratur, naturali ne, ac divino, an solum ecclesiastico, ac positivo.

Et quidem multi, iique gravissimi Theologi, S. Thomas, S. Bonaventura, Albertus, Richardus, Durandus, et Dominicus a Soto in 4. dist. 38. contendunt, votum solemne jure divino, ac naturali dirimere Matrimonium. Quorum hæc est potissima ratio, quia votum solemne non est simplex promissio Deo facta, ut est votum, quod dicitur simplex, sed est traditio de præsenti sui ipsius in perpetuum Christi obsequium ; et ea traditio a Christo per Ministros suos acceptata, ac probata est. Quare differt votum solemne a simplici, ut conjugium de præsenti contractum a sponsalibus de futuro. Sed jure divino ac naturali, nemo potest alteri dare quod suum non est, et si dederit, irrita est donatio : igitur jure naturali, et divino irritum est conjugium post votum solemne.

Et quidem si ex Scripturis, aut evidenti aliqua ratione demonstrari posset, votum solemne differre a simplici, quod in illo sit donatio de præsenti, in isto vero promissio tantum de futuro, non oporteret aliam quærere rationem. Tamen quia principium illud multi negant, ut Scotus, et Paludanus in 4. distinct. 38. et Cajetanus in 2. 2. quæst. 88. art. 7. et omnes interpretes juris canonici, ut Panormitanus testatur in cap. Rursus, qui clerici, vel voventes, et contra potius existimant, solo Ecclesiæ decreto factum esse, ut votum solemne dirimat Matrimonium : ideo probandum superest, Ecclesiam potuisse hoc impedimentum Matrimonii constituere.

Sed hoc facile probatur. Primum ex eo ipso quod fecit, Ecclesia enim ab antiquissimis temporibus, ut ex testimoniis citatis perspicuum est, tum in Conciliis, tum per summos Pontifices hoc statuit. Fortasse etiam hoc de Apostolica traditione descendit. Nam Cyprianus, Basilius et Ambrosius, qui hoc impedimentum agnoscunt, ante ea Concilia, eosque Pontifices vixerunt, a quibus hoc decretum factum videtur : et ideo Concilia et Pontifices non tam novi aliquid statuisse, quam vetus decretum innovasse, aut declarasse censendi sunt. Quod autem Ecclesia antiqua, quam veram fuisse Christi Ecclesiam hæretici negare non possunt, fecit, et sæpius repetivit, stultum, atque impium est dicere, non esse jure factum.

Deinde probatur, quia illegitimas facere personas ad Matrimonium, non est mutare sacramenti essentiam, ut supra diximus, sed ratum vel irritum facere contractum humanum, qui in sacramento Matrimonii prærequiritur. Non enim Christus declaravit, quis contractus humanus sit habendus legitimus, quis illegitimus, sed ea declaratione præsupposita, voluit contractum humanum legitimum inter virum, et fœminam sacramentum esse.

Posse autem Ecclesiam ejusmodi contractus legitimos vel illegitimos decreto suo reddere, personas habiles vel inhabiles efficiendo, probatur. Nam in primis huc pertinent omnia illa Scripturæ loca, ex quibus discimus, curam Ecclesiæ gubernandæ Apostolis, et eorum successoribus esse commissam, Luçæ X : *Qui vos audit, me audit ;* Matth. XVI : *Tibi dabo claves regni cælorum ;* Joannis ultim. : *Pasce oves meas* (1). Nam ad eum, qui jure præest, pertinet leges condere de actibus humanis, eosque regere, et ratos, vel irritos facere.

In testamento veteri, præter jus divinum

(1) Luc X, 16 ; Matth. XVI, 19 ; Joan. XXI, 17.

naturale, erant etiam certæ leges positivæ judiciales accommodatæ illi populo, tum circa Matrimonia, tum circa alios contractus humanos. Illæ autem leges abrogatæ sunt, neque habemus alias a Christo præscriptas; ergo necesse est in Ecclesia esse potestatem similium legum pro locis, et temporibus sanciendarum, alioqui Christiana Respublica imperfectissima, ac plane miserrima esset.

Præterea possunt reges politici, qui reipublicæ præsunt, circa humanos contractus, humanas leges ferre, eosque certo modo factos, ratos, secus autem irritos esse decernere, ob communem pacem et concordiam populorum; ergo poterunt etiam id principes Ecclesiastici ob salutem æternam animarum.

Dices : si ita est, non solum Ecclesia, sed etiam principes politici poterunt impedimenta Matrimonii constituere : nam ex contractu Matrimonii non tantum salus animarum, sed etiam pax, et concordia temporalis pendet.

Respondeo : si Matrimonium esset solum contractus civilis, possent sine dubio politici principes impedimenta constituere, personas legitimas, vel illegitimas efficiendo, sicut etiam fecerunt sæpe Imperatores, præsertim ethnici, ut patet ff. de ritu nuptiarum, et C. ad legem Juliam de adulteriis; ubi sunt multæ leges de contractu Matrimonii. Tamen quia nunc apud Christianos Matrimonium est sacramentum, et ex contractu illo civili sacramentum Ecclesiæ pendet, et sacramentorum dispensatio ad Ecclesiam pertinet; ideo potestas impedimenta Matrimonii constituendi, maxime proprie ad principem ecclesiasticum pertinet. Ad politicum autem non pertinet, nisi cum consensu, et subordinatione ad principem ecclesiasticum; non enim eadem potestas ad duo diversa tribunalia æque et immediate et proprie pertinere potest.

Quare S. Thomas, quamvis in 4. dist. 34. quæst unica art. 1. ad. 4. concesserit Matrimonium, ut est civilis contractus, pendere posse a lege civili, tamen dist. 42. quæst. 2. art. 2. ad 4. id ita explicat, ut locum habeat lex civilis, si auctoritas etiam accesserit Ecclesiæ : « Prohibitio, inquit, legis humanæ non sufficeret ad impedimentum Matrimonii, nisi interveniret auctoritas Ecclesiæ, quæ idem interdicit. »

Quod autem Ecclesia non solum potuerit votum solemne, impedimentum dirimens Matrimonii constituere, sed etiam causam habuerit id constituendi, facile probari potest. Nam qui vota solemnia continentiæ suscipiunt, illi statum vitæ mutant, et ab imperfecto ad perfectum ascendunt; absurdum autem esset, si iidem postea iterum redirent ad statum imperfectiorem. Deinde, qui hæc vota faciunt, magna deliberatione, et præcedente probatione diuturna faciunt : incongruum autem est, ut id, quod maturo consilio factum est, iterum mutetur. Adhæc vota solemnia regulariter publice, et coram testibus multis, imo populo inspectante fiunt; ergo non possunt sine ingenti scandalo violari. Quare decuit Ecclesiam providere, ne id mutari possit : medium autem efficassimum providendi fuit, irritare Matrimonia post ejusmodi vota contracta. Denique, qui vota solemnia faciunt, non solum Deo se obligant, sed etiam sponte se subjiciunt Ecclesiæ, ut ab ea cogi possint, etiam per viam judicii : proinde queri non possunt, si eos inhabiles ad Matrimonium Ecclesia facit.

Atque eædem istæ rationes ostendunt, cur noluerit Ecclesia, vota simplicia esse impedimenta dirimentia. Qui enim vota simplicia faciunt, nec statum proprie mutant, et sæpe sine magna deliberatione, et privatim, ac sine testibus illa faciunt, neque se Ecclesiæ subjiciunt magis quam antea subjecti essent; unde cogi non possint ad votum servandum per viam judicii, sed per viam correctionis fraternæ, nisi talia sint vota simplicia, quæ, ut paulo ante diximus, hominem vere ac proprie religiosum constituant, qualia sunt vota simplicia Societatis nostræ, quæ ex constitutione Gregorii XIII. Summi Pontificis, quæ incipit : Ascendente Domino, declarantur substantialia Religionis et dirimentia Matrimonium.

CAPUT XXII.

De impedimento criminis.

Supersunt impedimenta illa, quæ personam inhabilem reddunt ad Matrimonium cum certa persona, non autem universe cum omnibus. Ea vero sunt, ut supra notavimus : crimen, cultus disparitas, et cognatio. De his igitur breviter disserendum est, ac primum de crimine.

Jubent canones impedimentum esse dirimens Matrimonium, si quis cum ea conjugium contrahat, quam polluit per adulte-

rium : de qua re est integer titulus in epistolis Decretalibus, sed tamen observant Doctores, non semper Matrimonium esse irritum, cum quis ducit eam, quam polluerat per adulterium, sed solum in tribus casibus.

Primus casus est, cum adulter procurat mortem conjugis suæ, vel mariti adulteræ, ut cum adultera conjugium celebrare possit : vel contra, si adultera procuret mortem viri sui, vel uxoris adulteri, ut adulterum in maritum accipiat ; et habetur definitio hujus rei, cap. Super hoc, de eo, qui duxit in Matrimonium quam polluerat per adulterium, et intelligitur casus, si mors revera sequatur.

Secundus est, si adulteri dederint sibi invicem fidem de Matrimonio inter se contrahendo post mortem uxoris adulteri, vel mariti adulteræ : nam qui ita sibi fidem dederunt, videntur omnino procuraturi mortem alterius conjugum. Et habetur decisio hujus can. Relatum 31. quæst. 1.

Tertius est, si de facto adulteri inter se contraxerint, viventibus prioribus conjugibus, ut habetur cap. Finali, de eo qui duxit in Matrimonium.

Sed intelliguntur duo isti casus, si uterque adulter erat conscius vitæ conjugis alterius. Alioqui enim si vir adulteram decipiat, affirmans conjugem suam esse mortuam ; vel contra, mulier adulterum decipiat, affirmans virum suum esse mortuum : tunc matrimonium non est irritum, ut patet ex cap. Propositum, de eo qui duxit in Matrimonium.

Extra hos casus non dirimi Matrimonium inter adulteros contractum, docet Augustinus in lib. de bono conjugali cap. 14. et in lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 10. et relata sunt hæc testimonia Augustini inter canones ecclesiasticos 31. quæst. 1. can. Denique. Et hæc de crimine adulterii.

Crimen autem homicidii sine adulterio, in uno tantum casu dirimit Matrimonium, quando videlicet in morte alterius conjugum procuranda conveniunt tam vir, quam fœmina, qui inter se conjugium inire cupiunt ; ut habemus cap. Laudabilem, de conversione infidelium. Alioqui enim, si alter tantum homicidium procuraret, altero inscio, et adulterium non præcessit, non dirimitur Matrimonium.

Reprehendunt Ecclesiam ob hoc impedimentum Lutherus in lib. de captivit. Babylon. cap. de Matrimonio, et Philippus Melanchthon in locis titul. de conjugio : et argumentum ipsorum est, exemplum Davidis, qui Bethsabeam uxorem duxit, cum et ipsam antea per adulterium polluisset, et virum ejus occidisset, II Reg. XI.

At sententia Ecclesiæ nititur gravissimis testimoniis Pontificum et Conciliorum, quæ habentur 31. quæst. 1. can. Nullus, qui est S. Leonis, et can. Illud, et can. Relatum, quæ ex Conciliis deprompta sunt, et can. Super hoc, et can. Propositum, de eo qui duxit in Matrimonium, quam polluit per adulterium. Et præterea gravissima ratione. Quid enim atrocius in conjugio fingi potest, quam ut alter conjugum non solum fidem conjugi non servet, sed etiam vitæ ejus insidietur, cum quo summum amicitiæ gradum colere debuisset ?

Neque exemplum Davidis ad rem facit. Hoc enim impedimentum non est de jure divino, sed Ecclesiastico : et in Testamento veteri multa permittebantur, quæ in nova lege, quæ perfectior est, optimo jure interdicuntur, ut polygamia, libellus repudii, et alia id genus multa.

Adde, quod etiam secundum ecclesiasticam legem, peccatum illud Davidis et Bethsabeæ, fortasse non fuisset impedimentum dirimens. Non enim adulterium solum, neque conjugis homicidium quocumque animo patratum, dirimens impedimentum judicari solet, sed illud solum homicidium conjugis, quod ea intentione committitur, ut ejus uxore quis postea potiatur. Jam vero Bethsabea in adulterium quidem consensit, sed in mortem viri nullo modo quidquam legitur machinata : proinde ex parte ejus non fuit impedimentum, quominus conjugium cum Davide contrahere posset. David autem adulterio homicidium Uriæ adjunxit, sed non est certum an eo animo, ut uxore ejus potiretur : nam antea sæpe conatus erat inducere Uriam, ut ad uxorem rediret, ut eo modo adulterium tegeretur.

CAPUT XXIII.

De cultus disparitate.

Alterum impedimentum est cultus disparitas. Catholici enim communi consensu docent, Matrimonia fidelium cum infidelibus non baptizatis, non solum esse illicita, sed etiam irrita : cum hæreticis autem baptizatis illicita esse, non tamen irrita.

Lutherus autem in lib. de captiv. Babylon. cap. de Matrimonio, hoc impedimentum non admittit, nec tamen aliud argumentum adfert, nisi quia Deus hæc Matrimonia Christianis prohibuisse non legitur, et quia B. Monica S. Augustini mater virum habuit infidelem. Idem etiam repetit, cum in serm. de Matrimonio, tum in expositione septimi capitis, prioris ad Corinthios. Philippus etiam Melanchthon in locis, tit. de conjugio, licet fateatur bono animo ab Ecclesia hæc Matrimonia fuisse prohibita : vellet tamen non adeo rigide hæc observari, ut Catholici postulant.

Sit igitur propositio prima : « Non licet fidelibus cum infidelibus, aut etiam hæreticis Matrimonia jungere. » Probatur primo ex verbo Dei, Deuter. VII, Deus prohibuit populo suo Matrimonia jungere cum Gentilibus. Et quamvis præceptum illud sit judiciale, et solos Judæos proprie obligaverit, tamen habet aliquid etiam moralis, et ad omnes pertinet, si causa inspiciatur : nam causam reddit plane moralem, quæ etiam nunc locum habet : *Quia seducet,* inquit, *filium tuum ne sequatur me, et ut magis serviat Diis alienis* (1), et III Reg. XI. ubi idem præceptum repetitur, addit Deus : *Certissime avertent corda vestra, ut sequamini Deos alienos* (2), et ibidem additur, Salomonem contra hoc præceptum egisse, et illi continuo accidisse quod Deus prædixerat : depravatus enim per uxores illas ethnicas, adoravit earum idola. Et sane si vir sapientissimus, et qui multas alias uxores habebat, per nova illa conjugia cum Gentilibus ita perverti potuit ut singularum Deos coleret, quantum periculum iis imminet, qui unam tantum, eamque ethnicam, vel hæreticam ducunt, et qui nullo modo sunt cum Salomone in prudentia, et sapientia comparandi?

Deinde verbum illud B. Pauli I. Corinth. VII : *Cui vult nubat, tantum in Domino* (3), præceptum esse de Matrimonio non jungendo nisi cum fidelibus, docent interpretes hujus loci fere omnes, ut Ambrosius, Theodoretus, Theophylactus, Anselmus, Sedulius, S. Thomas, Cajetanus, et alii : et præterea Tertullianus in lib. II. ad uxorem, et Hieronymus lib. I. adversus Jovinianum.

Denique Augustinus lib. I. de adulterinis conjugiis cap. 25. hanc expositionem admittit, licet etiam aliter exponi posse dicat, sic enim ait : « Illud *In Domino*, duobus modis potest intelligi : aut Christiano nubens, aut Christiana permanens. Sed posterior expositio non videtur ita probabilis, ut prior : non enim dubium esse poterat, quin illicitum esset nubendo apostatare a fide ; imo id tam perspicuum, et notum est omnibus, ut plane supervacaneum videatur de ea re Christianos monere. »

Est etiam alius locus, II. Corinth. VI : *Nolite jugum ducere cum infidelibus* (4), quem S. Hieronymus, cum in lib. I. in Jovinianum, tum in epist. ad Gerontiam de monogamia, exponit de conjugio cum infidelibus non jungendo. Neque huic expositioni repugnat Theophylactus et alii, qui generatim exponunt de commercio vitando cum infidelibus : si enim commercium cum infidelibus interdicitur, certe conjugium, quod est commercium omnium maximum, et periculosissimum, interdicitur.

Secundo probatur ex Conciliis. Exstat canon 13. Concilii generalis Chalcedonensis, ubi prohibentur conjugia cum hæreticis, judæis et paganis. Exstat item Concilii Agathensis can. 67. ubi habentur hæc verba : « Non oportet cum hominibus hæreticis miscere connubia, et vel filios, vel filias illis dare. » Concilium item Toletanum III. can. 14. prohibet, ne Judæi uxorem Christianam habeant, et Toletanum IV. canon 61. jubet Hebræos cum Christianis Matrimonio conjunctos, aut Christianos fieri, aut ab uxoribus separari. Exstat etiam in jure civili c. de Judæis, l. Ne quis Christianam, lex Valentiniani et Theodosii, quæ ut adulteria, punit conjugia Judæorum cum Christianis, et in C. Theodosiano lib. III. tit. 14. similiter puniuntur Matrimonia Romanorum cum Gentilibus.

Tertio probatur ex Patribus. Tertullianus in II. lib. ad uxorem, longa disputatione hoc agit, non oportere Christianos, vel Christianas cum infidelibus contrahere Matrimonia. S. Cyprianus in serm. de lapsis, inter alia crimina fidelium numerat, jungere cum infidelibus Matrimonia : idque esse dicit, prostituere Gentilibus membra Christi. S. Ambrosius lib. I. de Abraham cap. 9 : Cave, Christiane, inquit, Gentili, aut Judæo filiam suam tradere ; cave Gentilem, aut Judæam, atque alienigenam, hoc est, hæreticam, et omnem alienam a fide tua, uxorem accersas tibi. »

(1) Deut. VII. 4. — (2) III Reg. XI, 2. — (3) Corinth. VII, 39. — (4) II Corinth. VI, 14.

Et in epist. 70. quæ est prima lib. IX. ad Vigilium, instituit novum Episcopum, ut plebem suam doceat summopere cavere Matrimonium cum infidelibus. S. Hieronymus in I. lib. adversus Jovinianum : « At nunc pleræque, inquit, contemnentes Apostoli jussionem, junguntur Gentilibus, et templa Christi idolis prostituunt. »

S. Augustinus videtur in hac re dubius hæsisse. Nam in lib. I. ad Pollentium cap. 21. refert sententiam Pollentii, quod in utroque Testamento prohibitum sit, Matrimonium fidelibus cum infidelibus jungere : quæ verba Magister in libro IV. Sententiar. distinct. 39. tamquam ex Augustini sententia refert, cum revera ex Pollentii, non ex Augustini sententia accipienda sint. Deinde cap. 25. ex sententia sua loquens, tantum dicit non inveniri testimonium in Testamento novo, in quo sine ambiguitate ejusmodi conjugia prohibeantur, quamvis fateatur Cyprianum nihil dubitasse, quin illicita essent ea conjugia. In libro vero de fide et operibus cap. 19. iterum repetit, in Scripturis novi Testamenti se non reperisse de hac re certum testimonium, tametsi Cyprianus inter gravissima crimina posuerit, cum infidelibus jungere Matrimonia. Sed tandem concludit, omnino cavendas esse ejusmodi conjunctiones, quia expedit in re dubia tutiorem partem sequi : « Omnimodo, inquit, conandum est, ne fiant tales conjunctiones : quid enim opus est in tantum discrimen ambiguitatis caput mittere. »

Itaque ex Augustino habemus, ut minimum ista Matrimonia esse dubia, et proinde non contrahenda. Nec tamen si Augustino dubitare licuit, nobis quoque licebit, cum nos Pauli sententiam habeamus a pluribus interpretibus explicatam, multa etiam testimonia Conciliorum et Patrum, quæ ipse non viderat : et denique omnium Theologorum, qui post Magistrum scripserunt, atque adeo totius Ecclesiæ consensum teneamus.

Quarto probatur ratione. Matrimonium fidelis cum infideli multa secum adfert incommoda, atque damna ; non igitur licitum censeri debet. Antecedens probatur. Nam in primis periculum, et quidem gravissimum adfert fideli, apostatandi a vera fide : *Et qui amat periculum, peribit in illo*, Ecclesiastici III (1). Deinde, proles non poterit commode educari in vera religione. Adhæc vix poterit in domo pax, et tranquillitas illa inveniri, quæ ad conjugium requiritur, siquidem dissensio circa religionem, contentiones, et jurgia, odium etiam, et alienationem animorum gignit. Denique, ut Tertullianus copiose demonstrat, si maritus sit infidelis, facile impediet omnia exercitia pietatis, quæ alioqui uxor Christiana exhibere tenetur.

Secunda propositio : « Matrimonium inter fidelem, et infidelem non est irritum jure divino, naturali, vel positivo, vel certa aliqua lege Ecclesiæ. » Quod non jure divino, probari existimant Dominicus a Soto (ut ipse loquitur in 4. dist. 39. quæstione unica art. 2.) evidenter ex eo, quod I Corinth. VII. Paulus permittit fidelem non separari a conjuge infideli. Si enim jure divino Matrimonium fidelis cum infideli irritum esset, quomodo B. Paulus permitteret, in tali conjunctione, quæ fornicaria sine dubio esset, Christianos permanere ?

At ista ratio non solum non evidens, sed nec solida esse videtur. Apostolus enim non permittit fidelem cum infideli contrahere, sed Matrimonium cum infideli contractum permittit non dirimi per conversionem alterius conjugis. Non est autem consequens, ut si cultus disparitas non dirimat Matrimonium, jure divino antea contractum, non dirimat etiam post contractum. Nam impedimenta dirimentia hoc proprium habent, ut dirimant si ipsa præcedant ; non dirimant, si sequantur. Impotentia enim coeundi, et votum solemne continentiæ, et alia id genus, si præcedant Matrimonium, illud ita impediunt, ut irritum reddant, si fiat : at si superveniant post Matrimonium legitime contractum, illud derimere nequaquam possunt. Sicut etiam hoc tempore cultus disparitas, saltem jure Ecclesiastico, dirimit Matrimonium post contractum : et tamen si superveniat post Matrimonium legitime contractum, ut si alter conjugium fidelium fiat paganus, vel si alter infidelium convertatur, non dirimitur conjugium, etiam jure ecclesiastico, saltem ipso facto.

Illa igitur ratione omissa, quod non sit cultus disparitas impedimentum dirimens jure naturali, probatur primo, quia non tollit omnino finem Matrimonii, licet aliquo modo impediat. Nam ex tali conjugio proles nasci potest, et institui etiam in religione, licet difficilius etc. ; et aliquando ; accidere potest

(1) Eccles. III, 7.

ut non etiam impediatur ullo modo educatio, neque pax, ut, si alter conjugum de religione nihil curet, aut bene sit affectus erga fidem. Quo casu non modo non erit impedimentum aut periculum ullum conjugi fideli, sed etiam erit magna spes trahendi alterum ad fidem : tunc autem (si non obstet jus positivum) ratio dictat conjugium ejusmodi non esse malum, sed bonum.

Secundo probatur exemplo Sanctorum, qui sine dubio infidelibus conjuncti non fuissent, si id Matrimonium jure naturæ irritum esset. Exstant autem exempla in lege naturæ, in lege scripta, et in lege gratiæ. In lege naturæ, Jacob uxores duxit filias Laban Idololatræ; Joseph filiam Putipharis Egyptiam ; Moses filiam Jetro Æthiopissam. In lege scripta Esther nupsit Assuero regi Persarum ethnico ; et Salomon uxorem duxit filiam Pharaonis ; et David accepit filiam Regis Gessur, II Regum III. In lege gratiæ testantur Hieronymus lib. I. in Jovinianum, et Augustinus lib. de fide et operibus cap. 19. suo tempore fuisse frequentissima in Ecclesia ejusmodi conjugia ; et quamvis a Patribus reprehendebantur, tamen non dirimebantur, nec est probabile fuisse tolerata, si vera Matrimonia non fuissent.

Præterea, sancta Monica virum habuit paganum, teste Augustino lib. IX. Confession. cap. 9. et Clotildis Christiana nupsit Clodoveo regi Francorum ethnico, teste Gregorio Turonico lib. II. hist. cap. 28. Utraque autem pia erat, et virum ad fidem convertit : non potest autem fieri ut piæ fœminæ essent, et in perpetua fornicatione viverent.

Quod non sit etiam impedimentum dirimens jure divino positivo, probatur : nam in Testamento novo, non exstat tale præceptum. Verba enim Pauli : *Tantum in Domino*, et : *Nolite jugum ducere cum infidelibus*, non probant, nisi non esse contrahendum cum infidelibus : non autem probant, Matrimonium esse irritum.

In Testamento autem veteri non invenitur præceptum ita prohibens conjugia cum infidelibus, ut ea redderentur irrita, nisi apud Esdram, lib. I. cap. 9. et 10. Ibi enim legimus, Esdra interpretante legem Domini in Deuteronomio a Moyse latam, separatos fuisse filios Israel a conjugibus infidelibus, quas duxerant. Sed illud præceptum quatenus irritans Matrimonia, judiciale fuit, non naturale, et ideo cessavit cum cæteris, neque ad Christianos pertinet. Fuisse autem judiciale, ex eo colligitur, quod solum prohibuerit conjugia Judæorum cum infidelibus habitantibus in terra Chanaam, quos Deus omnino interfici, et deleri volebat : non autem cum infidelibus cæteris.

Unde Esther legitime nupsit Assuero gentili, et Salomon accepit in uxorem filiam Pharaonis. Neque obstat, quod lib. I. Esdræ cap. IX. inter Gentes, quarum connubia Judæis erant prohibita, numerantur Ægyptii: loquitur enim Esdras de Ægyptiis, qui habitabant in terra Chanaam, non de aliis, ut Cajetanus annotavit.

Jam vero quod non sit cultus disparitas impedimentum dirimens, ob certam aliquam legem Ecclesiæ, probatur, quia nulla exstat talis lex. Quæ enim nos supra citavimus ex Conciliis, non probant Matrimonium esse irritum, si fiat inter fidelem, et infidelem sed tantum non esse faciendum. Nam in Conciliorum Chalcedonense, et Agathense inter infideles nominatim ponunt etiam hæreticos, et tamen communi consensu Catholicorum, Matrimonium cum hæretico non est irritum. Concilium autem Toletanum IV. jubet quidem separari conjuges, sed non loquitur nisi de Judæis, et in Hispania : neque enim Concilium illud universale, sed nationale fuit, quare legem toti Ecclesiæ dare non potuit.

Tertia propositio : « Matrimonium inter fidelem, et infidelem non baptizatum, irritum est ex more populi Christiani, vim legis obtinente. » Probatur ; nam ab annis, ut minimum 400. sine ulla controversia creditum est in Ecclesia Christiana, ista Matrimonia esse nulla. Nam et magister sententiarum in lib. IV. dist. 39. et Gratianus 28. quæst. 1. et deinceps omnes Theologi, et Canonistæ tamquam rem exploratam, et a majoribus acceptam hoc tradiderunt. Cum igitur tota Ecclesia a multis jam sæculis id crediderit et servaverit, et tamen certa aliqua lex non inveniatur, necesse est, ut id paulatim sit introductum, et consuetudo vim legis obtinuerit.

Non posse autem hunc morem, sive hanc legem improbari, duobus argumentis demonstrari potest. Primo, exemplo legis. Si enim in lege veteri cultus disparitas erat impedimentum dirimens saltem intra certas nationes, certe majori ratione potuit fieri cultus disparitas impedimentum dirimens apud Christianos : nam lex Christiana perfectior est. Et præterea major est cultus disparitas

inter Christianos, et infideles, quam inter Judæos, et infideles. Nam Christiana lex omnibus est ad salutem necessaria ; et qui Christiani non sunt, alieni sunt a Deo, et ab Ecclesia, ac religione divina. At lex Hebræorum non erat omnibus necessaria, multique inter Gentes salvari poterant, dum lex vigeret : quare non erant Gentiles extra Ecclesiam Dei per hoc solum, quod ad populum Israel non pertinebant.

Secundo, Matrimonium apud Christianos Sacramentum est, ergo non debet a Christianis, illis personis tribui, qui Sacramenta suscipere nequeunt. Ergo maxima fuit causa irritandi Matrimonia fidelium cum infidelibus : non enim infidelis non baptizatus ullius Sacramenti capax est. Et hæc etiam ratio est, cur Matrimonia cum hæreticis irritata non sint, quia videlicet Sacramenta esse possunt ratione præcedentis Baptismi in utroque conjuge.

Quarta propositio : « Potest summus Pontifex, si causa id postulet, cum fideli dispensari, ut cum infideli Matrimonium contrahat. » Hæc propositio ex superioribus sequitur. Si enim agatur de præcepto irritante ejusmodi Matrimonia, dubium non est, quin in eo summus Pontifex dispensare possit, cum id præceptum non sit naturale, nec divinum positivum, sed plane ecclesiasticum.

Si vero agatur de præcepto simpliciter prohibente, de quo diximus in prima propositione, id præceptum vel est positivum, vel naturale. Si est naturale, non obligat nisi quatenus recta ratio dictat id non esse faciendum, vel ob periculum subversionis, vel ob alias causas. Quare cessantibus illis causis, non est contra jus naturæ ejusmodi conjugium, præsertim accedente declaratione summi pastoris : unde etiam Esther, (ut supra diximus) et Joseph, Jacob, Moyses, et alii viri sancti, cum infidelibus Matrimonio juncti sunt, quia cessabat ratio periculi etc. Si vero est præceptum positivum humanum, ut apostoli Pauli, et Conciliorum, ac Pontificum, potest sine dubio Apostolorum, et Pontificum aliorum successor in eo dispensare, cessante periculo, et justa causa id postulante. Præceptum autem positivum divinum, nullum est, ut supra ostendimus : illud enim Deuteron VII, quatenus positivum, jam est abrogatum ; quatenus autem aliquo modo naturale erat, non obligat, ut diximus, nisi quanda ratio recta judicat inesse periculum illud, ob quod præceptum datum est.

Atque hinc solvuntur omnia argumenta, quæ fiunt ab hæreticis, vel etiam fieri possunt : nihil enim afferre possunt, neque afferunt, nisi exempla eorum fidelium, qui vel in lege antiqua, vel in lege nova, Matrimonia cum infidelibus contraxerunt.

Ad quæ uno ex quatuor modis respondendum est. Vel enim exempla ad eos pertinent, quibus nulla lege particulari, sed solum lege naturæ secundum rectam rationem in certis casibus talia matrimonia prohibebantur, et tales fuerunt, Jacob, Joseph, Esther etc. Vel ad eos, qui uxores gentiles quidem, sed quæ ad fidem convertebantur, duxerunt : id enim semper fuit licitum. Et hoc modo Salmon duxit Raab meretricem ex Palæstina, et Booz Ruth Moabitidem etc. ; illæ siquidem ad fidem, et religionem judaicam accesserunt, licet alioqui essent ex gentibus, cum quibus non licebat Judæis contrahere matrimonia. Vel ad eos, qui aperte reprehenduntur, quod contra legem cum gentilibus conjugia celebraverint. Et in his fuit Salomon, qui III Reg. XI. valde arguitur a divina Scriptura, quod uxores Moabitidas, Ammonitidas, et Chanaanitidas contra legem duxerit : in his etiam numerandi sunt Christiani, qui propterea graviter a sanctis Patribus reprehenduntur, ut ex Cypriano, Ambrosio, et Hieronymo supra demonstravimus. Vel denique ad eos, quos ignorantia, et introducta consuetudo fortasse excusabat. Et in hoc numero ponenda videtur sancta Monica mater B. Augustini : nam ejus tempore ita invaluerat consuetudo, ut peccatum non putaretur cum gentilibus jungere matrimonia, ut Augustinus testatur lib. de fide, et operibus cap. 19.

Itaque S. Monica, cujus exemplum hæretici tanti faciunt, ignorantia, et more patriæ a peccato fortasse excusabatur ; vel certe pœnitentia, et lacrymis illud purgavit : neque debuit matrimonium semel contractum dirimere, quia nondum mos populi fidelis cultus disparitatem inter impedimenta dirimentia reposuerat, ut postea fecit.

CAPUT XXIV.

De impedimento Cognationis ; quid sit Cognatio, et quot ejus gradus.

Restat impedimentum cognationis, de quo gravissima controversia est : quæ ut ordine

explicari possit, primo exponendum erit, quid sit cognatio, et qui, et quot ejus gradus. Secundo, quid de hac re hæretici sentiant. Tertio, probanda erit veritas, et solvenda argumenta ipsorum.

Ut igitur a primo incipiamus, jureconsulti distinguunt inter cognationem* et agnationem. Cognatos enim vocant, qui ex eodem sanguine per matrem descendunt, agnatos, qui per patrem; tametsi cognatos etiam interdum omnes consanguineos appellent. Itaque cognatio aliquando est nomen generis, aliquando speciei; agnatio autem semper est nomen speciei : qui enim agnati sunt, cognati etiam dici possunt, non contra, ut perspicuum est ex leg. Inter agnatos, ff. unde legitimi, et leg. Jureconsultus, ff. de gradibus et affinibus : et ex Ambrosio in epist. 66. ad Paternum, extrema, ubi negat dici posse agnatos, qui per patrem non descendunt, ut fratres uterinos ex diverso patre natos. Quare deceptus est Dominicus a Soto in 4. dist. 40. quæstione unica art. 1. ubi dicit, agnationem esse genus, et cognationem esse speciem.

In jure canonico, tum cognatio, tum agnatio simpliciter dicitur consanguinitas, quæ in hoc differt ab affinitate, quod consanguinitas est vinculum eorum, qui ab uno aliquo per sanguinis propagationem descendunt; ita ut omnes eumdem sanguinem participent, et ad unum stipitem reducantur : affinitas autem inter eos est, qui non per propagationem, sed per unionem duorum in carnem unam conjunguntur. Quia enim per carnalem copulam vir, et fœmina fiunt una caro, inde est quod consanguinei unius ex illis efficiuntur proximi, et affines alterius. Itaque parentes, et fratres, et cæteri consanguinei uxoris, efficiuntur affines mariti, et contra parentes, et fratres, et cæteri consanguinei mariti, eodem modo efficiuntur affines uxoris : non tamen consanguinei unius conjugis, sunt affines consanguineis alterius conjugis, sed solum ipsi conjugi. Et quidem in eo gradu fiunt affines alteri : conjugum, in quo gradu sunt consanguinei alteri pater enim sponsæ efficitur quodam modo pater sponsi, et frater sponsæ efficitur frater sponsi, etc. Quare si quis noverit gradus consanguinitatis, facile colliget gradus affinitatis.

Quantum igitur ad gradus, sciendum est, aliter numerari in jure civili, aliter in jure canonico. In jure civili, ut patet ex titulo de gradibus, in Pandectis Justiniani, duplex ordo constituitur. Unus rectus, ut patris, filii, nepotis etc. vel sursum versus, patris, avi, abavi etc. Alter transversus, fratrum, consobrinorum etc.

Et quidem in ordine recto tot sunt gradus, quot sunt personæ, omisso stipite : verbi gratia, filius est in primo gradu, nepos in secundo, pronepos in tertio, abnepos in quarto, etc.; neque in hac re discrepat jus canonicum.

In ordine autem transverso jus civile nullum ponit primum gradum, sed incipit a secundo, qui est fratrum inter se. Et ratio est, quia in transverso etiam ordine, tot ponit jus civile gradus, quot sunt personæ dempto stipite, fratres autem ut minimum duo esse debent. Si enim unus tantum sit alicujus patris filius, is non dicitur frater, sed filius tantum : proinde non facit ordinem transversum, sed tantum propagat ordinem rectum. Fratres igitur qui duo sunt ut minimum, secundum efficiunt gradum : tertium autem faciunt patruus, vel avunculus cum filiis fratrum, vel sororum; nam tunc tres personæ inveniuntur dempto stipite. Sint, exempli gratia, duo fratres : si alteri eorum filius nascatur, jam erunt tres, et incipiet dici alter fratrum patruus, respectu filii fratris sui; atque ita in tertio gradu sunt patruus, et filius fratris. Et eadem de avunculo, amita, matertera, ratio est. Quartum faciunt filii fratrum, qui inter se patrueles dicuntur, vel consobrini, si filii sororum sint. Neque enim esse possunt patrueles, sive consobrini, nisi quatuor personæ dempto stipite numerentur; duo videlicet fratres, et duo ipsorum filii. Quintus porro gradus erit inter patruelem unius, et filium alterius. Sextus gradus inter duos filios patruelium; et sic deinceps.

Ubi illud obiter est notandum, secundum gradum esse æqualiter distantium a stipite, tertium autem esse inæqualiter distantium : et ad eumdem modum, quartum, sextum, octavum, etc. esse æqualiter distantium; quintum, septimum, noaum, etc., esse inæqualiter distantium.

Neque istum ordinem graduum confinxit Justinianus in authenticis, neque eum reprobavit Alexander secundus, in Concilio Lateranensi (ut suspicatur Dominicus a Soto, in quartum, dist. 40. art. 2.) sed erat in antiquissimis legibus Romanorum, ut patet ex Paulo jureconsulto in ff. de gradibus, qui Paulus trecentis annis Justinianum præcessit : floruit enim tempore Alexandri Impe-

ratoris, circa annum Domini 230. et ex S. Ambrosio in epist. 66. ad Paternum, ubi juxta hunc ordinem numerandi gradus, affirmat duos consobrinos esse consanguineos in quarto gradu; patruum autem, et filium sororis in tertio. Scripsit autem Ambrosius annis supra centum antequam nasceretur Justinianus.

Alexander autem II. papa, in Concilio Lateranensi, ut patet ex can. Ad sedem, 35. quæst. 5. non refellit Justinianum, sed errorem quorumdam male intelligentium Justinianum : unde ibidem Alexander bis terve repetit, legem civilem recte se habere, licet alium ordinem servet. Jus enim civile respicit numerum personarum, jus autem canonicum distantiam a stipite. Igitur secundum jus canonicum in ordine recto primus gradus est filiorum, qui proxime a stipite derivantur, secundus nepotum, tertius pronepotum, etc.; in ordine transverso, primus gradus est fratrum germanorum, secundus patruelium, seu consobrinorum, et simul patrui, et filii fratris, tertius est filiorum duorum fratruum patruelium; et simul patruelis, et filii alterius patruelis, et sic deinceps. Ex quo deducit Alexander Papa, ex duobus gradibus secundum jus civile, unum constitui secundum jus canonicum; et proinde eum qui est secundus jure civili, esse primum jure canonico ; et qui est tertius et quartus jure civili, esse secundum jure canonico ; et qui est tertius et sextus jure civili, esse tertium jure canonico ; et qui est septimus, et octavus jure civili, esse quortum jure canonico, et sic deinceps.

Ratio autem canonicæ supputationis redditur optima a theologis et canonistis, et habetur etiam capite Quod dilectio, de consanguinitate et affinitate, et cap. Finali eodem, quia nimirum cum personæ in ordine transverso non conjungantur, nisi ratione stipitis, a quo procedunt, non possunt inter se magis, aut minus distare, quam a stipite distent : necessario igitur efficitur, ut eo gradu inter se conjungantur, vel distent, quo stipiti conjunguntur, vel ab eo distant. Quare duo fratres in primo gradu erunt, quia uterque in primo gradu est cum stipite : consobrini in secundo erunt, quia uterque in secundo gradu est cum stipite. Quod si inæqualiter a stipite distent, ut patruus, et filius fratris, tunc eo gradu inter se distabunt, quo distat a stipite ille, qui est remotior. Cum enim per stipitem conjungantur, fieri non potest, ut ullus propinquior sit consanguineo suo, quam stipiti : non igitur filius fratris minus distare potest a patruo, quam ab avo. Licet igitur patruus uno tantum gradu distet a stipite, tamen quia filius fratris duobus gradibus distat ab eodem stipite, ideo patruus, et filius fratris in secundo gradu sunt, non minus quam duo filii fratrum.

Et hoc est, quod Alexander Papa significavit, cum ait, ex duobus gradibus civilibus fieri unum canonicum. Siquidem jure civili patruus, et filius fratris, faciunt unum gradum; duo filii fratrum faciunt alterum, quia una persona additur ad numerum, et jus civile numerum personarum respicit : at Jure canonico idem est gradus patrui et filii fratris, qui duorum patruelium, quia jus canonicum non numerat personas, sed distantiam a stipite confiderat.

Est autem illud observandum, graduum supputationem non extendi in infinitum. Nam virtus paterna in filium traducta, per quam est filius patri similis, non solum in specie, sed etiam in individuo, ut complexione, moribus, colore, lineamentis, ob quam existit peculiaris affectio inter consanguineos; paulatim minuitur, ita ut major sit in filio, quam in nepote, major in nepote, quam in pronepote etc. et tandem post aliquot generationes penitus evanescit. Alioqui si semper duraret, id sequeretur, ut omnes homines, qui ab uno Adamo, primo stipite generis humani descendunt, consanguinei essent; cum tamen e contrario experiamur non modo non omnes homines, sed neque cives unius oppidi eum affectum retinere, quem natura consanguineis insevit.

Quia tamen non facile sciri potest, quousque virtus illa ejusdem sanguinis perseveret, et probabile est, non æqualiter semper, sed nunc in pluribus, nunc in paucioribus generationibus conservari, prout in uno potentior est virtus, quam in alio : ideo, ut certi aliquid haberemus, legislatores certum numerum graduum præfixerunt.

Et quidem Moyses in Levit. cap. 18. præfixit duos gradus tantum, primum videlicet, et secundum. Prohibuit enim in recta linea, conjugium patris cum filia, et cum nepte, et similiter matris cum filio, et cum nepote : in transversa prohibuit conjugium fratris cum sorore, sive ex uno, sive ex utroque parente, et nepotis cum amita, vel matertera; non tamen prohibuit conjugium econtrario patrui, vel avunculi cum filia fratris vel so-

roris. Et hæc quoad consanguinitatem, ubi sunt duo gradus secundum canones, et tres secundum leges. Quoad affinitatem, prohibuit conjugium filii cum noverca, et patris cum nuru, et rursus patris cum privigna, vel cum ejus filia : et hæc in recto ordine. In transverso autem, prohibuit conjugium cum uxore fratris, et cum sorore uxoris, uxore vivente ; et cum uxore patrui. Ubi etiam sunt duo gradus secundum canones, primus et secundus, et tres secundum leges : nam filia privignæ est in secundo gradu cum patre, et uxor patrui est in secundo gradu cum ejus nepote.

Quare errat Lutherus in captivit. Babylon. cap. de Matrimonio, ubi dicit, in lege divina non prohiberi, nisi primum gradum affinitatis, et primum, et secundum consanguinitatis.

Quod etiam S. Ambrosius in epist. 66. dicit, in lege divina prohiberi conjugium patruelium, qui sunt in 4. gradu secundum leges, non video quomodo verum esse possit : sicut etiam, quod idem Ambrosius ibidem, negat in lege expresse prohiberi conjugium Patris cum filia, forte lapsus est memoriæ. Nam prima illa prohibitio : « Turpitudinem patris tui, et turpitudinem matris tuæ non discooperies », nihil aliud significat, nisi ne filia patri nubat, et ne filius matrem accipiat in uxorem.

Sed quamquam lex divina his paucis gradibus contenta fuerit : tamen lex civilis prohibuit etiam conjugia consobrinorum, qui sunt in quarto gradu secundum leges, ut Ambrosius testatur epist. 66.

Lex autem ecclesiastica longius progressa est. Ecclesia enim olim septimum gradum definierat, ultra quem non esset ulla consanguinitas, ut patet ex Alexandro II. supra citato : sed postea in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. restricta est tum consanguinitas, tum affinitas ad quartum gradum, ut patet ex cap. Non debet, de consanguinitate et affinitate.

Ex quo intelligimus, id quod communiter dici solet, in linea recta in infinitum prohiberi connubia, quod primus forte scripsit Cajus l. nuptiæ 2. ff. de ritu nuptiarum, a multis negari.

Quamquam non est cur de hac de valde solliciti simus, cum vix contingere possit, ut cupiant aliqui Matrimonium inire in gradu quinto, aut ulteriore in recta linea. Aut enim non inveniuntur homines vivi, aut sunt ita inæquales quoad ætatem, ut absurdissimum sit eos inter se Matrimonium velle contrahere. Nam, ut demus in aliqua linea singulos gignere cum primum per ætatem licet, id est, cum ad annum decimum quintum pervenerint, quod tamen raro, aut numquam accidit, si deberent in quinto gradu conjungi, haberet unus annos 90, alter 15, et si in octavo gradu, haberet unus annos 135. alter 15. Imo ipse Adam, qui vixit 930. annos, non supervixit tamen nisi usque ad octavam generationem : quo tempore si extra consanguinitatem suam uxorem ducere voluisset, debuisset vir decrepitus, annorum fere 900. puellam annorum 15. uxorem accipere.

Addidit præterea Ecclesia duas alias species cognationis, quæ in Levitico non continentur, nimirum cognationem spiritualem, quæ oritur ex Baptismo, et Confirmatione : et cognationem legalem, quæ oritur ex adoptione. Item addidit duas alias quasi species affinitatis ; unam, quæ oritur ex sponsalibus, quæ publicæ honestatis justitia appellatur ; et alteram, quæ oritur ex copula carnali fornicaria, quamvis hæc ultima ex Levitico juxta quosdam non difficulter eruatur. Porro juxta Concilii Tridentini decreta session. 24. cognatio spiritualis, et publica etiam honestas intra primum gradum tantum Matrimonia dirimunt : affinitas autem ex copula fornicaria, intra primum et secundum.

Est etiam alia quædam affinitas, quæ oritur ex Matrimonio rato, sed nondum consummato, quæ quamvis publica justitia dici soleat : tamen haud dubie est quid perfectius, et ideo Pius V. Papa declaravit, restrictionem Concilii publicæ justitiæ ad primum gradum non habere locum, nisi in sponsalibus de futuro.

CAPUT XXV.

Sententiæ afferuntur de impedimento cognationis.

His præmissis, quæstio est, intra quos gradus cognatio, sive etiam affinitas Matrimonii contractum jure impediat : impedire enim intra gradum aliquem nemo est, qui neget. Quinque invenio de hac re sententias hæreticorum.

Prima est Joannis Wicleffi, qui in IV. lib. Trialogi cap. 20. affirmat cognationem in

primo solum gradu impedire conjugium, idque in recto ordine, in transverso autem nullam esse prohibitionem : ex quo colligit, inter fratres et sorores Matrimonium posse conjungi, quia id non est prohibitum jure divino, sed tantum per humanam inventionem.

Quare deceptus est Dominicus a Soto in 4. sententiarum distinct. 40. artic. 3. ubi refert, Wicleffum sensisse, prohibitiones quæ habentur in Levitico, vim suam jure divino etiam apud Christianos retinere. Non enim id sensit Wicleffus, sed plane contrarium. Hæc enim sunt verba in libro ipsius, quem apud me habeo : « Nec delector in multitudine causarum divortii, cum multæ sint infundabiliter humanitus ordinatæ, ut patet specialiter de cognatione. Nam tempore primi hominis, fratres et sorores fuerunt ex ordinatione divina taliter conjugati : et tempere Patriarcharum, ut Abraham, Isaac, et talium, satis propinquæ. Nec superest ratio, quare non liceret hodie, nisi humana ordinatio. » Hæc ille : et ideo Thomas Waldensis, tomo II. de Sacramentis cap. 134. (quem etiam Sotus citat) contra Wicleffum contendit, præcepta Levitici jure divino ad Christianos etiam pertinere.

Altera sententia est Lutheri in lib. de captivitate Babylonica cap. de Matrimonio, et in serm. de Matrimonio, edito anno 1525, Argentinæ ; et Martini Buceri in comment. cap. XIX. Matthæi ; qui solos gradus cognationis, qui habentur in Levit. cap. XVIII. ut Matrimonii impedimenta agnoscunt, cæteros ab Ecclesia additos omnino rejiciunt. Itaque nolunt in gradibus in Levitico expressis ullo modo licere matrimonia contrahere, neque ullam admittunt Ecclesiæ dispensationem, cum lex illa divina sit, non humana : et contra volunt, in omnibus aliis gradibus libere posse contrahi, non obstante humana lege, vel consuetudine, cum Deus optime noverit quid prohibendum, quidve non prohibendum fuerit.

Et hanc sententiam sequebantur, qui persuaserunt Henrico regi Anglorum, non potuisse Romanum Pontificem cum ipso dispensare, ut acciperet uxorem fratris sui defuncti ; quod id videlicet expresse prohibeat lex divina Levit. XVIII.

Tertia sententia est Philippi Malanchthonis in locis, tit de conjugio, et Martini Kemnitii in 2. part. Examinis Concilii Tridentini pag. 1230. et sequentibus, qui conveniunt cum Luthero et Bucero, quod præcepta Levitici circa gradus cognationis naturalem justitiæ normam contineant, et per hoc etiam apud Christianos vim habeant, et omnino immutabilia sint : sed discrepant, quoad alios gradus in Levitico non expressos. Dicunt enim aliquos alios gradus ab Ecclesia antiqua recte fuisse prohibitos, et nunc etiam posse prohiberi, modo id fiat servata libertate conscientiæ, id est, ut non sit peccatum in conscientia, si secus fiat.

Sed tres sunt in disputatione Kemnitii contradictiones. Primum enim pagina 1231, dicit, præcepta Levitici de gradibus cognationis, esse mandata naturalia, quæ ad omnes homines, et ad omnia tempora pertineant, tanquam normæ justitiæ, in mente et voluntate divina immutabiles, et tamen pag. 1230. proxime præcedenti dixerat, Deum dispensasse cum filiis Adami, ut fratres sororibus copularentur ; qui est gradus primus in linea transversa, in Levitico expresse prohibitus. Si lex illa Levitici ad omnes homines et omnia tempora se extendit, et est norma justitiæ in mente divina immutabilis, quo pacto ad ipso Deo statim initio mundi mutata est ?

Deinde pag. 1238. affirmat Kemnitius, omnia Matrimonia, quæ non pugnant contra divinas prohibitiones, esse a Deo conjuncta, et ideo dirimi non posse, cum Christus dixerit : *Quod Deus conjunxit, homo non separet ;* et tamen in eadem pagina et superiore, concesserat posse Ecclesiam cum magistratu, gradus aliquos constituere iis proximos, quos lex divina constituerat ; et pag. 1234, et 1235. approbaverat ex Ambrosio, et Augustino, legem civilem prohibentem conjugia consobrinorum, licet ea non prohibuerit lex divina. At si omnia Matrimonia, quæ non pugnant cum divina prohibitione, sunt a Deo, et dirimi nequeunt : ergo nulla matrimonia prohiberi possunt, quæ Deus non prohibuit, neque ulli gradus constitui, quos Deus non constituit, nisi prohibere velimus, ac dirimere matrimonia, quæ Deus conjunxit. Quomodo ergo possunt homines gradus constituere ; qui non sunt in Levitico, ut de consobrinis ?

Postrema pag. 1237. vult Kemnitius posse constitui per leges humanas certos gradus, intra quos non sint legitima matrimonia ; sed tamen salva libertate conscientiæ. At ista manifeste pugnant. Nam vel matrimonia intra gradus lege humana præscriptos contracta, erunt legitima, vel illegitima. Legiti-

ma esse non poterunt, cum sint contra legem, aut certe lex ipsa iniqua erit, et mala, cujus contrarium Kemnitius asserit; ergo erunt illegitima. Ergo in conscientia malum erit illa contrahere; nisi forte non sit malum, in conscientia nomine conjugii fornicationem committere; ergo lex illa, quamvis humana in conscientia obligat, cujus contrarium Kemnitius affirmabat.

Adde etiam manifestum Kemnitii mendacium, pagina 1238. dicit enim Romanum Pontificem velle conscientias Pontificiis prohibitionibus non minus teneri, quam divinis. At hoc mendacium esse, perspicuum est, quia summus Pontifex in pontificiis prohibitionibus sæpe dispensat; in divinis nunquam. Nam quæ videntur Kemnitio divinæ prohibitiones, et in quibus aliquando Papa dispensat, eas nos paulo post, non esse divinas apud Christianos, Deo volente manifeste probabimus.

Quarta sententia Brentii est, qui in Confessione Wirtembergensi, cap. de conjugio, et in Apologia pro eadem confessione, vult in gradibus cognationis legem civilem imperatorum servandam esse. Sed fusius hoc tractat in Commentariis in Leviticum ad cap. 18. quæ autem eo loco habet, ad quinque capita revocari possunt.

Primo affirmat legem divinam, quæ in Levitico habetur, ad Christianos non pertinere, quatenus Mosaica et Levitica judicialis est, cum sit per Christum abrogata : sed solum quatemus continet aliquo modo legem naturæ. Lex enim naturæ jubet, discrimen esse inter personas in contrahendis Matrimoniis, sed quod sit illud discrimen, non expresse docet.

Secundo addit, non esse relinquendum in arbirio uniuscujusque, ut discrimen personarum, et proinde gradus cognationis constituat, sed opus esse aliquo legislatore.

Tertio dicit, tres esse legislatores, qui de his gradibus leges posuerunt, Moysem, Romanum Pontificem et Cæsarem, sed nullum horum simpliciter admitti posse. Moyses enim ad nos non pertinet, cum ejus politia per Christum abrogata sit. Romanus Pontifex non habet auctoritatem leges ferendi. Cæsar est quidem verus legislator, sed quia in hoc negotio de Matrimonio subjecit leges suas canonibus Pontificiis, ideo ipse quoque auctoritatem amisit.

Quarto dicit, cum nulla sit reliqua lex de nuptiis, sectandam esse legem naturæ, et ad cognoscendum qui gradus sint prohibiti iure naturæ, observari jubet, in quibus gradibus conveniant lex Mosis, et lex imperatoris Romani. Nam qui gradus prohibentur ab utraque lege, ii sine dubio censeri debent prohibiti jure naturæ ; et in iis nulla dispensatio admittenda est : qui autem prohibentur a lege Mosis tantum, aut a lege Romani Imperatoris tantum, ii habendi sunt prohibiti lege politica, non jure naturæ.

Quinto denique addit, non solum servandam esse legem naturæ in gradibus cognationis, quod attinet ad matrimonia, sed etiam legem Romani Imperatoris, et consuetudidem loci, et arbitrium etiam prudentium virorum. Licet enim lex Romani Imperatoris auctoritatem perdiderit, cum se canonibus Pontificiis subjecit, tamen alioqui justa erat : et quemadmodum quidam appellavit a rege somnolento ad vigilantem, et alius ab ebrio ad sobrium, ita nos appellabimus a deceptis fraude ad recte edoctos, aut a legum administratoribus ad ipsas leges.

In qua sententia Brentii, primum, et secundum pronuntiatum verissima sunt ; tertium et quartum, falsa, et in sequenti capite refutanda; quintum absurdissimum est, et cum tertio manifeste pugnans. Nam si leges civiles Romanæ amiserunt auctoritatem, ut apertissime in tertio pronuntiato Brentius ait, nullum jam obligare possunt, ac per hoc nulla erunt illegitima matrimonia, nisi quæ prohibentur lege naturali : cujus contrarium habet quintum pronuntiatum.

Neque obstat illa appellatio Brentii, a deceptis fraude, ad melius edoctos. Nam imperatores Romani adhuc sunt, quales olim fuerunt, nimirum Catholici, et adhuc subjiciunt leges suas Canonibus ; neque enim ullus adhuc fuit imperator Lutheranus: ad quem igitur imperatorem Brentius appellabit ?

Sed ideo fortasse addidit, se appellare ab administratoribus legum ad ipsas leges. At hoc inauditum, et absurdissimum est, ut quis a judice ad legem appellet : et quamvis utcumque tolerari posset, ut appellaretur a judice aliquo inferiore ad legem : tamen ut a principe, qui legem condidit (hunc enim vocat Brentius legis administratorem) appelletur ad legem, omnino intolerabile est, cum lex a principe, non princeps a lege auctoritatem habeat, nec possit princeps auctoritate privari, quin et ipsius leges continuo desinant esse leges.

Sed fortasse Brentius leges Romanas esse

censet, non ut leges coactivas, sed ut prudentes admonitiones, ad quem modum etiam leges Platonis, vel Aristotelis de Republica, vel Marci Tullii de officiis servari possent. At neque hoc dici potest. Nam leges istæ, quæ carent principis auctoritate, non faciunt legitima, vel illegitima matrimonia, ac præsertim in foro externo. Brentius autem de iis legibus loquitur, quæ faciunt legitima, vel illegitima Matrimonia : scribit enim politicas leges Romanorum servandas esse, non solum propter conscientiam, sed etiam propter successiones, et hæreditates, quæ ad legitimos filios tantum pertinent ; et ii sunt filii legitimi, qui ex legitimo matrimonio procreantur. Cogitur ergo Brentius duo ista pugnantia admittere, leges Romanas de gradibus cognationis perdidisse auctoritatem, et tamen obligare, ac necessario ut verissimas leges esse servandas. Sed de Brentio satis.

Joannes Calvinus non satis explicat sententiam suam. Solum enim lib. IV. Institut. cap. 19. §. ultimo reprehendit Ecclesiam, quod gradus cognationis constituerit præter aliarum Gentium, et ipsius etiam Mosis politiam : et quod spiritualem cognationem impedimentum Matrimonii esse voluerit. Sed ex sententia Theodori Bezæ primarii Calvini discipuli, sententiam Calvini cognoscere licebit.

Est igitur quinta sententia Theodori Bezæ in libro de repudiis et divortiis, qui primo reprehendit modum supputandi gradus, quo utuntur Canonici Doctores, tamquam absurdum ; et solum sequendum esse contendit modum supputandi, quo utuntur jureconsulti civiles.

Deinde affirmat gradus, qui numerantur in Levitico, jure divino servandos esse, et matrimonia in illis gradibus contracta, esse omnino nulla.

Tertio docet, non solum gradus illos, qui expresse habentur in levitico, jure divino servandos esse, sed etiam eos, qui a simili colliguntur. Ut, quia in Levitico prohibetur conjugium nepotis cum amita, vel matertera, asserit Beza, prohibitum etiam intelligi debere conjugium patrui, vel avunculi cum nepte ex fratre vel sorore : et quia in Levitico prohibetur conjugium patris cum filia, et avi cum nepte, colligit ipse, prohibita intelligi omnia conjugia in linea recta, quia semper major in linea recta habet locum patris respectu junioris, et eadem ratione vult esse prohibitum conjugium patrui non solum cum nepte, sed cum pronepte etiam, et cum abnepte, et cum omnibus inferioribus. Itaque multos gradus jure divino servari jubet, quamvis expresse in Levitico non habeantur.

Quarto docet, leges etiam civiles de gradibus cognationis servandas esse, sic tamen ut matrimonia in his gradibus non contrahantur, sed si contracta fuerint, non dirimantur. Quod tamen revera non est legem civilem servare : lex enim civilis irritat Matrimonia intra gradus prohibitos contracta. Sed de his postea disseremus.

Illud hic obiter est observandum, Bezam, ut hæreticum decebat, in eo libro calumniis, et mendaciis satis instructum incedere : e quibus duo annotare placuit. Pag. 44. depingit hanc figuram,

Joannes.

Petrus	Paulus
Jacobus	Rachel
Andreas	Susanna,
	Johanna.

ac dicit : « Concedunt canonici Johannam fratris abneptem ducere Petro patruo maximo, quæ ab eo si rectam supputationem sequamur, sex gradibus distat : Jacobo vero Johannam non item, quamvis totidem, id est, sex gradibus distent, imo ne Joannam quidem Andreas accipere ex illorum Canonibus poterit, a qua tamen septem distat gradibus. Itaque intra sextum gradum concedunt nuptias etiam cum eo, qui parentis loco sit, ut modo diximus : intra eumdem, qui parentis loco non sit, non concedunt, nempe inter Jacobum et Johannam : nec in septimo quidem gradu, ut inter Andream et Johannam. Usque adeo procul eos a recto cogit deflectere secunda illa regula commentitia de gradibus in transversa linea inæquali numerandis. » Hæc ille. In quibus paucis lineis tot sunt ferme errata, quot verba ; adeo ut dubitare cogar, dormiens ne an vigilans illa scripserit.

Primo falso affirmat canonicos Doctores concedere patruo maximo, ut abneptem ex fratre ducat uxorem : nam cum inter hos secundum canones sit quartus gradus consanguinitatis, nemo canonicorum diceret, inter eos conjugium esse licitum. Notissimum enim est, et supra etiam ab ipso Beza citatum, in quarto gradu matrimonium prohiberi, cap. Non debet, de consanguinit. et affinit.

Secundo falso affirmat inter hos esse gradum sextum, secundum rectam supputationem. Nam per rectam, intelligit legalem, ut ex superioribus constat : semper enim pro legali contra canonicam pugnat. At secundum legalem supputationem inter Petrum et Joannam, sunt gradus quinque, non sex : tot enim sunt personæ dempto stipite.

Tertio falso affirmat nuptias Johannæ, quæ concedebantur Petro negari Jacobo, et Andreæ. Nam omnibus quidem negantur, quia sunt omnes cum ea in quarto gradu : at si Petro concederentur, concederentur etiam consequenter Jacobo et Andreæ, qui in eodem gradu sunt respectu Johannæ. Neque ullum Beza canonistam inveniet, qui secus doceat.

Quarto falso affirmat secundum legum supputationem, totidem gradibus distare Johannam a Jacobo, quot ea distat a Petro, nimirum sex; id enim falsum esse, nemo dubitare potest, cum secundum leges uno gradu sit propinquior Petrus Johannæ, quam Jacobus eidem Johannæ. Itaque Petrus quinque gradibus ab ea distat, Jacobus sex, Andreas septem, si legum supputationem sequamur : secundum canones autem, omnes tres in quarto gradu cum Johanna sunt.

Ex his autem quatuor manifestis erroribus sequitur, ut tota illa conclusio sit falsa : qua concludit, canonicos doctores concedere nuptias intra sextum gradum legalem ei, qui loco patris sit, et intra eumdem non concedere ei, qui loco patris non sit : ejusmodi enim hæc sunt, ut vix per febrim deliranti excidere potuerint.

Deinde pag. 49. Beza scribit Martinum V. non puduisse, Matrimonium cum sorore germana cuidam relaxare, idque sceleratissimum factum appellat. At Martinus V. Pontifex omnium consensu sapientissimus, et optimus, non permisit conjugium cum sorore sua germana, ut Beza mentitur, sed cum sorore ejus, quam antea cognoverat per fornicationem, ut sanctus Antoninus refert, 3. parte summæ Theologicæ, titulo 1. cap. 11. hanc autem affinitatem non expresse legimus in Levitico. Neque negare possunt adversarii, longe tolerabilius esse, ducere affinem ex copula fornicaria factam, quam affinem, ex legitimo matrimonio, vel consanguineam in primo gradu; et tamen hoc ipsum non permisit Pontifex (ut rursus mentitur Beza) ob pecunias sibi datas; sed ob scandalum ingens, quod ex illius conjugii separatione timebatur, cum casus esset occultus; idque ex maturo consilio, et longa disceptatione multorum Theologorum, ut ex eodem sancto Antonino, qui eodem tempore vixit, intelligi potest.

CAPUT XXVI.

Rationem Canonicam supputandi gradus, optimam esse, defenditur contra Bezam.

Adversus omnes superiores, errores, statuam aliquot sententias, seu propositiones, ut per partes facilius veritas explicetur.

Prima propositio : Ratio supputandi gradus cognationis, qua utuntur sacri canones, optima est. » Hanc assero contra Bezam in libro citato de repudiis. Nam cum cognatio sit vinculum eorum, qui propagantur ab uno, non potest fingi melior ratio supputandi gradus, quam penes distantiam ab illo uno. Et confirmatur, quia licet ratio civilis supputandi gradus sit etiam bona, tamen non potest negari, quin canonica sit melior, cum in linea transversa primum gradum ponat : videtur enim nescio quid absurdi præ se ferre, quod detur secundus gradus sine primo, ut revera datur in ratione supputandi civili. Et quamvis ipsi respondere possint, non posse dari primum in illa ratione supputandi, tamen quis negabit, recte fecisse canonistas, qui aliam rationem excogitarunt, qua illi etiam incommodo mederentur ?

Sed videamus argumenta Bezæ contra rationem supputandi canonistarum : « Tres, inquit, sunt regulæ quibus comprehenditur tota sententia canonistarum : nulla illarum est, quæ non sit inepta, et absurda : ergo tota sententia ipsorum est absurda. »

Probat majorem propositionem : et primo quoad primam regulam. Nam prima regula est : « In recta linea tot numerandos esse gradus, quot sunt personæ, una dempta. » « Hæc vero regula, inquit Beza, et si nihil efficit a veritate alienum, tamen non recte concepta est; relinquit enim suspensum animum, cur demenda sit una, et quænam sit demenda. »

Respondeo : cur sit demenda una, et quod demenda sit prima, dubium esse non poterat inspicienti arborem. sive lineas cognatorum.

Nam cum gradus sit distantia unius ab alia, prima persona non potest gradum facere, cum nec a seipsa, nec ab ulla superiore distet, alioqui non esset prima, sed secunda, quæ primo incipit distare, et separari ab alia, et primum gradum facit. Itaque prima persona est veluti punctum, a quo ducitur linea : per quam distat secunda persona a prima, et illa linea intermedia, est primus gradus, qui incipit a prima, et terminatur in secundam ; proinde non potest dici gradus, nisi cum producta fuerit secunda persona.

Probat deinde Beza idem de secunda regula, quæ est talis : « In ordine transverso si duo æqui distent a stipite, tot gradibus inter se distant, quot a stipite quivis illorum distat. » — « Atqui, inquit Beza, ineptam, et falsam esse hanc enumerationem, vel ipse communis sensus dictare potuit : natura enim ipsa ostendit, tot esse oportere gradus quot sunt generationes ; nec posse perveniri a fratre ad fratrem, nisi transitu per patrem communem facto. »

Respondeo, decipitur Beza, quia fingit ita a fratre ad fratrem transeundum esse per patrem, ac si in aliqua linea per medium punctum, duo fratres, duo extrema tenerent : sic enim haud dubie unus frater ab alio duobus gradibus distaret. Sed falsa ista imaginatio est : non enim ultra patrem est progressio ad aliam personam, nisi ad illam a qua pater ipse procedit, nimirum ad avum. Et sic in linea recta per unam personam transitur ad aliam, quia una persona procedit ab alia : ut, nepos duobus gradibus distat ab avo, quia non potest a nepote ad avum ascendi nisi per patrem. At a fratre ad fratrem non transitur per patrem, cum nulla sit processio fratris a fratre, nec immediata, nec mediata, sed frater uterque in patre conjungitur ; nec habet conjunctionem frater cum fratre, vel habitudinem, nisi quatenus est unum cum patre. Quare si quis distantiam inter fratres cognoscere cupit, debet id solum attendere, quantum distet alter eorum a patre ; tantum enim inter se etiam distabunt, cum non habeat alter habitudinem ad alterum, nisi ut est unum cum patre suo, ut jam diximus : quod enim etiam ipse a patre distet uno gradu, per accidens est respectu distantiæ ab altero fratre.

Dicet aliquis : Filius patri propinquior esse videtur quam fratri ; nam et amor vehementior, et obligatio etiam justitiæ major est inter patrem et filium, quam inter duos fratres. At filius a patre uno gradu distat, ergo duobus distat, nisi gradus dimidiatos quis jam fingere velit.

Respondeo : major est propinquitas filii ad Patrem, quam fratris ad fratrem, si sic loqui licet, intensive, non extensive : non enim longius distat frater a fratre, quam filius a patre ; sed in æquali distantia major est conjunctio, et proinde major amor, et obligatio. Et ratio est, quia non sunt gradus illi ejusdem rationis. Filius enim cum patre jungitur ut effectus cum sua proxima causa, et ideo illi similis est ex vi productionis, unde oritur amor, et ab illo pendet, unde oritur obligatio. At frater cum fratre conjungitur, ut effectus a communi causa procedens : inter duos autem effectus ab una causa procedentes non est ea dependentia, quæ inter causam, et effectum, licet distantia non sit major.

Tandem probat Beza tertiam regulam esse falsam, et intolerabilem errorem continere. Est autem hæc regula tertia : « In linea transversa inæquali, tot gradibus inter se distant, quot gradibus distat a stipite ille, qui est remotior » « Hæc vero regula, inquit Beza, tum crassum, et pudendum errorem prodit, ut vel sola manifeste ostendat istos Antichristos vere fuisse vertiginis spiritui mancipatos, ut Dominus per eos ulcisceretur id universo mundo suæ veritatis contemptum. Cui enim obsecro, nisi prosus mente capto, venire in mentem potuit, ut existimaret, data duplici serie cognatorum, una ad dexteram, altera ad sinistram, conspici quidem ex una parte discrimen generationum, in altera non item? » Hæc ille.

Vis autem argumenti in hoc ista est, quod ex nostra tertia regula sequatur hoc absurdum, ut una persona æqualiter distet a multis inæqualiter distantibus. Nam si a stipite, qui sit Thare, descendant ab una parte Abraham, Isaac, Jacob, Joseph ; ab altera Nachor, Bathuel, Laban : si quæras quoto gradu distet Joseph a Nachor, respondebitur : quarto ; si quæras quoto distet idem Joseph a Bathuel, respondebitur item quarto, et idem dicetur de Laban. Absurdum autem omnino videtur, ut item Joseph æqualiter distet ab illis tribus, qui inter se singulis gradibus distant.

Respondeo : hoc argumentum, si quid probat, probat etiam contra secundam regulam : nam etiam in linea transversa æquali, qui est postremus in uno latere, distat æqualiter ab omnibus, qui sunt in altero la-

tere. Quare frustra adducitur hoc argumentum proprie contra tertiam regulam.

Sed argumentum revera contra neutram regulam ullam vim habet. Nam qui sunt in uno latere, non habent habitudinem ad eos, qui sunt in altero, nisi ratione stipitis, in quo uniuntur, et ideo per accidens est, quod inter se distent, vel non distent; quantum ad habitudinem ad personas alterius lateris. Quare non est absurdum, sed plane conveniens, imo et necessarium, ut Joseph tantum distet a Nachor, quantum a Bathuel, vel etiam a Laban, licet illi inter se singulis gradibus distinguantur: nam tres illi Josephum respiciunt solum, quatenus omnes tres uniuntur in Thare primo stipite, a quo Joseph quatuor gradibus distat.

Sed petet aliquis fortasse, unde fiat, ut si consideremus personam remotiorem a stipite, inveniamus illam æqualiter distare ab omnibus personis alterius lateris, ut diximus de Joseph : si vero consideremus, propinquiorum, inveniamus illam distare inæqualiter a singulis alterius lateris. Nam certe Abraham, qui est proximus stipiti, id est, Thare, distat a Nachor, qui est primus in altero latere, uno gradu; a Bathuel, qui est secundus, duobus ; a Laban, qui est tertius, tribus.

Respondeo, rationem hujus esse, quia quando consideramus personam remotius distantem, ut Joseph, tunc attendimus distantiam ipsius a stipite, et in stipite intelliguntur omnes, qui sunt in altero latere : et ideo tantum distat persona illa remotior a stipite, quantum ab omnibus personis alterius lateris. At quando consideramus personam propinquiorem, ut Abraham, tunc non attendimus distantiam ejus a stipite; sed distantiam stipitis ad personas alterius lateris, et in stipite tunc intelligimus personam illam propinquiorem : et quia stips distat inæqualiter a personis alterius lateris, ideo etiam persona illa propinquior, id est, Abraham, inæqualiter distat ab omnibus personis alterius lateris.

Dices rursus : quare considerando personam remotam, ut Joseph, attendimus distantiam ejus a stipite, et non etiam id facimus, quando consideramus personam propinquam, ut Abraham ?

Respondeo, quia si considerando personam propinquam, attenderemus distantiam ejus a stipite, sequeretur personas aliquas alterius lateris esse propinquiores suo collaterali, quam stipiti, quod est omnino impossibile; cum non conjungantur collaterales, nisi per stipitem. Hoc autem absurdum, et impossibile sequi, perspicuum est. Nam si attendamus distantiam Abrahæ a Thare, et in Thare intelligamus omnes personas alterius lateris; tunc distabit Abraham ab omnibus personis alterius lateris uno tantum gradu, quemadmodum uno tantum gradu distat a stipite, qui est Thare. Ergo Abraham, et Laban erunt in primo gradu. Ergo Laban propinquior erit ipsi Abrahæ, quam ipsi Thare : nam ab Abraham distabit uno gradu, a Thare tribus, quod est impossibile, cum per Thare Laban conjungatur cum Abraham.

Atque hoc est fundamentum tertiæ regulæ Canonicæ, nimirum, tot gradibus in linea inæquali distare inter se collaterales, quot grabibus distat remotior a stipite ; non autem quot gradibus propinquior distat ab eodem stipite ; ex cujus regulæ ignoratione processit inanis illa jactantia, atque temeritas Bezæ.

CAPUT XXVII.

Non omnia præcepta Levitici de gradibus cognationis, esse de jure naturæ.

Sit jam secunda propositio : « Non obligant jure divino Christianos præcepta omnia, quæ de gradibus habentur in Levitico. » Hæc est contra Lutherum, Bucerum, Melanchthonem, Kemnitium, Calvinum et Bezam.

Sed est in primis observandum inter nos, et adversarios convenire, præcepta Levitici non obligare Chistianos, quatenus proprie levitica, id est, positiva, et judicialia sunt, sed tantum quatenus naturalia. Sed tota controversia est, an omnia illa præcepta, quæ habentur in Levitico de gradibus cognationis, sint naturalia; an aliqua, vel omnia judicialia. Et quidem adversarii volunt, omnia esse naturalia, et proinde per Ecclesiam indispensabilia : nos autem docemus, non esse omnia naturalia, et ideo in quibusdam posse per Ecclesiam dispensari ut Concilium Tridentinum affirmat, session. 24. canon. 3.

Advertendum est secundo, naturalia præcepta illa esse, quæ solo lumine naturali sine aliquo discursu, aut certe per discursum rationis facillimum cognoscuntur, et apud om-

nes sunt eadem, tum quoad notitiam, tum quoad rectitudinem. Nam quæ indigent lumine supernaturali, dicuntur divina positiva; quæ per discursum humanum a principe constituuntur, dicuntur humana, et talia non sunt eadem apud omnes.

Potest autem tribus modis aliquod præceptum prohibens dici naturale. Primo, quia sit de re intrinsece mala, ita ut semper, et apud omnes sit mala, nec possit per mutationem circumstantiarum fieri bona : qualia sunt mentiri, mœchari, odisse Deum etc. et hæc proprie vim legis habent, et sunt omnino indispensabilia.

Secundo, quia sit de re mala semper, et apud omnes, excepta extrema necessitate : quale est, tollere alienum invito Domino. Id enim apud omnes, et semper est malum, excepta ultima necessitate : tunc enim quod erat alienum, definit esse alienum et sit commune. Et tale etiam esse videtur, Matrimonium cum propria sorore : nam ubique apud homines, qui recta ratione utuntur, id judicatur malum, nisi extrema omnino cogente necessitate, qualis fuit initio mundi. Et hæc etiam præcepta vim habent legis naturalis, et sunt indispensabilia, nisi cesset obligatio, extrema necessitate adveniente.

Tertio modo, quia sit de re mala, si res illa nude, et absolute sumatur ; quæ tamen possit mutatis circumstantiis variis modis honestari, ac fieri bona : quale est occidere hominem. Nam homicidium absolute et nude sumptum, quid malum sonat apud omnes, et hoc modo habetur in decalogo : *Non occides ;* tamen si addantur variæ circumstantiæ, ut, quod fiat publica auctoritate, ob bonum commune, in eum qui perniciosus est Reipublicæ : jam non sonat malum, et ideo in eadem lege Mosis, sæpe jubentur occidi homines, ut malefici, adulteri, homicidæ. Et tale etiam est juramentum : siquidem nude sumptum, quid malum sonat, cum sit quoddam signum incredulitatis, et fraudum humanarum. Si enim inter homines fides vigeret, et suspicio fraudum cessaret, nemo expeteret juramentum. Et ideo Dominus Matth. v. prohibet juramentum, nimirum nude sumptum : et tamen dubium esse non potest, quin juramentum suis circumstantiis seu comitibus, ut vocant ornatum, sit bonum et licitum.

Hoc igitur tertio modo præcepta naturalia vim habent legis, si agatur de re nude sumpta. Si autem agatur de re adhibitis variis circumstantiis, non habent vim legis, quia tunc res illæ mutabiles sunt, neque sunt apud omnes eædem, et ideo necesse est, ut sanciantur speciali lege positiva, si omnino prohibendæ sunt : ac præsertim si non solum matrimonium impedire, sed etiam dirimere debeant. Nam multa sunt, quæ si fiant contra rectam rationem, mala sunt, et tamen facta tenent, nisi speciali lege irritentur, ut supra diximus de conjugio filiorum invitis parentibus.

Jam igitur cum in conclusione negamus, omnia præcepta Levitici de gradibus cognationis, esse naturalia, intelligimus primo et secundo modo : nam tertio modo posset concedi, omnia esse naturalia, ut concedunt plerique Theologorum veterum, in 4. distinct. 40. ut Bonaventura, Richardus, Paludanus, et alii. Sed non inde sequitur, omnia illa præcepta vim legis habere ; nisi agatur de gradibus nude sumptis. Proinde multi ex illis gradibus, si considerentur, ut variis circumstantiis mutari possunt ; non erunt jure naturali prohibiti ; neque diriment jure naturæ Matrimonium.

Observandum est tertio, nos in conclusione non dicere, nulla præcepta Levitici esse naturalia, sed non omnia esse naturalia quia de aliquibus id libenter fatemur, ut de primo gradu consanguinitatis ; sed de omnibus id non concedimus. Unde etiam Concilium Tridentinum, non dixit Ecclesiam posse dispensare in omnibus, sed tantum in aliquibus.

Probatur nunc propositio, primo ex cap. xx. Levitici. Nam cap. xviii, feruntur leges de gradibus, in quibus matrimonium prohibetur : capite autem xx. adduntur pœnæ iis, qui intra eos gradus conjugium forte contraxerint. Colligimus autem ex pœnis illis maximam diversitatem inter illos gradus. Nam conjugium in primo gradu affinitatis in recta linea, Deus punit morte, et conjungit hoc peccatum cum adulterio, et cum sodomia, quæ sunt manifeste contra jus naturæ; et eadem est ratio, vel potius major, de consanguinitate in primo gradu in linea directa. Neque enim dubitari potest, quin sit dignus morte, qui duxerit matrem suam, si est dignus morte, qui duxerit novercam suam. Deinde eamdem pœnam mortis lex statuit in eos, qui junguntur in primo gradu consanguinitatis in linea transversa, ut cum frater accipit sororem. At conjugium in secundo gradu consanguinitatis in linea transversa, ut

nepotis cum amita vel matertera, non punitur morte, sed pœna leviori. Et similiter conjugium in primo gradu affinitatis, ut qui cum uxore fratris defuncti, et in secundo gradu, ut nepotis cum uxore patrui, non puniuntur morte, sed tantum privatione filiorum, id est, ut filii non adscribantur ipsis. Quæ pœna satis aperte indicat, conjugia ista non prohiberi jure naturæ, sed jure positivo, proprio Judæorum : non enim communis ratio dictat apud omnes homines, istam esse justam pœnam hujus criminis.

Secundo probatur. Nam si omnia illa præcepta essent naturalia, semper obligassent, etiam ante legem datam, quemadmodum obligabat lex de non occidendo, non mœchando, non furando, non mentiendo, antequam lex a Deo per Mosem populo suo daretur : si autem leges illæ semper obligassent, nunquam sancti viri, et amici Dei contra eas leges matrimonia contraxissent. Habemus autem exempla non pauca Sanctorum qui in lege naturæ, in gradibus in Levitico prohibitis, connubia junxerant.

Primum exemplum sit patriarchæ Jacob, qui duas sorores viventes simul accepit uxores, Liam, et Rachelem, Genes. XXIX ; id autem expresse prohibetur Levit. XVIII, et est primus gradus affinitatis in linea transversa : imo duplex erat in eo conjugio affinitas ; nam utrique soror erat affinis ratione alterius.

Secundum exemplum est Judæ patriarchæ qui Genes. XXXVIII, dedit filio suo secundo genito uxorem primogeniti defuncti, et illo etiam defuncto eamdem promisit tertio filio, qui tamen gradus in Levitico prohibetur ; et est etiam primus gradus affinitatis in linea transversa.

Tertium exemplum est Moysis, qui natus est ex conjugio nepotis cum amita. Nam Exod. VI, sic legimus : *Accepit Amram uxorem Jochabed patruelem suam, quæ peperit ei Aaron, et Moysem* (1) ; eo autem loco nomen patruelis accipitur pro patrua, non pro sorore patruele. Nam vox Hebræa דודה ad verbum significat patruam, sicut דוד significat patruum : non enim habent Hebræi distinctum nomen pro sorore patris, ut nos Latini nomen amitæ. Hieronymus autem ne diceret patruam, quod Latine est inusitatum, maluit dicere patruelem.

Sed præter vocem Hebræam est locus manifestus in Numeris. Proprie enim Jochabed erat amita ipsius Amram, ut patet ex cap. XXVI. Numeri, ubi habemus Amram, fuisse filium Caat filii Levi, et accepisse uxorem Jochabed filiam Levi, quæ nata est ei in Egypto ; ubi apertissime vides, Jochabed fuisse sororem Caat patris Amram, et proinde amitam ipsius Amram viri sui.

Ad hoc argumentum respondent adversarii dupliciter. Aliqui dicunt conjugia ista facta fuisse Deo dispensante, ob aliquod mysterium. Sed hæc solutio non est solida : nam ex cap. XXVIII Genes. satis apparet fuisse consuetudinem loci, ut duæ sorores uni viro conjungi possent. Nam Laban cum decepisset Jacobum obtrudendo ei unam sororem pro alia, obtulit ei etiam alteram : ille vero nihil omnino dubitans, continuo acquievit ; neque parentes postea eum reprehenderunt, neque ipse factum purgavit. At certe si fuisset res insolita, et singularis, et quæ scandalum gignere potuisset, profecto vir sanctus, aut id non fecisset, aut facti sui rationem reddidisset. Idem apparet in facto Judæ, qui cum uxorem fratris alteri fratri conjunxit, non allegavit dispensationem, sed rationem consuetudinis, ut scilicet semen defuncti suscitaretur. Præterea nulla apparet causa hujus dispensationis. Quid enim mysterii continet, quod affines, vel consanguinei inter se conjungantur ? et quæ necessitas erat harum nuptiarum ? non poterant Jacobo sufficere tres uxores ? aut nullæ erant præterea mulieres in terra, præter duas illas sorores ?

Alia ergo solutio est Philippi in locis, titulo de conjugio, et Bezæ in libro de repudiis, et divortiis, quam etiam indicat esse Calvini ; peccasse istos Patriarchas, neque in omnibus excusandos esse. At id nullo modo dici potest. Nam licet sancti Patriarchæ aliquando, ut homines, peccaverint, tamen perpetuo in peccato manere, non est Sanctorum, et amicorum Dei, quales illi sine dubio erant. Si autem omnia præcepta Levitici (ut adversarii dicunt) essent juris naturæ, et matrimonia contra illa contracta fuissent irrita, non solum Jacob, et Amram peccassent, sed in peccato semper mansissent ; et eorum filii spurii, et illegitimi fuissent : atque ita pars quædam filiorum Jacob, et ipse Moses ex illegitimo Matrimonio nati essent.

Tertio probatur. Nam si omnia illa præcepta Levitici de gradibus, jure naturæ con-

(1) Exod. VI, 20.

stituta essent, sine dubio universalia essent ita ut intra eumdem gradum omnia matrimonia essent illicita. At Moses in Levitico quædam conjugia prohibuit, et quædam permisit in eodem gradu : ergo non est illa prohibitio juris naturæ, sed judicialis, et positiva. Propositio certissima est ; quod enim jure naturæ prohibetur, semper et ubique prohibetur; neque id adversarii negant. Assumptio probatur. Nam lex illa Levitici prohibet conjugium nepotis cum amita, et matertera, et non prohibet conjugium patrui, vel avunculi cum nepte ex fratre, vel ex sorore ; cum tamen sint in eodem gradu nepos et amita, patruus et neptis. Præterea lex prohibet conjugium cum uxore fratris etiam defuncti, et non prohibet conjugium cum sorore uxoris, nisi ea vivente, ac proinde non prohibet cum sorore uxoris jam defunctæ : et tamen est idem prorsus gradus affinitatis cum sorore uxoris, et cum uxore fratris.

Ad hoc respondet Beza in libro de repudiis et divortiis, prohibita esse ista omnia conjugia, etiamsi in Scriptura non exprimantur : nam a simili deducuntur præcepta similia.

Sed contra. Nam in primis argumentum a simili in legibus prohibentibus non solet valere : leges enim prohibentes sunt odiosæ ; odiosæ autem leges non sunt laxandæ, sed restringendæ, ut habet regula juris.

Deinde consequentiæ, quas Beza facit, non sunt omnino a simili, sed a minori. Nam licet sint in eodem gradu nepos cum amita, et patruus cum nepte, tamen turpius est conjungi nepotem cum amita, quam patruum cum nepte : siquidem ordinarie amita est senior nepote, et ratione sui gradus habet in nepotem, quasi patriam auctoritatem. Uxor autem subjici, ac regi debet : quare indecens est, ut amita sit uxor nepotis, quia deberet simul regere, et regi ; subjici, et præesse. At patruus est ordinarie senior nepte, et in illam auctoritatem habet : non est autem indecens, ut vir sit uxore senior, et illi præsit. Hac igitur de causa lex unum prohibuit, alterum concessit. Pari ratione sicut turpius est ut una mulier duos simul maritos habeat, quam ut unus vir duas simul uxores, ita suo modo indecentius videtur, ut una sit uxor duorum fratrum etiam successive, quam ut unus sit vir duarum sororum sucessive : et ideo lex unum concessit, alterum prohibuit. Sed quanquam ista diversitas fuerit sufficiens ratio, cur lege positiva judiciali in eodem gradu conjugium modo prohiberetur, modo concederetur : tamen si gradus ille jure interdictus esset, profecto non sufficeret modica alia diversitas ad id efficiendum, ut in eo gradu matrimonium esset aliquando licitum. Non enim illa diversitas est in ipso gradu propinquitatis, sed in aliquo extrinseco superaddito, nimirum in ætate, vel sexu, vel aliqua simili circumstantia.

Confirmatur hæc ratio. Nam matrimonium inter patrueles non est prohibitum jure naturæ, ut etiam adversarii concedunt ; et tamen in eo gradu sunt patrueles, in quo est amita cum suo nepote : omnes enim sunt in secundo gradu. Non igitur secundus ille gradus jure naturæ prohibitus est : proinde conjugium nepotis cum amita prohibitum est in Levitico lege positiva, non jure naturæ.

Neque obstat, quod juxta supputationem legalem patrueles sint in quarto gradu ; et amita cum nepote in tertio. Nam licet numerando personas, ut jubet legalis supputatio, in diverso gradu sint patrueles, et amita cum nepote, tamen quod attinet ad propinquitatem, vel distantiam, sunt omnino in eodem. Nam, ut supra ostendimus, non potest amita vel ejus filius, cum filio fratris cognationem habere, nisi ut cum stipite unitur : proinde non magis ab illo distat, quam ab eodem stipite distat nepos. Nepos autem a stipite duobus gradibus distat ; ergo tam amita, quam ejus filius, a filio fratris qui amitæ nepos, et amitæ filio patruelis est, duobus tantum gradibus distat. Porro graduum prohibitio sine ullo dubio propinquitatem respicit, non personarum multiplicationem ; et ideo tertius, et quartus gradus legalis in secundum canonicum coincidunt, quod attinet ad conjugiorum prohibitionem.

Confirmatur ultimo hæc ipsa ratio, exemplo Abrahæ, et fratris ejus Nachor, qui (ut habetur Genes. XI.) duxerunt uxores, duas filias fratris sui Aran. Ex quo sequitur, non esse contra jus naturæ, ut patruus neptem ducat, et consequenter non esse contra jus naturæ ut nepos ducat amitam, cum sint in eodem gradu : et tandem sequitur, prohibitionem, quæ habetur in Levitico, ne quis amitam ducat, judicialem esse, non naturalem.

Ad hoc Beza quatuor modis responderet, ut ex libro ejus de repudiis colligitur. Primo Aran patrem uxoris Abrahæ, non esse fra-

trem Abraham, sed alium quendam hominem distinctum ab illo Aran, qui frater Abrahæ fuit. Sed hoc repugnat non solum communi expositioni interpretum ejus loci, sed etiam cap. xx. Geneseos, ubi Abraham dicit, Saram uxorem suam esse sororem suam, filiam patris sui, et non filiam matris suæ : quod exponitur communiter, ut fuerit neptis ejus ex patre, non ex matre, quod uterini non essent Abraham et Aran. At si Aran pater Saræ alius quidam erat a fratre et patre Abrahæ distinctus, quomodo erat illa soror Abrahæ ex patre ?

Secundo dicit, forte Saram fuisse privignam Thare patris Abraham. Sed refellit ipse idem hanc opinionem ; quia si Sara fuisset privigna Thare, non dixisset Abraham de illa : *Filia est Patris mei, non filia matris meæ ;* sed e contrario, filia est matris meæ, non filia patris mei. Quod si quis dicat fuisse privignam ex alia uxore, non ex matre Abrahami. Respondebimus id fieri non potuisse, quia tunc non fuisset soror Abrahæ neque ullo modo illi affinis, ut notum est, et tamen ipse ait Genes. xx : *Vere soror mea est.*

Tertio dicit, fuisse Saram sororem germanam Abrahami. Sed hoc falsum esse, inferius demonstrabo, ubi perventum fuerit ad locum de conjugio fratrum, et sororum. Hoc autem loco, non est opus id refellere : nam sententia ista maxime pugnat contra adversarios. Si enim Abraham sororem suam germanam conjugem accepit, qui est primus gradus cognationis, multo magis ducere licuisset amitam, vel neptem quæ sunt in secundo gradu.

Ideo quarto dicit, Abrahamum in ea re peccasse : neque id esse mirum, quia nondum erat fidelis, quando illam accepit. At hæc solutio tolerari non potest. Nam si jure naturæ irritum erat matrimonium illud, non solum peccasset Abraham contrahendo, sed etiam in conjugio permanendo, nam tota fere vita sua in incestu perseverasset : quod de viro sanctissimo nullo modo credi potest. Quid? quod Deus conjugium illud approbavit, cum ex Sara filium illi promisit, in quo omnes gentes benedicendæ erant, Genes. xvii.

Ex quo falsum esse convincitur, quod Beza scribit in eo libro de repudiis pag. 48. Deum tolerasse, sed nunquam id conjugium comprobasse. Quomodo enim non comprobavit, cum ei dixit : *Sarai uxorem tuam non vocabis Sarai, sed Saram; et benedicam ei, et ex illa dabo tibi filium, cui benedicturus sum* (1)? Gen. xvii. Quis credat ex illegitimo, et incesto conjugio voluisse Deum excitare hæredem Abrahæ, ex quo Messias nasciturus erat, et in quo benedicendæ erant omnes Gentes.

Probatur ultimo nostra propositio ex cap. xxv. Deuteronomii, ubi præcipitur, ut si quis absque liberis moriatur, ducat frater ejus uxorem illius, et suscitet semen fratri suo. Lex ista nihil jubet contra jus naturæ : quid enim absurdius, quam ut naturæ auctor contra naturam pugnet? Non igitur est contra jus naturæ, ut ob justum aliquem finem quis ducat uxorem fratris sui : ergo quod in Levitico legimus, cap. xviii, ne quis ducat uxorem fratris sui, non est naturale præceptum, si intelligatur simpliciter, ut adversarii volunt.

Est autem observandum multos conatos esse hæc duo loca conciliare, sed intentione diversa. Alii enim voluerunt ex his locis efficere, conjugium cum uxore fratris non esse prohibitum jure naturæ, et ideo posse in eo Pontificem dispensare. Alii contra hæc loca conciliant, ut possint asserere, non obstante lege Deuteronomii, conjugium cum uxore fratris pugnare cum jure naturæ.

Primo igitur Joan. Major. in iv. sent. dist. 40. quæst. 3. dicit, nusquam in lege prohibitum esse conjugium cum uxore fratris; in Levitico enim illud præceptum vitio scriptorum superadditum fuisse.

At hæc conciliatio ansam præbet negandi apertissimas Scripturas, quando eæ cum aliis pugnare videntur : nulla enim est ratio, cur Major neget, præceptum illud esse de textu in Levitico, nisi quia pugnare videtur cum præcepto Deuteronomii. Nam alioqui præcepti illius verba habentur in omnibus codicibus Hebræis, Græcis, Chaldaicis, Latinis; neque ulla suspicio est, inserta fuisse ab aliquo.

Secundo quidam dixerunt, in Levitico non prohiberi conjugium cum uxore fratris absolute, sed tantum cum uxore fratris viventis, quemadmodum in eodem loco prohibetur conjugium cum sorore uxoris, et expresse additur : « Illa vivente ». Hæc expositio est Radulphi in commentario hujus loci, et favet causæ nostræ, id est, Catholicorum, qui con-

(1) Gen. XVII, 15.

stanter affirmant Pontificem Maximum jure dispensasse cum rege Anglorum, ut uxorem fratris sui defuncti accipere posset.

Tamen hæc sententia non videtur vera. Nam conjugium cum uxore fratris viventis, est adulterium. Adulterium autem in eodem capite expresse prohibitum fuerat; ergo frustra hæc prohibitio de conjugio cum uxore fratris addita fuisset. Præterea, Levit. xx, adulterium punitur pœna mortis : conjugium autem cum uxore fratris punitur pœna longe minori. Non igitur per conjugium cum uxore fratris intelligitur adulterium; ergo non intelligitur conjugium cum uxore fratris viventis, quod sine adulterio esse non potest. Neque obstat, quod in eodem capite prohibetur conjugium cum sorore uxoris viventis. Nam non erat adulterium tempore Judæorum, consuetudo cum pluribus mulieribus, quia polygamia erat licita viri cum pluribus uxoribus, non autem uxoris cum pluribus viris.

Tertio alii dicunt, in Levitico prohiberi conjugium cum uxore fratris viventis, sed repudiata.

Hæc etiam sententia Catholicis favet, tamen non est probabilis, cum nulla fiat in eo loco Levitici mentio repudii, et quia sequeretur, posse eodem modo restringi, omnia illa præcepta ad repudiatam; vel confunderentur omnia illa præcepta.

Quarto alii volunt, præceptum Deuteronomii non intelligi de fratre germano, sed de proximo in alio gradu, in quo liceat secundum legem contrahere Matrimonium, ut de patrueli, vel de consobrino : nam etiam isti apud Hebræos dici solent fratres. Hanc sententiam sequitur Calvinus in comment. ad cap. 18. Levitici.

Sed est sententia improbabilis, et falsa, et ab ipso Beza Calvini discipulo refutatur in lib. de repudiis, pag. 76. Nam ex Scripturis constat, legem intelligi de fratribus germanis principaliter, licet ad alios etiam propinquos extendatur. Genes. xxxviii. Judas fratribus germanis uxorem eamdem conjunxit; et Ruth. i, Noemi hortatur nurus suas viduas, ut non expectent in conjuges, fratres virorum, quos ante habuerant, sed aliis viris nubant. Loqui autem illam de fratribus germanis, patet ex illis verbis ejus : *An adhuc in utero meo sunt filii, qui fiant mariti vestri? Revertimini, et abite filiæ meæ; quoniam senior sum, quam ut virum habere queam* (1). Et Matth. xxii, interrogatio Sadducæorum de muliere, quæ nupsit septem fratribus, videtur omnino cogere, ut de germanis fratribus lex intelligi debeat. Adde, quod lex ipsa Deuteronomii satis indicat de fratre germano rem esse intelligendam. Nam non dicit absolute accipiat eam frater. Sed : *Si habitaverint*, inquit, *fratres simul, et unus moriatur sine liberis; non exibit uxor ejus extra domum, sed ducet eam frater alius* (2); ubi describuntur fratres, qui in eadem domo habitant, quales ordinarie non sunt, nisi fratres germani.

Sed objiciunt vocem hebraicam; quæ habetur in Deuteronomio : non enim dicitur, accipiet eam אח, id est, frater, sed יבם, id est, cognatus.

Respondeo, vocem illam יבם proprie significare levirum, id est, fratrem mariti defuncti : unde etiam verbum יבם in Piel, significat accipere uxorem fratris. Habetur enim hæc eadem vox Genes. xxxviii. vers. 8. et Ruth. i. vers. 15. ubi sine controversia agitur de fratribus germanis. Præterea in hoc cap. xxv. Deuteronom. quorsum Scriptura diceret : *Si habitaverint fratres simul, et unus moriatur sine liberis etc.* (3), nisi vellet per יבם significare fratrem defuncti fratris? Denique ibidem paulo pos Scriptura subjungit : *Primogenitus, quem pariet mulier, erit fratris defuncti;* ubi expresse defunctum Scriptura vocat fratrem ejus, quem vocavit יבם ergo et iste est frater illius. Proprie igitur יבם est id, quod latine dicitur levir : quamvis derivetur etiam ad alios propinquos, sicut etiam lex ipsa ad alios pertinebat : quando fratres deerant, aut non volebant illam accipere; tunc enim propinquior succedebat in jure illam ducendi, ut historia Ruth. cap. iv. aperte declarat.

Quinto alii volunt, legem Deuteronomii intelligi quidem de fratre germano, sed esse exceptionem quamdam legis in Levitico latæ. Ita docet S. Augustinus, quæst. 61. in Leviticum, et Lyranus, et alii in commentario hujus loci : eamdem sequitur Beza in libro de repudiis, pag. 78.

Quæ sententia probabilis est; sed nihil adversariis prodest. Nam exceptio ista, sive lex exceptiva, et declarativa alterius legis, aperte demonstrat, legem illam Levitici non fuisse naturalem, sed judicialem. Nam lex

(1) Ruth. I. 11. — (2) Deut. XXV, 5. — (3) Deut. XXV. 5.

ista Deuteronomii, quæ est legis leviticæ declaratio, sive exceptio; vel est naturalis, vel judicialis. Non potest dici naturalis, quia etiam hoc tempore servanda esset, quod tamen omnes negant, et maxime adversarii, et ii potissimum qui divortium regis Henrici VIII a Catharina regina defendunt. Nam cum Arthurus, Henrici frater natu major, sine liberis decesserit, non solum potuisset, sed jure divino, et naturali debuisset Henricus frater uxorem ejus, id est, Catharinam conjugem ducere. Ergo coguntur fateri, ut etiam fatentur, legem Deuteronomii esse judicialem, et proinde nunc per Christum abrogatam. Quod si exceptio judicialis est, ergo et lex, a qua fit exceptio, judicialis est: exceptio enim fit ab iis, quæ sunt ejusdem naturæ, et ordinis. Vel si lex illa naturalis erat, et exceptio erit naturalis : qualis est illa, quod in ultima necessitate liceat fratri sororem ducere; lex enim naturalis patitur hanc naturalem exceptionem.

Præterea qualiscumque sit illa exceptio, sive naturalis, sive judicialis, convincit, conjugium cum uxore fratris non esse per se, et intrinsece malum; non enim quod est intrinsece malum, per ullam circonstantiam potest fieri bonum. Quare habemus ex hac exceptione legem leviticam non esse naturalem primi ordinis.

Rursus ista eadem exceptio convincit, conjugium cum uxore fratris non esse malum semper, excepta sola ultima necessitate, quale diximus esse conjugium cum sorore germana. Nam iste casus in Deuteronomio exceptus, non erat ultima necessitas, sed pietas quædam in fratrem mortuum. Ergo præceptum Leviticum non est etiam naturale secundi ordinis, sed tantum tertii, id est, earum rerum, quæ sunt malæ, ob extrinsecam aliquam turpitudinem, quæ tamen potest tolli per aliquam circumstantiam, cujus honestas vincat priorem turpitudinem : tunc enim tale conjugium licitum redditur secundum rectam rationem, cessante lege positiva. Et sicut non est contra rationem, imo secundum rationem, conjugium ob pietatem in fratrem : ita si fiat alia similis exceptio, vel etiam majoris alicujus boni, ut, si modo ad pacem inter principes conservandam, ducat quis uxorem fratris defuncti; non erit contra rationem tale conjugium, nec ullo modo illicitum, nisi ob legem Ecclesiasticam, in qua dispensari potest.

Dices fortasse, fuisse dispensationem in lege naturæ a Deo factam. At dispensatio non est lex, nec jubet aliquid fieri, sed tantum tollit obligationem legis in aliquo particulari casu, et permittit secus fieri, quam lex præcipiat. In Deuteronomio autem lex plane statuitur, jubens ut frater uxorem fratris demortui ducat, et pœnam in transgressorem constituit.

Adde ultimo, quod licet non sit improbabile ob Augustini auctoritatem, illam exceptionem esse, tamen probabilius est non esse. Nam exceptionem addere post legem conditam, et maxime alio tempore, et loco, non est Dei, qui omnia novit : sed hominum, qui experimento paulatim discunt, suas leges non posse servari, nisi aliquid excipiatur.

Quare probabilissima est Cajetani expositio in commentario Levitici, et aliorum, qui volunt non prohiberi in Levitico matrimonium cum uxore fratris defuncti; nisi accipiendo tale conjugium nude, et solitarie, quemadmodum accipitur homicidium in Decalogo, cum dicitur : *Non occides*. Quæ lex non impedit quominus fiant postea leges positivæ particulares, quæ conjugium cum uxore fratris cum aliqua circumstantia prohibeant, cum alia jubeant : ad quem modum non impedit lex Decalogi : *Non occides*, quominus fiant leges particulares, quæ jubeant occidi latronem, et maleficum; et contra jubeant non occidi eum, qui casu, vel se ipse defendendo alium occideret, etc.

Sed jam argumenta solvenda sunt, quibus Hæretici probant, omnia præcepta Levitici de gradibus cognationis esse naturalia, et per hoc indispensabilia.

Primum argumentum est Philippi in locis, titulo de conjugio, Brentii in Levitici cap. XVIII, Kemnitii in 2. par. Examinis, pag. 1231, et Bezæ in lib. de repudiis. Deus, Levit. 18. et 20. pronuntiat, se gentes, quæ habitabant Palæstinam antequam eo Hebræi venissent, puniturum ob incesta conjugia, quæ in isto cap. XVIII. Levitici prohibentur et vocat conjunctiones illas gentilium, et abominationem coram Deo; ergo præcepta Levitici de gradibus cognationis, non sunt judicialia, sed naturalia, cum gentes etiam obligaverint, quæ ad populum Israel non pertinebant.

Responderet aliquis fortasse, Deum punire voluisse gentiles, non propter transgressionem præceptorum de gradibus cognationis, sed propter adulteria, propter concubitum cum masculis, et jumentis, et propter

idololatriam, quam gentes illæ exercebant cum idolo Moloch. Nam ista quatuor scelera, quæ vere sunt contra naturam, prohibentur in cap. XVIII. Levitici, post prohibitionem graduum cognationis, et tandem subjiciuntur pœnæ in gentiles, qui prædictis sceleribus polluebantur. At non videtur solida solutio. Nam etiamsi in cap. XVIII. Levitici, pœnæ in gentiles subjiciantur immediate post illa quatuor scelera, tamen cap. XX. subjiciuntur eædem pœnæ in eosdem gentiles immediate post prohibitiones graduum cognationis.

Neque potest responderi, Deum punivisse gentiles ob conjugia in primo gradu consanguinitatis, quæ sunt contra legem naturæ : non autem ob conjugia in aliis gradibus. Nam in illo cap. XX. post enumeratos gradus, habentur hæc verba : *Custodite leges meas, atque judicia, et facite ea; ne et vos evomat terra... Nolite ambulare in legitimis nationum quas ego expulsurus sum ante vos; omnia enim hæc fecerunt, et abominatus sum eas* (1). Hæc ibi ; illa autem verba postrema : «Omnia hæc fecerunt», cum sint universalia, non possunt restringi ad certa aliqua scelera.

Respondeo : omnia illa præcepta de gradibus cognationis, naturalia sunt aliquo, modo, nimirum si nude, ac solitarie sumantur gradus cognationis, sine circumstantiis, quæ sufficiant ad Matrimonia in illis gradibus honestanda. Nam certe propositio illa generalis Levit. XVIII : *Ad proximam sanguinis sui nemo accedat* (2), jus naturæ complectitur, et ideo etiam in singulis præceptis de gradibus, repetitur vocabulum, Turpitudo, quia turpe est cum cognata matrimonium contrahere, cum natura ipsa dictet reverentiam quamdam illis deberi, cum qua pugnat copula carnalis. Et quia gentes illæ sine ullo delectu miscebantur consanguineis, peccabant haud dubie in singulis contra jus naturæ, et ideo merito puniebantur.

Est tamen illud hic observandum, peccasse quidem gentes in ejusmodi conjugiis contrahendis ; sed non ita graviter, ut propter illa ejicienda essent e terra : ista enim pœna proprie respicit crimen idololatriæ, et adulteria, ac flagitia illa prodigiosa cum bestiis, et masculis. Cum enim Scriptura dicit : *Omnia hæc fecerunt etc.* non intelligit tantum conjugia in gradibus prohibitis, sed omnia scelera supra nominata. Nec dicit Scriptura, propter singula peccata fuisse dignos illos, qui a terra evomerentur ; sed propter omnia, quia nimirum inter illa omnia erant quædam gravissima, et enormia.

Veram esse hanc solutionem, confirmari potest exemplis Patriarcharum, ut Jacob, Juda, et Amram, addo etiam Abraham ex opinione Theodori Bezæ, qui in gradibus prohibitis conjugia contraxerunt, et tamen a Deo puniti non sunt, quia videlicet non temere, sed cum ratione id fecerunt : neque ad ista conjugia adjunxerunt quatuor illa scelera, ob quæ proprie gentes illæ punitæ fuerunt.

Secundum argumentum ejusdem Philippi, et Kemnitii : « Corinthii prætextu Evangelicæ libertatis non servabant legem Leviticam de gradibus cognationis : quidam enim eorum cum noverca sua Matrimonium celebravit. At B. Paulus acriter ob hanc rem Corinthios reprehendit, et incestuosum illum Satanæ tradidit : ergo Paulo judice, tenentur Christiani ad observantiam legis Leviticæ de gradibus. Quare lex illa non judicialis, sed naturalis est. »

Respondeo, primo probabile est, primum gradum affinitatis in linea recta, simpliciter prohibitum esse jure naturæ : sed non ideo præcepta omnia de gradibus sunt naturalia, quia unum aut alterum est naturale.

Secundo, probabile est Apostolum loqui de aliquo, qui novercam concubinæ loco haberet, vivente adhuc patre ; quod scelus non incestus tantum, sed et adulterium etiam gravissimum erat. Id enim colligunt S. Anselmus, et S. Thomas ex illo II Corinth. VII : *Scripsi vobis non propter illum, qui fecit injuriam, nec propter eum, qui passus est, sed ad manifestandam sollicitudinem nostram* (3), nam is qui fecit injuriam, est filius incestuosus ; qui eam pertulit, est pater, cujus uxor violata est. Et quanquam posset intelligi, ut vult Theodoretus, patri mortuo factam esse injuriam, tamen longe probabilius est, Apostolum loqui de patre vivo ; nam mortuo non facit injuriam, qui ejus uxorem ducit, cum per mortem solvatur vinculum conjugale.

Tertium argumentum Kemnitii : « Joan. Baptista, cujus ministerium finem imposuit legi veteri, confirmavit præceptum Levitici de non ducenda uxore fratris ». Dixit enim Herodi : *Non licet tibi habere uxorem fratris tui* (4), Matth. XIV. et Marci XV.

(1) Lev. XX, 22, 23. — (2) Lev. XVIII, 6. — (3) Corin. VIII, 12. — (4) Matt. XIV, 4; Marc. XVI, 18.

Respondeo : primo Joan. Baptista non imposuit finem legi, sed Christus, si de mutatione; et abrogatione legis agatur : imposuit tamen etiam Joannes finem legi, quia fuit ipse ultimus Propheta veteris Testamenti, juxta illud Lucæ XVI : *Lex, et Prophetæ usque ad Joannem* (1). Quare toto tempore Joannis, lex Mosis vigebat, et tenebatur Herodes, qui eam legem profitebatur, observare. Non licebat autem ei secundum legem habere uxorem fratris sui, sive is viveret, sive mortuus esset, quia proles ex eo Matrimonio jam nata erat, nimirum filia illa Herodiadis, quæ saltandi arte ita placuit regi, ut ab eo caput sancti Joannis impetraverit. Istam enim filiam fuisse Herodiadis, ex priore marito, docet Chrysostomus homil. 49. in Matthæum; et satis constat ex eo, quod mors Joannis incidit in ipsum initium conjugii Herodis cum Herodiade, ut patet ex Josepho lib. XVIII. antiquit. cap. 10. Si enim eo tempore puella jam tripudiare noverat, certe multis annis ante nata fuerat : neque verisimile est S. Joannem expectaturum fuisse tot annos, antequam Herodem publici illius criminis reprehenderet.

Secundo responderi potest, crimen Herodis non fuisse incestum tantum, sed etiam adulterium : siquidem ut in comment. cap. XIV. in Matth. refert ex antiquis historiis S. Hieronymus, Herodes viventis fratris uxorem acceperat. Quod etiam Josephus scribit lib. XVIII. Antiquit. cap. 9. quamvis in nomine dissensio sit. Josephus enim dicit Herodem istum duxisse Herodiadem uxorem alterius Herodis fratris sui viventis. Hieronymus autem Philippum nominat fratrem Herodis, cujus uxor antea fuerat Herodias. Et quod longe majus est, Marcus, cap. VI. aperte vocat Philippum : quare oportet, vel falsum esse Josephum, vel hominem illum utroque nomine appellatum. Illud hoc loco ad rem nostram facit, omnes convenire, Herodem viventis fratris uxorem habuisse.

Quartum argumentum Kemnitii : « Deus Levit. XVIII. et XX. varias pœnas, easque gravissimas adjecit præceptis illis de gradibus cognationis; jussit enim interfici, aut deleri de populo, aut orbari filiis, aut prohiberi aditu Ecclesiæ. »

Respondeo : non sequitur ex his pœnis, omnia illa præcepta esse naturalia : nam etiam judicialibus, et cæremonialibus adduntur similes pœnæ, ut patet de transgressore legis, de Circumcisione, Gen. XVII, et de comedente fermentatum in diebus azymorum, Exod. XII. Denique pleni sunt libri Exodi, Levitici, et Numerorum ejusmodi pœnis.

Quintum argumentum est Joan. Brentii in commentario Levitici, cap. XVIII : « Leges, in quibus conveniunt Moses, et Cæsar Romanus, non possunt esse judiciales, sed morales. Sed conveniunt Moses et Cæsar in multis gradibus cognationis prohibendis : ergo lex prohibens ejusmodi gradus, non est habenda judicialis, sed moralis. » Majorem propositionem probat, quia politiæ Mosis et Romanorum, sunt approbatæ a Deo, et sunt omnium aliarum præstantissimæ ; ergo non est dubium, ea, in quibus duæ illæ politiæ conveniunt, esse juris naturæ.

Respondeo : non est verum leges omnes ad jus naturæ pertinere, in quibus Moses, et Cæsar conveniunt, neque id solide probatur a Brentio.

Primum enim non allegat, neque allegare potest Brentius ullum testimonium verbi Dei, unde probet suam propositionem ; proinde non tenemur illi credere, si quidquam valent apud ipsos ipsorum principia.

Deinde non vere assumit, politiam Romanorum a Deo fuisse approbatam. Christus quidem dicit Matth. XXII. *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari* (2), et Apostolus, Rom. XIII, omnem potestatem esse a Deo, et ideo principibus esse parendum, et tributa præstanda.: sed non ideo confirmavit Deus omnes leges Romanorum ; alioqui confirmasset etiam leges de colendis idolis, et de solvendis usuris. Scribit enim Augustinus in epistola 54. ad Macedonium, adhuc suo tempore legibus Romanis coactos fuisse homines usuras solvere : nec desunt aliæ leges injustæ, quas nimis impium est dicere, a Deo esse probatas. Aliud igitur est, parendum esse principibus juste imperantibus, quod Christus, et Apostolus volunt; aliud autem, omnes Principum leges esse justas, et a Deo probatas, quod nusquam in verbo Dei reperitur.

Adhæc etiamsi leges Romanorum fuissent omnes justæ, atque adeo probatæ, ut revera erant leges Mosis : non tamen colligi posset, ad jus naturæ pertinere omnes leges, in quibus Moses et Cæsar conveniunt. Potest enim facile fieri, ut conveniant etiam in legibus

(1) Luc. XVI, 16. — (2) Matth. XXII, 21.

positivis; imo cum omnes leges Cæsarum positivæ sint, necesse est, ut si quando conveniunt cum Mosaicis, in positivis plane conveniant. Lex enim Cæsaris non prohibet id, quod solo lumine rationis omnes noverunt esse prohibitum, sed pœnam constituit in eos qui secus fecerint, aut certe quod jus naturæ docet in genere, lex civilis determinat in particulari ; utrumque autem positivum est, tam pœnæ constitutio, quam etiam determinatio juris in particulari.

Non igitur probavit Brentius suam propositionem : sed probemus nos modo ex ejus principiis, illam esse falsam. Lex Cæsaris prohibet conjugium cum forore uxoris mortuæ, quod conjugium non prohibet lex Mosis, ut ibidem Brentius concedit : ergo lex illa positiva est, et proprie Cæsaris, et politica, non autem naturalis, secundum regulam Brentii, qui vult positivas esse, et non naturales leges, in quibus Moses et Cæsar non conveniunt. Rursus, lex illa prositiva, et politica est, ergo etiam lex illa, quæ prohibet conjugium cum uxore fratris positiva et non naturalis erit : nam est idem prorsus gradus affinitatis cum uxore fratris, et cum sorore uxoris. Ut enim uxor fratris mei est mihi soror affinitate, quia illa est una caro cum fratre meo, ita soror uxoris meæ est mihi soror affinitate, quia soror ejus et ego, una caro sumus. Quod si lex prohibens conjugium cum uxore fratris, non est naturalis, ut jam deduximus, ergo falsa est propositio Brentii affirmans, naturales esse omnes illas leges, in quibus conveniunt Cæsar et Moses : hæc enim non est naturalis, et tamen in ea conveniunt Cæsar et Moses.

Sextum argumentum affert Thomas Waldensis tom. II. de Sacramentis cap. 134. ex Augustino in lib. quæstionum super Levit. quæst. 53. alias 65. ubi Augustinus videtur totam illam tabulam leviticam de gradibus prohibitis reducere ad Decalogum, tamquam in eo præconceptam.

Respondeo, non diligenter attendit Waldensis sententiam S. Augustini. Is enim quæst. 61. et 65. dicit, adulterium in Decalogo esse prohibitum, et iterum in Levitico cap. XVIII. ex eo autem deducit, reliqua præcepta Levitici, quæ prohibent conjugium cum uxore patris, vel fratris, vel patrui etc. non debere accipi de uxore patris viventis, aut patrui viventis, aut fratris viventis, sed mortui, quia alioqui supervacanea essent, cum omnia ista adulteria sint, et jam in Decaloga prohibita.

Septimum argumentum addi potest ex Innocentio III. capit. Gaudemus, de divortiis, ubi dicit, matrimonium inter infideles contractum in 2, 3, et ulterioribus gradibus, esse ratum, nec debere dissolvi cum illi convertuntur ad fidem, quia non tenebantur illis legibus Ecclesiæ. Ex quo colligunt aliqui, ex sententia Innocentii matrimonium infidelium in primo gradu contractum, esse irritum, et proinde jure naturæ prohibitum. At conjugium cum uxore fratris mortui, est in primo gradu, ergo prohibitum juræ naturæ.

Respondeo : argumentum hoc non est contra conclusionem nostram. Nos autem tantum contendimus, non omnes gradus in Levitico prohibitos, esse prohibitos jure naturæ, id quod Innocentius etiam docet, dum secundum gradum non vult esse prohibitum jure naturæ, cum tamen non ignoraret eum gradum in Levitico fuisse prohibitum.

Est tamen hoc argumentum contra id quod sæpe dicimus, conjugium cum uxore fratris, non esse irritum jure naturæ. Ideo respondeo, Innocentium de primo gradu nihil dixisse, sed tantum declarasse id, quod ei propositum fuerat de secundo et sequentibus. Præterea etiamsi aperte dixisset primum gradum jure naturæ prohibitum esse, deberet hoc intelligi de primo gradu in linea recta, vel de primo gradu consanguinitatis, non autem affinitatis. Nam ut habemus cap. fin. de divortiis, idem Innocentius dispensavit, ut in Livonia retinerent uxores fratrum defunctorum : quod certe numquam fecisset, si existimasset, jure naturali eum gradum prohibitum fuisse.

CAPUT XXVIII.

Primum gradum consanguinitatis tam in recta, quam in transversa linea, et primum affinitatis in recta linea, jure naturæ interdictos esse, et ab homine indispensabiles

Sit jam tertia propositio : « Jure naturæ interdicta sunt conjugia in primo gradu consanguinitatis, tam in recta linea, quam in transversa ; et in primo gradu affinitatis in recta linea tantum. » Docuimus in superiore conclusione, non omnia præcepta de gradibus prohibitis ad jus naturæ pertinere : nunc

explicamus, quæ sint censenda præcepta juris naturæ.

Est autem circa propositionem istam tertiam primo loco notandum, nos nihil dixisse de secundo, et tertio, et sequentibus gradibus in recta linea, non quod eos non putemus jure naturæ prohibitos, sed quia eadem ratio esse videtur de primo, et de cæteris : est enim communis sententia, inter ascendentes et descendentes omnia conjugia esse prohibita. Nam etiamsi in gradibus remotioribus minor sit propinquitas sanguinis, tamen major est inæqualitas ætatis, quæ defectum illum propinquitatis compensat ; ut, ex. gr. inter nepotem et aviam minor est propinquitas sanguinis, et proinde minor indecentia conjugii, quam inter filium et matrem ; tamen major est inæqualitas ætatis, et consequenter major indecentia ratione ætatis : nepos enim vix est adolescens, cum avia jam est anus. Pari ratione inter pronepotem et proaviam, minor est propinquitas sanguinis, tamen major inæqualitas ætatis, quam inter nepotem, et aviam. Et qnando tam procul proceditur in gradibus, ut jam nulla sit communicatio sanguinis, ut iu quinto gradu, et sequentibus, tunc aut mortui sunt ascendentes, aut omnino confecti, ac decrepiti ; et contra, descendentes, aut infantuli, aut tam teneræ ætatis sunt, ut nulla ratio ferat, inter eos conjugia copulari.

Secundo loco notandum est, nos in conclusione posuisse primum gradum, sed non omnino universaliter : nam primum gradum affinitatis in linea transversa, ut leviri cum fratria, non putamus prohibitum esse jure naturæ, ut conclusione superiore docuimus. Neque id mirum videri debet. Nam magnis differentia est inter primum gradum in linea recta, et primum in transversa ; et rursum discrimen est non contemnendum, inter consanguinitatem et affinitatem : imo in eodem primo gradu in linea recta, invenitur latitudo quædam, et proinde diversitas.

Possumus autem doctrinæ causa ita disponere ordinem conjugiorum jure naturæ prohibitorum. Primum, idque omnium turpissimum est, filii cum matre. Nam et summa conjunctio est inter matrem et filium, et præterea deberet mater, quæ naturæ ordine filio præest, eidem conjugii ratione subesse.

Secundum est, patris cum filia. Id enim par est primo, quod attinet ad conjunctionem, sed minus turpe est, quia non invertitur ordo regiminis, cum et filiæ, et uxoris sit subjici, non præesse. Ac de his duobus omnes conveniunt, jure naturæ esse prohibita.

Tertium est, fratris cum sorore germana, ex utroque parente : nam et hic summa conjunctio est, sed lateralis, et ideo minor, quam sit ea, quæ patri cum filia intercedit.

Quartum est, fratris cum sorore, ex altero tantum parente : neque enim dubium esse potest, quin sit minus turpe conjugium cum sorore ex altero parente, quam ex utroque.

Quintum est, privigni cum noverca, id enim parum omnino abest a tertio, et forte nihil. Nam etiamsi ex una parte minus turpitudinis habeat, quia est affinitas, non consanguinatas : tamen ex altera parte plus indecentiæ præ se fert, cum sit in recta linea, et invertitur ordo regiminis ; noverca enim est loco matris, et ordinarie etiam senior esse solet, et in privignum ordine naturæ potestatem habet.

Sextum, et ultimum est, vitrici cum privigna : hoc enim est in eodem gradu cum superiore, sed de est indecentia ex perversione regiminis. Privignæ subesse convenit vitrico, sive sit loco tantum patris, sive fiat etiam maritus : et quod dictum est de privigno, et noverca, intelligendum est etiam de genero, et socru ; et quod dictum est de vitrico, et privigna, intelligendum est de socero, et nuru. De his quatuor gradibus non desunt qui negent eos jure naturæ prohibitos in quibus est Cajetanus in 2. 2. quæst. 154. art. 9. tamen sententia communior et verior contrarium habet.

Tertio notandum est, nos in conclusione dixisse, conjugia in his gradibus indispensabilia esse ab homine, quia putamus, a Deo dispensabilia esse conjugia omnia in quovis gradu : nullus enim est gradus, in quo conjugium ita sit intrinsece malum, ut repugnet illud fieri bene. Quod ex eo patet, quia nullus gradus tollit finem matrimonii primarium, vel secundarium, licet aliquo modo impediat ; nam ex conjugio etiam filii cum matre, nasci possunt liberi, et educari, etc. neque legi ullum, qui expresse hoc negaverit. Nam ipse etiam Cajetanus in 2. 2. quæst. 154. art. 9. gradum istum primum in linea recta, dicit habere per se, et naturaliter annexum impedimentum conjugii ; tamen ibidem scribit, conjugium in hoc gradu dispensabile esse ab auctore naturæ.

Et aliquod argumentum ad hoc probandum afferri potest ex facto filiarum Loth,

quæ cum existimarent, nullum omnino virum in mundo superesse, crediderunt sibi licitum esse, ex proprio patre liberos quærere, Genes. xix. Et quamquam a peccato non excusentur, quia debuissent curam istam generis propagandi patri relinquere, aut certe cum eo communicare consilium, et ipsius expectare judicium, et non prævenire, ac patrem decipere : tamen factum ipsum indicat, in tam extremo casu non esse omnino contra humanam rationem ejusmodi conjugium, præsertim si accederet auctoritas dispensantis Dei. Imo Chrysostomus homil. 44. in Gen. et Ambrosius lib. i. de Abraham cap. 6. eas omni crimine liberant. Augustinus lib xxii. contra Faustum, cap. 43. peccasse dicit, non tam ardore libidinis, quam nimio amore posteritatis.

His notatis, probatur conclusio. Primo, quia omnia et sola conjugia prædicta puniuntur ultimo supplicio in Levit. cap xx. cum cætera puniantur levioribus pœnis.

Secundo, quia nulla exstant exempla Sanctorum, qui ullo unquam tempore his gradibus contraxerint Matrimonia, cum tamen exstent de aliis, ut supra ostendimus.

Tertio, quia nulla unquam facta est dispensatio ab Ecclesia in his gradibus : quamvis non defuerint, qui eam aliquando quærerent. Nam de Comite Armeniaco refert Paulus Æmilius in Ludovico XI. cum falso Pontificis diplomate sororem germanam sibi matrimonio conjunxisse : qua nimirum verum diploma extorquere nunquam potuit a Pontifice: falsum a corrupto quodam ministro procuravit. In gradibus autem quos diximus, jure naturæ non prohiberi, non semel factæ leguntur dispensationes. Facta enim legitur in primo gradu affinitatis in linea transversa, ab Innocentio III. cap. finali, de divortiis ; et a Martino V. teste Antonio, 3. par. tit. 1. cap. 11 summæ Theologicæ ; et rursum in secundo gradu consanguinitatis, ab Alexandro VI. teste Cajetano in 2. 2. quæst. 154. art. 9. Imo (ut supra est demonstratum) Innocentius III. cap. Gaudemus de divortiis, aperte declaravit, in secundo et sequentibus gradibus, Matrimonia inter infideles contracta, rata esse debere.

Quarto, quia omnes gentes aut a conjugiis prædictis naturaliter abhorrent, aut si quæ gentes iis indulgent, ab aliis feræ, et barbaræ judicantur.

Persæ, qui connubia cum parentibus, et sororibus permittebant, ab omnibus reprehenduntur, ut a Tertulliano in Apologetico, cap. 9. a Chrysostomo homil. de Pentecoste in fine, ab Augustino, quæst. 61. in Levitic. a Theodoreto in lib. de legibus. Aristoteles quoque in lib. ii. Politicorum, inde reprehendit communionem uxorum, quia sequeretur, ut filii parentibus, et fratres sororibus jugerentur, et in lib. ix. de Historia animalium, cap. 47. scribit, camelos, et equos, non posse adigi, ut cum matribus misceantur, et exempla duo plane admirabilia refert. Quod etiam facit Plinius lib. viii. naturalis Histor. c. 42. Svetonius in Caio, inter flagitia Caii Imperatoris refert, quod sororem Drusillam uxoris loco habere voluerit. Eutropius, et alii Scriptores in Antonini Caracallæ vita, notant eumdem, quod ob nimiam impudicitiam a noverca Julia non abstinuerit.

Denique Ambrosius in epist. 66. ad Paternum scribit, conjugium patris cum filia pugnare cum lege naturæ, scripta in cordibus singulorum. Et Augustinus lib. xv. civitat. cap. 16. scribit, conjugia cum sororibus non nisi perversis legibus fuisse permissa. Quod enim semel factum est, compellente necessitate, a filiis Adæ, ita postea multiplicatis hominibus natura exhorruit, quasi nunquam licuerit. Possent huc etiam adduci rationes aliquot naturales ex S. Thoma, et aliis auctoribus, sed eæ commodius adducentur pro conclusione sequenti.

Jam vero contra tertiam hanc propositionem objici solent argumenta quædam. Primum sumitur ab exemplo filiorum Adæ, qui cum sororibus suis Matrimonia contraxerunt. Si enim ejusmodi conjugia cum lege naturæ pugnarent, non possent jure contrahi, nisi dispensante auctore naturæ. Nulla autem tunc facta legitur dispensatio ; nec videtur decuisse divinam sapientiam, ut eodem tempore legem conderet, et in lege dispensaret : quare non erit prohibitum jure naturæ conjugium cum sorore.

Respondeo : primo fieri potest, ut Deus cum filiis Adæ dispensaverit, ut sororibus jungerentur : non enim requirebatur externa aliqua dispensatio per vocem, aut Scripturam, sed satis erat interna inspiratio ; forte etiam Deus per Adamum significavit, ac declaravit ejus filiis voluntatem suam. Neque absurdum est, quod in ipso mundi initio in ea lege dispensaverit Deus, quandoquidem voluit rerum auctor omnes homines ab uno procedere, neque bonum judicavit, plures

simul masculos, pluresque fœminas procreare.

Secundo, facilius dici potest, nulla fuisse opus dispensatione, quia conjugium fratris cum sorore jure naturæ prohibetur, excepta summa illa necessitate generis propagandi: ut in secunda propositione declaratum est.

Secundum argumentum sumitur ab exemplo Abrahæ, qui sororem uterinam duxisse videtur, cum ipse dicat Genes. XX: *Vere soror mea est, filia patris mei, non filia matris meæ, et duxi eam in uxorem* (1). Respondeo, Saram dici sororem Abrahæ de more Scripturarum, quia consanguinea ejus erat, neptis videlicet ex patre.

Et quia non solum nonnulli ex nostris, sed etiam Beza in lib. de repudiis contendit, Saram germanam sororem Abrahami fuisse, ideo sententiam nostram paulo fusius confirmare cupio, et ea quæ contra objiciuntur, refutare. Igitur neptem ex fratre, non sororem germanam fuisse, probatur primo auctoritate doctissimorum scriptorum, S. Hieronymi in quæst. Hebraicis, ad cap XI Genes. et in lib. contra Elvidium, S. Augustini lib. XVI. Civitat. cap. 12. et 19. et lib. XXII. contra Faustum, cap. 31. et Josephi Hebræi, lib. I. antiquit. cap. 14.

Secundo probatur ex cap. XI Genes. ubi legimus: *Thare genuit Abram, Nachor. et Abraham.* Et infra: *Duxerunt Abram et Nachor, uxores; nomen uxoris Abram, Sarai, et nomen Nachor Melcha, filia Aran patris Melchæ, et patris Jeschæ* (2); quo loco per Jescham non potest iutelligi nisi Sarai, quæ teste Josepho et Hieronymo, binominis erat. Neque enim ullo modo credibile est, Scripturam prodere voluisse patrem Melchæ, et non patrem Sarai, personæ longe dignioris; et deinde quorsum mentio fieret Jeschæ, si diversa esset a Sarai?

Tertio probatur ex eodem capite, ubi sic legimus: *Tulit itaque Thare Abram filium suum, et Loth filium Aran filii sui, et Sarai nurum suam, uxorem Abran filii sui* (3). Quare non dixit: Et Sarai filiam suam; sed solum, *Nurum suam*? certe filia conjunctior est patri, quam nurus. Sed quia non erat proprie filia, noluit eam miscere cum iis, qui proprie erant filii.

Quarto probatur, quia si Abraham, et Nachor accepissent sorores germanas, id fecissent, quia eo tempore per mores illarum gentium licuisset; ut fatentur, qui defendunt Saram fuisse Abrahami sororem germanam. Neque enim recurrendum est ad dispensationem divinam, cum ea necessaria non fuerit, si non est contra jus naturæ tale conjugium, ut adversarii volunt. At si tunc et per legem naturæ, et per mores gentis licuisset tale conjugium inire; nihil profuisset Abrahæ dicere: *Soror mea est.* Id enim dixit ad tegendum conjugium, ut patet Gen. XII. et XX. quod idem postea fecit Isaac, Genes. XXVI. interrogatus enim de uxore sua, ac timens propter illam occidi, dixit: *Soror mea est.* Oportet igitur fateri, homines locorum illorum ita horruisse conjugium cum propria sorore, ut audito nomine sororis, statim crederent eam non fuisse uxorem.

Denique quis credat Abrahamum sine ulla necessitate duxisse propriam sororem, cum propter hoc crimen Deus jusserit, Levit. XX. utrumque conjugem simul necari.

Sed respondendum est ad objectiones Cajetani, qui contra sentit in explicatione cap. XX. Genes. et cap. XVIII. Levitici, et nonnullorum aliorum.

Primo objiciunt verba illa expressa: Vere soror mea est. Respondeo, significari illis verbis, vere fuisse consanguineam. Nam etiam Isaac, Genes. XXVI. dicit de Rebecca, sororem suam esse, cum tamen constet eam fuisse neptem ex patruele, id est, filiam Bathuelis filii Nachor fratris Abraham: itidem Abraham vocat Loth fratrem suum, Genes. XIII. cum tamen esset ejus nepos; et Tobiæ VIII, ait Tobias junior: *Tu scis, Domine, quia non luxuriæ causa accipio sororem meam conjugem* (4), et tamen non erat soror ejus germana. Daniel. V. vocatur Nabuchodonosor pater Balsasaris, cum tamen esset avus ejus, ut in eum locum scribit Hieronymus. Denique Matth. XII nominantur quidam fratres Domini, cum tamen nullos habuerit Dominus germanos fratres.

Secundo objiciunt: Esto, fratres dici possunt consanguinei æquales, absurdum tamen est, patruum dici fratrem neptis, cum potius pater dici deberet. Respondeo: id non esse absurdum, docent exempla allata, Isaac vocantis Rebeccam sororem, quæ erat neptis ex patruele: et Abraham vocantis Loth fratrem, qui erat nepos ex fratre.

Tertio objiciunt: « Cum Abraham ait, filia patris mei, loquitur de patre proprie

(1) Genes. XX. 12. — (2) Gen. XI, 26, 29. — (3) Ibid. XI, 31. — (4) Tob. VIII, 9.

dicto, non de avo ; ergo de sorore loquitur, non de nepte. » Antecedens Cajetanus probat, quia cum addidit Abraham : *Et non filia matris meæ*, sine dubio de matre proprie dicta loquebatur ; igitur etiam cum ait : *Filia patris mei*, de patre proprie dicto loquebatur.

Respondeo, de patre proprie dicto loquitur Abraham, qui de patre suo, non de patre Saræ loquitur ; ait enim : *Filia patris mei*, non autem, filia patris ejus. Is autem, qui proprie pater erat Abrahæ, pater improprie, id est, avus erat Saræ : mater autem Abrahæ, non erat mater, neque avia Saræ, quia Aran pater Saræ, non erat frater Abrahæ uterinus, sed ex patre tantum, et ideo dixit : *Filia patris mei,* non, Filia matris meæ. Quare improprietas non est in voce Patris, sed in voce Filia, quæ pro nepte accipitur.

Ac cur non dixit aperte : Neptis patris mei? vel filia fratris mei? cur improprie loqui maluit, quam proprie? Respondeo, quia dixerat : *Soror mea est*, debuit consequenter loqui, ac dicere : *Filia patris mei*. Præterea, quia pater Saræ obiit ante avum, ut habemus in Genes. cap. XI. illa non alium patrem agnoscebat, quam avum, et ideo etiam Abraham sororem illam appellare solebat. Et hoc est quod ait Chrysostomus homil. 45. in Genes. quem perperam allegant quidam pro contraria sententia. Dicit enim appellatam sororem Abrahæ: quia eumdem patrem vocabat, quem ille, nimirum quia patre proprie dicto amisso, non alium patrem noverat, quam avum.

Quarto objiciunt : « Si non proprie soror erat Abrahami Sara, ergo regem fefellit, cum ait : Soror mea est. » Respondeo, non fefellit mendacio, sed elusit ambiguitate, quodlicitum est, cum aliquis interrogatur non juridice.

At saltem debuisset postea rem totam aperire, cum periculum evasisset, ne regem illum in eam opinionem induceret, quasi cum sorore germana Matrimonium contraxisset. Respondeo : credibile est omnino, sermonem longiorem habitum inter Abraham, et regem illum, et omnia fuse explicata, sed Scriptura breviter, more suo, rem attigit.

Quinto, objici potest argumentum paulo difficilius. Nam si Sara filia esset Aran, et uxor Abrahæ, ut nos dicimus, debuisset gigni, cum pater ejus Aran septem esset annorum, quod fieri nullo modo potest. Id autem sequi, ita probo. Abraham erat decem annis senior, quam Sara, ut patet ex cap. Genes. XVII. ubi sic loquitur Abraham : *Putasne centenario nascetur filius, et Sara nonagenaria pariet* (1)? ergo quando nascebatur Sara, decem annorum erat Abraham. Sed Aran erat junior ipso Abraham, saltem duobus annis, cum esset tertius ab ipso : genuit enim Thare tres filios, Abram, Nachor, et Aran, Genes. XI. Ergo Aran erat octo annorum, quando nascebatur Sara ; ergo anno septimo illam genuit, si est ejus filia.

Respondeo : Aram major erat natu, quam Abraham, et quam Nachor, licet ob dignitatem primo loco ponantur Abraham. Id vero non temere dico, neque solum ad hanc solvendam difficultatem excogitavi, sed ex ipsa Scriptura didici ; nam Genes. XI. sic legimus : *Vixit Thare septuaginta annis, et genuit Abram, Nachor, et Aran* (2). Ex quo loco habemus, anno septuagesimo Thare, jam natos fuisse tres istos filios : non enim Scriptura significat, eodem anno omnes tres genitos fuisse, sed illo anno jam habere cœpisse ipsum Thare tres filios, unum videlicet illo anno genitum, et alios antea. Illo autem anno natus est Abraham ; Scriptura enim in Genesi semper indicat tempus nativitatis eorum, quorum texit genealogiam, ut sciamus ætatem totius mundi, aliis prætermissis, qui ad istam Chronologiam non pertinent. Ita videmus Scripturam Genes. IV. prodidisse, quoto anno ætatis Adæ natus sit Seth, per quem texitur Chronologia, non autem quoto anno ejusdem Adæ natus sit Abel, vel Cain ; et Genes. V. dicitur Noe, cum quingentorum esset annorum, genuisse Sem, Cham, et Japhet, ubi notatur præcise annus, quo natus est Sem, quia per illum deducitur Chronologia : et in reliquis idem observare licet. Cum ergo solus Abraham ex filiis Thare sit is, cujus explicatur genealogia, et per quem texitur Chronologia, necesse est dicere, illo anno ipsum natum esse, alios autem antea. Proinde Aran non septem, sed forte viginti septem, aut triginta septem annorum erat, quando genuit Saram : quod etiam inde confirmatur, quia obiit ante cæteros, et quia etiam Nachor filiam ejus accepit.

Tertium argumentum principale ducitur ab exemplo Thamar filiæ David, quæ cum a fratre suo Ammon opprimeretur, dixisse le-

(1) Gen. XVII, 17. — (2) Gen. XI, 26.

gitur : *Noli frater mi, noli opprimere me, noli facere stultitiam hanc ; quin potius loquere ad Regem, et non negabit me tibi* (1). II Reg. XIII. Ex hoc enim loco intelligimus, non fuisse inusitatum, ut a fratribus ducerentur sorores : alioqui enim, unde consilium illud puellæ venisset in mentem ?

Respondent aliqui, Thamar non fuisse revera filiam David, sed privignam, atque ideo fuisse quidem sororem uterinam Absalon, sed non sororem ullo modo Ammon. At hoc defendi non potest. Nam in illo ipso capite XIII. lib. II Reg. vocatur Thamar filia regis, et soror Ammon, et clarissime lib. I Paralip. cap. III. enumeratis omnibus filiis David, subjungit Scriptura : *Omnes ii filii David, absque filiis concubinarum, habuerunt que sororem Thamar* (2). Non potuit autem Thamar soror esse omnium filiorum David, qui ex variis uxoribus, et concubinis nati fuerant, nisi eumdem cum illis patrem habuerit.

Respondent igitur alii, Thamar fuisse quidem veram sororem Ammon, et bene nosse, tale conjugium esse illicitum, sed tamen illa verba protulisse, vel quia nullum aliud consilium in illis angustiis ei occurrit, vel quia putavit fratrem perturbatum illa vehementi passione non animadversurum fuisse, illicitum esse conjugium cum sorore. At neque hoc dici potest : nam Thamar serio locutam de conjugio futuro, si a rege id peteretur, indicant ejus verba in eodem capite. Nam cum vi compressa a fratre, in summum odium amore converso, expelleretur, dixit : *Majus est hoc malum, quod nunc agis adversum me, quam quod ante fecisti, expellens me.* Voluit igitur illa cum eo, more conjugis permanere ; atque id satagebat, ut Davide consentiente, ab Ammone in uxorem duceretur.

Quo posito, ad argumentum respondeo, non posse firmum argumentum duci ab opinione, et verbis unius puellæ, quæ etiamsi nunquam viderat tale conjugium, et ipsa etiam absolute id horrebat : tamen existimavit minus malum esse a fratre duci in uxorem, quam vi stuprari, præsertim si regis assensus accederet.

Quartum argumentum simile est superiori ; ducitur enim ab exemplo Adoniæ, qui novercam suam Abisag Sunamitidem petiit in uxorem, III Reg. II.

Respondeo primo : non constat Abisag fuisse uxorem David, et per hoc neque constat fuisse novercam Adoniæ filii David. Nam, ut loco citato dicitur, ministrabat illa Davidi seni, atque ad eum calefaciendum cum eo cubabat, sed neque vocatur uxor, neque David eam cognovit, ut Scriptura loquitur in eodem loco.

Secundo, cum Adonias ob eam petitionem a Salomone pœna capitis affectus fuerit, signum est, illum rem illicitam postulasse : certe enim plus valere debet sententia Salomonis regis sapientissimi, quam postulatio Adoniæ.

CAPUT XXIX.

Recte ab Ecclesia prohiberi conjugia, usque ad quartum, vel septimum gradum consanguinitatis, et affinitatis.

Sequitur ordine quarta propositio, quæ talis est : « Recte Catholica Ecclesia conjugia prohibuit olim usque ad septimum, postea vero usque ad quartum gradum consanguinitatis, et affinitatis. » Hæc est contra omnes hæreticos supra nominatos : omnes enim de hac re Ecclesiam reprehendunt.

Ac duo quidem probanda essent. Primo, Ecclesiam posse leges ferre de gradibus cognationis. Secundo, causam habuisse cur ejusmodi leges tulerit. Sed illud primum jam est probatum supra in disputatione de impedimento voti solemnis : probatur igitur illud secundum quatuor rationibus, quas fere ex Patribus desumpsit S. Thomas in. 2. 2. quæst. 154. art. 9.

Prima ratio ducitur ab honore debito consanguineis, et affinibus : docet enim ipsa natura, parentibus, et consequenter aliis consanguineis, et affinibus deberi peculiarem verecundiam, reverentiam seu cultum, et observantiam. Huic autem reverentiæ repugnat maxime conjugalis actus, qui sine turpitudine quadam, et irreverentia exerceri non potest. Quocirca Levitc. XVIII. cum prohibetur conjugium cum matre, causa redditur : *Quia mater tua est ;* et cum prohibetur conjugium cum nuru, dicitur : *Quia uxor filii tui est.* De qua re sic loquitur Augustinus lib. XV. de civitat. cap. 16 : « Nescio quomodo inest humanæ verecundiæ quiddam naturale, atque laudabile, ut cui debet causa pro-

(1) II Reg. XIII, 12. — (2) Paralip III, 9.

pinquitatis verecundiam, ab ea contineat, quamvis generatricem, tamen libidinem, de qua erubescere videmus, et ipsam pudicitiam conjugalem. » Hæc autem ratio eousque valet, quousque habetur notitia cognationis : solent autem homines ordinarie usque ad quartam generationem se cognatos agnoscere, deinceps autem vix ulli sunt, qui se pro cognatis habeant.

Secunda ratio ducitur a consuetudine, et familiaritate, quæ inter consanguineos et affines esse debet. Nam parentes, et filii, fratres, et sorores, avi, et nepotes, noverca, et privigni in eadem domo habitant, et assidue noctu, et interdiu simul versantur : cæteri etiam propinqui, crebro, et fidenter propinquos adeunt, et cum illis manent. Ut autem ista intima consuetudo innoxia esset, oportuit omnino inter ejusmodi personas conjugia interdicere : alioqui enim tria mala ex ista assidua conversatione nascerentur. Unum, quod nimis facile, et nimis etiam cito, ac temere matrimonia conciliarentur. Deinde maxima præberetur incestibus occasio : facilius enim peccata committuntur cum eis, cum quibus jus est matrimonii contrahendi, quam cum aliis. Denique essent omnia plena malis suspicionibus ; et affabilitas, blanditiæque, et oscula, quæ nunc inter propinquos pietatis sunt, tunc libidinis esse non temere crederentur. Atque hanc rationem amplificat S. Ambrosius in epist. 66. ad Paternum.

Tertia ratio sumitur a studio charitatis inter extraneos dilatandæ. Nam per matrimonia conjunguntur, et colligantur homines vinculo necessitudinis. Quod si inter propinquos matrimonia contrahantur, perit hic fructus amplissimus propagandæ necessitudinis : nam ad unam personam multa vincula inutiliter restringuntur, quæ in multas utilissime spargi potuissent. Si enim frater, exempli causa, sororem ducat uxorem ; idem erit frater, et maritus respectu uxoris ; et idem erit filius, et gener respectu patris ; et ille erit simul pater, et socer respectu filii. Itaque duo vincula dilectionis reducuntur ad unum, quæ duos unire potuissent. Hanc rationem affert idem Ambrosius in eadem epistola 66. et Augustinus lib. xv. civitatis, cap. 16.

Quarta ratio sumitur ab usu moderato officii conjugalis. Cum enim naturaliter consanguinei diligantur, si adderetur etiam amor conjugalis, cresceret plus debito carnalis amor. Quæ ratio ex Aristot. in II. lib. politic. deprompta est.

Adversus hanc propositionem sunt hæc adversariorum argumenta. Primo, objicit Joannes Brentius in commentar. Levit. ad cap. 18 : « Romanus Pontifex non est supra Christum, cum ipse etiam non nisi Vicarium ejus se faciat. At Christus non venit leges politicas constituere, sed verbum Dei annuntiare ; ergo nec Romanus Pontifex debet, aut potest ejusmodi leges ferre. »

Respondeo primo : Christus non tulit quidem politicas leges, sed potuit tamen ferre, si voluisset ; et quod per se potest, potest etiam per Vicarios, præsertim cum eæ leges ad æternam salutem fidelium necessariæ judicantur.

Secundo, leges de matrimonio non sunt mere politicæ, sed etiam spirituales, cum Matrimonium sit Sacramentum. Unde Christus ipse, sicut leges aliquas tulit de Sacramentis cæteris, ita etiam de Matrimonio, cum sustulit polygamiam, et repudium : et sicut reliquit Ecclesiæ potestatem multa alia statuendi circa alia sacramenta, ita etiam circa Matrimonia. Quare plena sunt Concilia vetera canonibus de Matrimonio, ut videre est in Concilio Turonensi II. in quo multorum Conciliorum canones allegantur.

Secundo objicit Lutherus in Babylon. captivit. de Matrimonio, et Bucerus in cap. 19. Matthæi : « Deus melius novit, quæ sint personæ aptæ ad matrimonium, et quousque se extendant gradus cognationis, quam ullus homo. At ipse non prohibuit conjugia, nisi usque ad secundum gradum in linea inæquali ; ergo temere prohibentur ad hominibus conjugia in gradibus ulterioribus. »

Respondeo : Deus sapientissime, et plane divine legem dedit populo suo, quam tamen legem eadem sapientia sua noluit nobis esse communem, sed illi tantum populo pe culiarem : aliud enim conveniebat illi uni populo, aliud Ecclesiæ Christianæ per omnes Gentes diffusæ : illi enim populo, non fuit admodum restringenda lex conjugii, tum quod pauci essent, tum quod in eadem tribu opes proprie conservandæ erant, tum denique, quod illi valde proni essent ad uxores repudiandas. Cum enim consanguineæ magis diligantur, quam externæ mulieres, quo minus illæ arcebantur a matrimoniis cum consanguineis, eo magis claudebatur aditus ad repudia. Denique sicut ob infirmitatem illius Gentis permittebantur repudia, et poly-

gamia; ita etiam concedebantur Hebræis conjugia in quibusdam gradibus, in quibus Christianis minime deceret concedi. Unde S. Augustinus lib. xv. Civit. cap. 16. fatetur, antiquis licita fuisse conjugia cum consobrinis, et ea tamen Christianis rectissime prohiberi.

Tertio objiciunt Beza, et Kemnitius, ille in libro de repudiis, iste in 2. parte Exam. Trident. Concilii pag. 1235. aliquot Concilia vetera, ut Epannense cap. 30. Turonense II. can 12. Parisiense I. cap. 4. in quibus non prohibentur conjugia, nisi usque ad secundum gradum: quibus addi potest testimonium S. Gregorii in responsis ad interrogata Augustini Anglorum Episcopi, cap. 6. ubi docet, in tertio et quarto gradu Matrimonia contrahi posse, modo a secundo omnino abstineatur. Ex quibus testimoniis colligunt adversarii, prohibitionem quarti gradus, et multo magis septimi, antiquæ Ecclesiæ fuisse incognitam.

Respondeo: falsum est, antiquitati incognitam fuisse legem de prohibitione usque ad septimum gradum. Nam in primis Alexander II. qui sedit post annum Domini 1060. in Concilio Lateranensi, ut habemus can. Ad sedem, 35. quæst. 5. affirmat, antiquum morem Ecclesiæ per longa tempora durasse, ut usque ad septimum gradum conjugia interdicerentur. S. Gregorius, qui anno 600. sedebat, id est, 460. annis ante Alexandrum II. lib. xii. epist. 31. ad Felicem Episcopum Messanensem apertissime scribit, se cum solis Anglis ob recentem conversionem ad fidem dispensasse, ut in tertio et quarto gradu matrimonia contraherent, cum alioqui usque ad septimum communi lege interdicantur: ex quo solutum manet argumentum ex Gregorio antea factum. Præterea Julius Papa, qui plus ducentis annis Gregorium antecessit, affirmat, nulli permittendum esse matrimonium contrahere intra septimum gradum, ut habetur canon. Nullum, 35. quæst. 2. et apud Ivonem, lib. vii. decreti.

Exstat etiam Concilium Toletanum II. celebratum ante tempora S. Gregorii, ubi in 5. cap. statuitur, ut matrimonium nullus contrahat cum propinquis ullis, usquequo lineamenta affinitatis generis successione cognoscit, quem locum explicat Alexander II. loco citato, ut sensus sit, prohibita esse conjugia in omnibus gradibus, et proinde in septem; nullus enim ultra septimum cognationem ullam agnoscit. Simile factum est decretum in Germania, in Concilio Wormatiensi, referente Gratiano, can. in Copulatione, 35. quæst. 2. ubi prohibentur conjugia in propria cognatione, usque dum generatio agnoscitur, aut memoria retinetur. Concilium item Agathense in Gallia celebratum ante illa omnia, quæ adversarii citant, can. 61. post prohibitionem graduum aliquorum, addit generalem prohibitionem, ne quis ullam consanguineam suam ducat uxorem. Exstat denique apud eumdem Gratianum eadem causa, 35. quæst. 2. can. Nulli, et can. Contradicimus; et duo alia Concilia Gallicana, Lugdunense, et Cabylonense, in quibus rursum ad septimum usque gradum Matrimonia prohibentur. Habemus igitur morem, sive legem de septem gradibus, non fuisse incognitam antiquitati, cum in Italia, Gallia, Hispania, et Germania multis sæculis viguerit, et ante annos 1000. initium cœperit.

Ad illa igitur tria Concilia ab adversariis citata, dico enumerari in illis Conciliis præcipuos quosdam gradus, sed non negari esse etiam alios prohibitos. Nam Concilium Turonense II. remittit se ad superiora Concilia, ut ad Epannense, et alia, et aperte profitetur, servanda esse statuta veterum: Epannense autem adducit initium canonis 61. Concilii Agathensis antea celebrati; ex quo intelligimus, omnia convenire cum Agathensi, ubi generaliter prohibetur cum omnibus consanguineis matrimonium.

Adde, quod etiamsi constaret ea Concilia permisisse conjugia ultra secundum gradum, nihil absurdi sequeretur: potest enim in ejusmodi rebus mutabilibus, mutatio et varietas facile accidere.

Quarto, objiciunt iidem Beza et Kemnitius, rationem Lateranensis Concilii, cur prohibitio restricta sit ad quartum gradum, omnino ridiculam, et puerilem esse: redditur enim ea causa, quia quatuor sunt humores in corpore humano, prout ex quatuor elementis hominem constat esse compositum.

Respondeo: Concilii illius omnium frequentissimi, et celeberrimi sanctio, qua cognatio ad quartum gradum restricta est, non ea ratione nititur, quam hæretici exagitandam susceperunt, sed aliis longe gravioribus, ut patet ex cap. 50. ejusdem Concilii. Præcipua autem ratio est, quia experientia docet, non posse hoc tempore tot graduum prohibitionem sine ingenti dispendio conservari. Nam quia ætas decrevit, et charitas refrixit, et concupiscentia aucta est, fit sæpissime, ut

homines non recordentur tantæ multitudinis consanguineorum, et affinium; et se ad illos, tamquam ad extraneos habeant; et ideo frequenter in gradibus prohibitis plurimi ex ignorantia, vel negligentia contraherent matrimonia, si adhuc prohibitio illa duraret : inde autem plurima dubia, lites, et scandala orirentur. Quare ut recte fecerunt veteres, qui eos gradus servarunt, quamdiu experientia docuit commode posse servari : ita recte fecerunt posteriores, qui eos gradus ad pauciores revocarunt, quando ab eadem experientia docti, viderunt, jam non posse amplius sine magno dispendio, ut Concilium loquitur, observari. In quarto autem gradu recte fixus est terminus, quia cum homines plurimi quartam generationem videant, non potest facile consanguinitas usque ad eum gradum oblivioni mandari.

Porro ratio illa de quatuor humoribus, non ut ratio primaria, sed ut congruentia quædam affertur : neque tamen inepta, aut ridicula est, sed plane physica, ut S. Thomas ostendit in 4. distinct. 40. quæst. 1. art. 4. Quia enim homo ex quatuor elementis constat, colligitur admodum probabiliter, in quarto gradu penitus deficere vim illam sanguinis ejusdem, quæ a primo stipite trahitur. In permixtione enim sanguinis a patre accepti cum alio extraneo, quæ fit in generatione, id quod est subtilissimum, nimirum vis ignea, 1. confunditur, et perit; 2. vis aerea, 3. aquea, 4. terrea. Quare in quarta generatione totus ille sanguis perire videtur.

CAPUT XXX.

De Cognatione spirituali, et legali, deque Publica honestate, et Affinitate ex fornicatione.

Quinta propositio : « Cognatio spiritualis, et legalis, publica justitia, et affinitas ex fornicatione merito ab Ecclesia inter impedimenta matrimonii referuntur. » De cognatione spirituali, et legali integri tituli exstant in epistolis decretalibus; multa etiam testimonia veterum legi possunt apud Gratianum, 30. quæst. 1. et 3. Præterea rationes quatuor pro confirmatione propositionis superioris, vim etiam habent in his duabus cognationibus. Neque adversarii aliquid solidi contra afferunt, licet has cognationes more suo irrideant.

Lutherus in libro de captivit. Babylonica, cap. de Matrimonio, et eum secutus Beza in lib. de repudiis, illud objiciunt, quod omnes Christiani sint fratres, et omnes Christianæ sorores : proinde omnes inter se spirituales cognati. Quocirca aut cognationem spiritualem non debere censeri impedimentum, aut certe cum solis ethnicis Christianos conjugia celebraturos.

Sed facile est respondere. Nam impedimentum cognationis spiritualis non ex jure naturæ, sed ex Ecclesiæ arbitrio pendet : Ecclesia autem non quamlibet spiritualem cognationem impedimentum esse voluit, sed eam solam, quæ ex Baptismo, et Confirmatione oritur. Nam ut hanc cognationem impedimentum faceret, habuit causam rationabilem, quia unus ab alio recipit esse spirituale, et ideo debet illi peculiarem reverentiam etc. neque ullum absurdum ex hac impedimenti additione sequi videbat. At ut cognationem, quæ est inter omnes Christianos, impedimentum faceret, neque causam habuit (non enim quatuor illæ rationes in hac cognatione locum habent) et absurdum maximum sequi videbat, nimirum ut cogerentur fideles infidelibus copulari.

Jam vero publica honestas, est inchoata quædam affinitas : sicut sponsalia matrimonium inchoatum dici possunt; ideo sicut perfecta affinitas impedimentum est matrimonium dirimens in omnibus gradibus, ita par erat, ut publica honestas matrimonium in aliquo saltem gradu dirimeret.

Denique affinitas ex fornicatione, vera affinitas est, licet paulo imperfectior, quam ea sit, quæ oritur ex legitimo matrimonio : quod si vera est affinitas, nulla causa est, cur non dirimat matrimonium. Esse autem affinitatem veram eam, quæ oritur ex fornicatione, perspicuum est. Nam affinitas nascitur ex eo, quod per conjugium duæ personæ efficiuntur una caro : at per fornicationem etiam duæ personæ efficiuntur una caro, dicente Apostolo I Corinth. VI : *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur. Erunt enim,* inquit, *duo in carne una* (1). Præterea ex fornicatione oritur vera cognatio, cum sit vere pater, qui sic generat, et vere filius, qui sic generatur : cur igitur ex fornicatione

(1) I Corinth. VI, 16.

oriri non possit affinitas? Adde, quod legimus in lib. II Reg. cap. xx. decem concubinas, David, quas filius ejus Absalon violaverat, inclusas ab eodem Davide fuisse, et numquam amplius ab eo cognitas; quia nimirum factæ erant illæ omnes, quasi nurus, ob conjunctionem cum filio suo.

CAPUT XXXI

De duobus impedimentis non dirimentibus.

Egimus hucusque de impedimentis omnibus dirimentibus Matrimonium. Nunc de duobus illis, quibus supra diximus Matrimonium contrahendum impediri, non tamen dirimi contractum, breviter agendum est. Impedimenta erant: Ecclesiæ interdictum, et tempus feriatum.

Per Ecclesiæ interdictum intelligitur communiter Matrimonium clandestinum, quod sub gravibus pœnis in jure canonico interdicitur, ac potissimum in Concilio Lateranensi, cap. 51. et nuper in Concilio Trident. sess. 24. non solum prohibitum est, sed etiam plane irritatum ac illegitimum redditum, ut jam qui ita contrahunt, verum non habeant Matrimonium, sed in perpetua fornicatione maneant. Potuisse autem Ecclesiam hæc matrimonia irritare, dubitare non potest qui credit potuisse eamdem Ecclesiam irritare matrimonia in certis gradibus cognationis, vel ob votum solemne continentiæ, aut aliis de causis, de quibus supra diximus: eadem est enim omnium ratio.

Adversarii probant, quod nunc tandem matrimonia clandestina pronuntiemus illegitima; sed nos reprehendunt, quod ante Concilium Tridentinum ea pro veris, et ratis haberemus; cum tamen damnaremus, ac detestaremur. Itaque Martinus Kemnitius in 2. par. Examin. pag. 1280. et 1281. sic loquitur: « Audi vero qualia ἀσύστατα Tridentina Synodus de hac quæstione statuat. Fatetur Ecclesiam talia clandestina Matrimonia semper detestatam esse, atque prohibuisse: et tamen simul anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negant. Potestne igitur detestanda, et prohibita conjunctio facere verum matrimonium? Hoc est; detestanda et prohibita conjunctio juxta Tridentinum Concilium, est legitima, et divina conjunctio. » Hæc ille.

Sed facilis responsio est. Nam idem Matrimonium esse ratum, verum, legitimum, divinum, et simul detestandum, prohibitum, Deoque invisum, non sunt ἀσύστατα, nisi in capite male sano Kemnitii, et ejus sodalium. Nam si essentiam matrimonii spectes, ante Concilii Tridentini, decretum verum, ratum, legitimum, et divinum erat conjugium clandestinum: nihil enim ei deerat eorum, quæ ad essentiam matrimonii Deus requiri voluit, cum adesset materia, forma, atque intentio. Si tamen ordinem, et modum spectes, erat detestandum, prohibitum, ac Deo invisum: neque hoc mirum videbitur, si animadvertas in aliis quoque sacramentis idem usu venire. Nam si quis aqua vera cum debita forma verborum, et intentione ministri, ac suscipientis baptizetur; sed absque proposito vitæ melioris, cum animo a Deo averso, et in peccatis obdurato; ejusmodi Baptisma verum, ratum, legitimum, ac divinum erit, neque repeti sine sacrilegio poterit: et tamen simul detestandum, prohibitum, Deoque invisum, et tum danti, tum accipienti perniciosum. Vide quæ supra diximus, cap. 19. et 20.

Alterum impedimentum, quod tempus feriatum dicitur, nihil significat aliud, nisi interdictam esse nuptiarum solemnitatem certis anni temporibus. Et quidem antiquo jure prohibebantur solemnes nuptiæ ab initio Adventus usque ad Epiphaniam; item a Septuagesima usque ad octavam Paschæ; denique a diebus Rogationum usque ad octavam Pentecostes. De qua re exstant decreta Conciliorum antiquorum, et Pontificum, apud Gratian. 33. quæst. 4. et inter alia, Concilii Laodiceni, cap. 25. quod Concilium ante annos 1200. celebratum est: exstat etiam aliud decretum, extra, de feriis, cap. Capellanum.

Ratio hujus prohibitionis est, quia toto anno festa omnium celeberrima sunt hæc tria, Natale Domini, Pascha, et Pentecoste; atque in his tenebantur omnes ad Eucharistiam accedere ex Concilio Agathensi, can. 18. Solemnitas autem nuptiarum res est magnæ distractionis, cum convivia, aliique apparatus fieri soleant. Ut igitur Christiani homines sine impedimento ad ea festa spiritualia, et ad Sacramentum Eucharistiæ suscipiendum parati invenirentur, optimo consilio ab Ecclesia solemnes nuptiæ tribus illis temporibus prohibitæ fuerunt. Quam tamen prohibitionem nuper Tridentinum Concilium sess. 24. cap. 10. temperavit, atque ad duo

tantum tempora redegit; solum enim ab Adventu Domini usque ad Epiphaniam, et a die Cinerum usque ad octavam Paschæ solemnes nuptias interdixit.

Porro hanc utilissimam legem simpliciter damnat Calvinus lib. 4. Instit. cap. 19. §. ult. Kemnitius item in 2. par. Examin. pag. 1271. laudat quidem ut bono zelo institutam a veteribus, sed duo quædam reprehendit. Unum, quod institutum hoc retineatur, cum causa ejus cessaverit : causa enim fuerat, quia ter in anno populus communicabat corporis Dominici Sacramento; nunc autem semel tantum ad Communionem accedere cogitur. Alterum, quod assui cœperit nova opinio, quasi sanctitas illorum temporum non posset ferre commixtionem carnis in copula conjugali, sicut quondam in sacris Bonæ Deæ cogebantur secubare.

Sed in utroque fallitur Kemnitius. Nam etiamsi non teneantur Christiani omnes lege Ecclesiastica ad Communionem accedere, nisi in Pascha : tamen adhuc viget consuetudo in tota Ecclesia communicandi in Natali Domini, adeo ut rari sint omnino, qui id non faciant. In Pentecoste rarior est communio, et ideo etiam fortasse Concilium Tridentinum hoc tempore nuptias solemnes fieri permisit.

Adde, quod non est sola Communio causa illius decreti, sed celebritas etiam principalium festorum, ad quæ Ecclesia per jejunia et orationes filios suos præparare satagit : non autem bene conveniunt pompæ nuptiales, convivia, saltationes, et alia signa lætitiæ, cum præparatione illa, præsertim Quadragesimæ, et Adventus. Nec in ullo decreto eorum, quæ habentur 33. quæst. 4. vel in titulo de feriis, expresse ponitur causa Communionis, sed solum festorum celebratio.

In altero, more suo, mentitur Kemnitius : nam neque ullus eam opinionem assuit decreto, et multi contrarium expresse docent. Nam S. Thomas in 4. dist. 32. quæst. 1. art. 5. quæst. 4. ad 2. et Cajetanus in summa de peccatis, verbo, Nuptiæ; et Navarrus in Enchiridio, cap. 22. num. 71. docent, non interdici illis temporibus celebrationem Matrimonii per verba de præsenti, et etiam consummationem; sed solemnem tantum sponsæ deductionem, et publicam illam pompam, et convivia, quæ in solemnitate nuptiarum adhiberi solent.

Sed quamquam hoc præcepto, de quo nunc agimus, non prohibeatur officium conjugale, tamen in præcipuis solemnitatibus, et maxime si communicandum sit corpori Dominico, abstinendum esse a copula conjugali, multis Patrum testimoniis probant Gratianus 33. quæst. 4. et Magister sentent. lib. IV. dist. 32.

Et habemus fundamenta hujus in divinis litteris. Nam, Exod. XIX, Hebræi accepturi legem, et celebraturi primum festum Pentecostes, jubentur triduo integro præparari, et non appropinquare uxoribus. Et I Regum XXI, Achimelech sacerdos negat Davidi panem sanctum, nisi mundus esset a mulieribus : ex quo loco S. Hieronymus lib. I. in Jovinian. et in Apologia pro eodem libro, deducit, multo minus dignum esse pane cœlesti, qui non se continet ab uxore. Denique B. Paulus I Corinth. VII, vult conjuges ex consensu invicem a copula conjugali abstinere, ut vacent orationi. At certe in præcipuis festis oratoni vacandum est : ergo et a copula abstinendum.

Neque obstat, quod citat Kemnitius, thorum immaculatum a Paulo appellari conjugium. Nam etsi culpa vacat officium conjugale, si loco, et tempore fiat, tamen certe non vacaret culpa, si fieret in foro, inspectante populo, et multo minus si in templo Deo sacro. Quid ergo mirum est si Catholici dicant, in tempore sacro, et maxime quando communicandum est, a conjugali copula esse abstinendum.

CONTROVERSIA VI.

CAPUT XXXII

Causas Matrimoniales ad Ecclesiæ judicium pertinere.

Sexta restat controversia de causis Matrimonialibus, quæ brevissime poterit expediri. Multi ex adversariis causas matrimoniales ad politicum magistratum simpliciter rejiciunt, ut Philippus melanchthon in locis, titulo de conjugio. Joannes Brentius in Apologia pro Confessione Wirtembergensi, et alii.

Martinus tamen Kemnitius in 2. par. Examin. Tridentini Concilii, pag. 1272. distinguendum esse putavit. Scribit enim Ecclesiæ esse, non autem politici magistratus, respondere de casibus conscientiæ, qui circa matrimonium ex verbo Dei pendent; tamen ferre leges de matrimonio, non ad Ecclesiam, sed ad politicum principem pertinere contendit; idque probat, tum quia legem prohibentem conjugia consobrinorum, non Episcopi, sed Theodosius imperator tulit, tum quia Concilium Milevitanum legem de divortio ab imperatore petendam esse decrevit. Itaque Kemnitius circa matrimonium, non aliam tribuit Ecclesiæ potestatem, quam explicandi verbum Dei, qualem nos concionatoribus, et privatis Doctoribus concedimus.

Catholici distinguunt de causis matrimonialibus. Quædam enim sunt omnino politicæ, ut de dotibus, de successionibus, de hæreditatibus, etc. Quædam sunt omnino spirituales, ut de partibus sacramenti, de benedictione sacerdotali etc. Quædam partim sunt politicæ, partim spirituales, ut de gradibus cognationis, de divortiis, de impedimentis, et aliis, quæ ad ipsum contractum matrimonii pertinent : quatenus enim contractus ille naturalis est, materia est politica quatenus, idem contractus est fundamentum Sacramenti, et res conscientiæ, spiritualis est.

Et quidem causas primi generis non negamus ad politicum Magistratum simpliciter pertinere : unde etiam quotidie intra Catholicam Ecclesiam coram Judice sæculari causæ illæ aguntur.

Causas secundi generis nemo negare potest ad solam Ecclesiam pertinere : alioqui quo tempore nulli principes, nullive magistratus politici Christiani erant, oportuisset causas omnino spirituales ad infidelem judicem deferre, aut sine legitimo judice causæ illæ fuissent.

Potissima quæstio est de causis tertii generis, quas quidem nos dicimus ad politicum magistratum pertinere posse, sed cum subordinatione ad ecclesiasticum ; simpliciter autem ad principem ecclesiasticum pertinere, ut in Concilio Tridentino sess. 24. can. 12. definitum est. Id supra breviter est probatum, in disputatione de impedimento voti solemnis : et nunc rursus tribus rationibus confirmatur.

Primo, Matrimonium est Ecclesiæ Sacramentum : neque apud Christianos separatur contractus legitimus matrimonii a sacramento matrimonii, cum omnis legitimus contractus matrimonii hoc ipso sit sacramentum matrimonii. Ergo judicare an aliquis contractus matrimonii sit legitimus, est judicare, an ille contractus sit sacramentum : sed de Sacramentis judicare, ad Ecclesiam spectat; igitur et de tali contractu judicare, ad Ecclesiam spectat.

Secundo, etiamsi matrimonium sacramentum non esset, tamen quia res est conscientiæ, ex legibus divinis pendens, ad pastores animarum sine dubio pertineret, quemadmodum quæstiones de cambiis, de censibus, aliisque contractibus, in quibus interdum absconduntur usuræ, ab Ecclesia judicuntur. Quare mera calumnia est illa Kemnitii in 2. par. Examinis pag. 1226. ubi dicit, Catholicos ex Matrimonio Sacramentum fecisse, ut causæ Matrimoniales soli judici ecclesiastico subjectæ essent.

Tertio, probatur ex praxi totius Ecclesiæ. Nam in primis Christus ipse causam de divortio et repudio, non remisit ad Politicum Magistratum, sed ipse judicavit, Matthæi v et xix. Deinde Apostolus I. Corinth. vii. causam conjugii inter fidelem et infidelem, similiter cognovit, neque ad magistratum eam rejecit. Denique plena sunt Concilia, et Pontificum rescripta legibus, et sententiis in causa Matrimonii : siquidem, ut ex epistolis decretalibus cognosci potest, semper in Ecclesia hæc fuit consuetudo, ut de ejusmodi causis, non reges, sed Pontifices consulerentur.

Neque ista judicia Christi, Apostoli, Pontificum et Conciliorum, fuerunt meræ interpretationes verbi Dei, ut Kemnitius somniat, sed legitimæ sententiæ coactivæ. Nam Christus aperte legem tulit, de tollendo repudio Judæis permisso : sic enim loquitur Apostolus de illa Christi lege : *Iis qui Matrimonio juncti sunt, præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere : quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari*, I. Corinth. vii. (1).

Præterea in Testamento veteri circa dubias quæstiones mittebantur homines ad Sacerdotem, ut verum judicem, non ut simplicem consiliarium : nam Deuteronom. xvii. jubebatur occidi, qui sententiæ Sacerdotis

(1) I Corin. VII, 10.

non acquiescebat. Et sane æquum non est, majorem fuisse sacerdotis Aaronici, quam Christiani Pontificis auctoritatem.

Denique cur non potius ad homines doctos, quam ad Pontifices causæ istæ ordinarie ferebantur, si consultoris sapientia, non judicis auctoritas in Sacerdotibus quærebatur? Sed de potestate ecclesiastica, ex qua particularis ista quæstio de Matrimonio pendet, satis fuse alibi disseruimus.

Argumenta duo Martini Kemnitii, nihil concludunt. Nam quod ad legem Theodosii attinet, jam antea diximus; posse etiam principem politicum de impedimentis matrimonii legem ferre, sed principe ecclesiastico approbante : si enim hic repugnet, lex illa irrita erit. Quod in hac ipsa lege Theodosii cernimus. Nam cum non diu post, eam legem ejus filii abrogassent, ut patet l. Celebrandis, C. de nupt. et deinde etiam Justinianus legem tulisset, ut licita essent Matrimonia inter consobrinos, §. Duorum, Instit. de nupt. S. Gregorius papa legem Honorii, et Justiniani aperte reprehendit, in rescripto ad Augustinum Anglorum Episcopum, et contra statuit, inter consobrinos illicita matrimonia esse censenda : et hæc Pontificis lex, non autem illa Cæsaris, in Ecclesia robur obtinuit, 35. quæst. 2. can. Quædam lex.

Ad illud autem Concilii Milevitani, respondimus in disputatione de divortio, Patres ejus Concilii non petere legem, qua decernatur, non licere post divortium uxorem aliam ducere, priore vivente, sed qua puniatur pœna externa, qui id fecerit : jam enim Patres ipsi in Concilio rem satis definierant, et definitioni suæ pœnam excommunicationis adjecerant.

CONTROVERSIA VII.

CAPUT XXXIII

De cæremoniis Sacramenti conjugii.

Postrema controversia de ritibus, ac cæremoniis est, quibus Matrimonii sacramentum in Ecclesia Catholica solet administrari. Id enim commune est omnibus Sacramentis, ut præter essentialem cæremoniam a Deo institutam, in qua Sacramenti essentia consistit, adhibeantur etiam aliqui alii ritus ex antiquo Ecclesiæ more, vel instituto, quo majori cum pietate, ac devotione Sacramentum percipiatur.

In matrimonio igitur hæ cæremoniæ observari solent. Primo, benedicuntur novi sponsi in ecclesia a Sacerdote. Secundo, offertur pro eis oblatio Eucharistiæ. Tertio, velamine obnubuntur. Quarto, vitta partim candida, partim purpurea simul junguntur. Quinto, annulo a sacerdote benedicto, sponsus sponsam donat. Sexto, variis precibus conjugium recens contractum Domino commendatur. Septimo, cohortatione sacerdotali monentur officii, ut honeste in matrimonio se gerant. Horum rituum duos postremos adversarii etiam servant, ut ex libello Calvini de Sacramentis ministrandis, et ex aliis hæreticorum Agendis perspicuum est.

Et sane mirum est, cur Calvinus in libello, cui titulum fecit : Formula sacramentorum administrandorum, tam serio tractet de ritu Matrimonii celebrandi, eumque cum ritu Baptismi, et Eucharistiæ conjungat, cum tamen Matrimonium sacramentum esse neget Sed ita contingit aliquando pertinacibus, ut quod ore negant, factis affirment.

Cæteros ritus, quos Catholici servant, non dubito eis parum probari : tamen neque Kemnitius ad can. 11. sess. 24. Concilii Tridentini, ubi anathema dicitur hos ritus contemnentibus, aliquid scripsit contra has cæremonias; neque apud alios auctores, ullum legi adversus easdem cæremonias solidum argumentum. Quare satis erit hoc loco, ex veterum auctoritate ritus illos confirmare.

Ac primum exstat testimonium Nicolai Papæ, qui sedit ante annos 700. et habetur can. Nostrates, 30. quæst. 5. Deinde exstat testimonium Isidori lib. 2. de officiis, cap. 19. ubi etiam ratio singulorum redditur. Floruit autem Isidorus ante annos plus 900. Adhæc Siricius Papa in epist. I. cap. 4. et Innocentius I. item Papa, in epist. 2. cap. 6. benedictionis sacerdotalis, quæ nubentibus dari solet, meminerunt : ejusdem etiam mentionem faciunt Patres Concilii IV. Carthaginiensis, quorum unus fuit S. Augustinus cap. 13. S. Ambrosius in epistola 70. ad Vigilium, non procul ab initio, non solum

benedictionis meminit, sed etiam velaminis, quo novi sponsi a sacerdote in Ecclesia operiuntur : unde etiam nuptias dictas esse interpretatur idem Ambrosius lib. I. de Abraham cap. ultim. quod velo obnubatur sponsa. Floruerunt autem Siricius, et Ambrosius ante annos 1200. et Innocentius atque Augustinus, ante annos paulo pauciores. Denique Tertullianus his omnibus antiquior, in lib. II. ad uxorem, meminit oblationis, qua Matrimonium in Ecclesia confirmatur. Atque hæc de Sacramento Matrimonii.

LAUS DEO, VIRGINIQUE MATRI MARIÆ.

PRÆFATIO AD LECTOREM.

Non me fugit, optime lector, non paucos esse, qui mirentur, cur editio hujus quarti tomi (1) *tam longo tempore dilata fuerit. Sed ii mirari desinent, si causas, quæ omnino veræ et multis notæ sunt, hujus dilationis attenderint. Nam et opuscula quædam ob varias occasiones non sine magno labore conficere hoc ipso tempore me oportuit: et adversa valetudine non semel tentatus studia remittere, vel etiam penitus intermittere aliquando coactus sum. Nec deffuerunt in Urbe occupationes plurimæ tum publicæ, tum privatæ, quæ sæpe menses, interdum annos huic a me instituto operi eripuerunt.*

Accessit postremo Gallicana peregrinatio, non minus diuturna, quam periculosa, siquidem in eorum numerum, qui SIXTI V jussu Legatum Apostolicum comitabantur, adscitus, annum integrum et eo amplius, partim in variis itineribus conficiendis, partim in tolerandis obsidionis Parisiensis incommodis ita consumpsi, ut in tanto armorum strepitu vix aliquid commentationi, aut scriptioni operæ et laboris impenderim.

Et quoniam in mentionem hujus legationis incidimus, et ego insignium virtutum Henrici Cajetani Cardinalis et Legati spectator et testis fui, injuriam posteritati facere me arbitrarer, nisi hoc loco testatum relinquerem, Legatum Cajetanum primariæ nobilitatis virum ea pietatis, sapientiæ, fortitudinis, liberalitatis, comitatis, doctrinæ etiam et ingenii laude toto legationis tempore floruisse, ut una esset omnium vox, ad ea negocia tot periculis obnoxia, totque difficultatibus implicata, nullum ab Apostolica Sede mitti potuisse hominem aptiorem. Ejus certe incredibili animi magnitudini, in summa rerum omnium desperatione, salutem suam debere se Galliarum metropolis Lutetia libenter agnoscit, et prædicat.

(1) Editionis juxta Venetam, anni MDXCIX.

Ego vero cum itinerum laboribus, bellorumque periculis essem aliquando liberatus, retuli me ad opus jampridem institutum: sed non ita pristinas occupationes effugere potui, quin mihi rursus annus alius quasi de manibus elaberetur. Itaque hyeme superiore, ut omnino ab occupationibus cæteris me subducerem, secessi in Tusculanum, atque in ea solitudine paucis mensibus tandem perfeci, quod alioqui multis annis perficere non potueram. Quartus igitur hic tomus, quo totum opus concluditur et absolvitur, ante quadriennium, inchoatus, nunc demum Deo juvante prodit in lucem.

Quamvis autem controversias omnes temporis nostri complecti, certaque methodo in unum quasi corpus conferre voluerim: tamen controversiam de indulgentiis, quæ cæteris omnibus occasionem dedit, video nondum esse tractatam. Nam cum in libris de Pœnitentia ea disputatio locum habere debuisset; et ego rebus aliis impeditus ante nundinas autumnales manum illi extremam imponere non potuissem; malui sine hac disputatione tomum illum tertium tunc emittere, quam cum typographi dispendio propter unius libri additionem, vernales nundinas expectare.

Cæterum si Deus vitam mihi paulo longiorem donare dignabitur, et aliquid otii nactus fuero: in alia totius operis editione non solum librum de indulgentiis, sed etiam alia quædam, quæ a nonnullis desiderari videntur, adjungam. Interim his meis laboribus, quales quales sunt, vnius divinæ gloriæ, et utilitatis tuæ causa susceptis, pie Lector, utere, meque apud Deum precibus tuis juva.

ORATIO IN SCHOLIS HABITA.

Annum jam decimum cum Lutheranis in hac palæstra depugno. Nec mihi tamen unquam venit in mentem, ut antequam novum certamen ingrediar, quale tandem sit animal, Lutheranus, aperiam, cum præsertim apud eos agatur, quorum non pauci fortasse nunquam ejusmodi monstra viderunt. Sed hoc anno rei, de qua agitur, magnitudo admonuit, ut quoniam concertatio gravissima, non cum uno, vel altero grege Lutheranorum, sed cum omnibus omnino, quamvis inter se non minus quam a nobis dissidentibus, futura est, non ante in hanc arenam pugnaturus ingrediar, quam breviter exposuero, quid sit quod vulgo dicitur Lutheranus.

Ac ut nemo dubitet, orationi meæ fidem habere, nihil ipse fingam, nihil afferam meum, sed eum virum auctorem, ac testem producam, cujus vel solum nomen ad fidem faciendam sufficiat. Is erit Apostolus, et Evangelista Joannes, qui in illa sua divinissima Apocalypsi, posteaquam de prioribus sæculis multa longe prospiciendo perscripserat, ubi ad hoc sæculum venit, Lutherum per stellam de cœlo cadentem; Lutheranam doctrinam per fumum de tartaro ascendentem; ipsos autem Lutheranos per exercitum innumerabilium, atque horribilium locustarum, ita suis coloribus, ita ad vivum, ita luculenter expressit, ut nihil dici potuisse videatur apertius. Quamobrem si quæ Joannes de stella, de fumo, et de locustis in Apocalypsi scripsit, paulo diligentius pro temporis brevitate exposuerimus, nemo erit, qui non intelligat, quod genus bestiarum sit, cum quo, Deo bene juvante, pugnare aggredimur.

Igitur de stella, quæ primo loco inspicienda est, ita loquitur nonum caput Apocalypseos: *Et quintus Angelus tuba cecinit, et vidi stellam de cœlo cecidisse in terram, et data est ei clavis putei abyssi. Et aperuit*

puteum abyssi. Septem Angelos Joannes inducit, qui toti urbi terrarum septem ingentes calamitates septem tubarum clangore prænuntiant. De primis quatuor cum adversariis convenimus, quatuor principales hæreses, quæ Catholicam Ecclesiam suis temporibus afflixerunt, tubis illis mysticis indicari. De sexta et septima tuba nulla dubitatio esse potest. Satis enim apertesexta tuba postremam, eamque gravissimam Antichristi persecutionem. Septima vero mundi totius interitum, et (ut Scriptura loquitur) consummationem significant.

De vaticinio quintæ tubæ nonnulla controversia est, dum illud in nos quadrare Lutherani clamant, nos in illos aptissime convenire non solum dicimus, sed etiam apertissime comprobamus. Illi enim vaticinium quintæ tubæ in Catholicos retorquere nullo modo queunt, nisi quintam, ac sextam tubam ita confundant, ut unam efficiant ex duabus et sacrum ac mysticum tubarum numerum penitus destruant. Neque enim Catholicæ nostræ Ecclesiæ ullam certam hæreseos notam inurunt, sed eam in Antichristi regnum degenerasse, degeneres ipsi, et vere adulterini filii mentiuntur. Regnum autem, et tempora Antichristi ad sextam tubam, non ad quintam pertinere, et res ipsa loquitur, et interpretes ejus loci summa consensione testantur.

Multo igitur verius, ac probabilius est, ut quatuor primis tubis quatuor principales hæreses designantur, ita etiam quinta tuba hæresim quamdam multiplicem, et deterrimam significari, quæ Antichristi persecutionem proxime præcurrat, eique viam patefaciat, atque sternat: quam hæresim Lutheranam esse, non ego solus, vel primus, sed plurimi ante me ex conjecturis non levibus docuerunt. Sed quicquid sit de proprio, ac germano sensu verborum Joannis, neque enim audeo de vaticinio obscurrissimo quidquam temere pronuntiare, Illud affirmo, quæ Joannes hoc loco de stella, de fumo, de locustis loquitur, in Lutherum, et Lutheranos mirifice convenire.

Quid enim aliud (ut a stella cadente exordiar) vobis esse videtur, stellam de cœlo cadere, nisi hominem cœlesti vitæ addictum a terra longissimo intervallo remotum, sacri celibatus, ac monasticæ professionis splendore, et puritate micantem, subito ad terrenas delicias, atque ad negotia hujus mundi delabi; mortali conjugio implicari, in carne et sanguine volutari? Lutherum autem quis tandem ignorat, cum aliquando monasticam vitam, perfectam, pauperem, continentem, cœlestem plane, ac divinam in clarissimo quodam ordine profiteretur, repentino atque horribili casu ex sacerdote laicum, ex paupere divitem, ex continente maritum, ex monacho politicum factum? Monasterium in palatium, pannosam vestem in sericam, victum sobrium, ac tenuem in opiparas cœnas, et prandia commutasse? Denique qui propter

Christum uxorem, liberos, agros, nummosque contempserat, iterum propter uxorem et liberos, propter agros et nummos Christum reliquisse?

Quia vero Lutherus præcipuum studium suum in Apostolica Sede oppugnanda positurus erat, seque Christi Vicario antagonistam singularem professurus, pulchre Joannes dicit stellæ de cœlo cadenti *clavem abyssi datam.* Ita nimirum oportebat, ut sicut Christus Apostolo Petro, ejusque successoribus claves regni cœlorum attribuit, ita etiam Satanas cum Apostolo suo primario clavem abyssi communicaret; et sicut Petrus cœlesti clave divina oracula reserabat, ac populis sibi creditis doctrinam salutarem de cœlo afferebat, sic Lutherus abyssi clave infernalem puteum aperiret, ac tetros inde errores, antiquarum hæresum colluviem, dogmata per perniciosa, tartareaque deduceret.

Atque hoc est, quod sequitur in Apocalypsi: *Et aperuit puteum abyssi; et ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnæ, et obscuratus est sol, et aer de fumo putei* (1). Fumum istum, qui Lutheri casum consecutus est, plane est cæcus, et stupidus, qui non sentit. Antequam enim stella ista laberetur e cœlo, totus ferme Occidens, vel potius Latina Ecclesia universa, uno Boemiæ angulo excepto, ejusdem fidei, et religionis erat, et quocumque aliquis iret, fratres suos continuo agnoscebat. Siquidem omnes versabantur in lumine. Una erat omnium fides, eadem prædicatio, iidem ritus Sacramentorum, eadem jejuniorum, festorumque observatio: non erat altare contra altare, nec domus contra domum, sed ubique ad unum atque idem sacrificium a sacerdotum Principe colligebamur, atque in unum ovile ab uno pastore congregabamur, et ad ubera ejusdem matris Catholicæ Ecclesiæ nutriebamur. At posteaquam stellæ hujus fulgor in tenebras est plangenda conversione mutatus, et abyssi clave puteum tenebrarum aperuit: tantus est fumus hæresum, schismatum, sectarum exortus, ut jam nec in eadem provincia, nec in eadem civitate, vel domo, unus alium internoscat. En quanto miraculo separavit Deus Israëlem ab Ægyptiis. Nos enim ad quos, Dei beneficio, fumus ille tartareus non pervenit, non solum in Italia, Hispania, Gallia, sed in ipsa etiam Germania, et Britannia, et in ultimis orbis terræ partibus fratres nostros videmus; cum Ægyptii boreales, quorum terram operuere tenebræ Ægyptiis densiores et quorum populos caligo feralis involvit; in eadem (ut dixi) domo inter se non agnoscant.

Obscuravit quoque hic fumus (ut in Apocalypsi dicitur) solem et aerem. Nam per solem, Christum accipiendum esse, qui de se ipse dicit: *Ego sum lux mundi;* per aerem, Scripturas, per quas in hujus

(1) Apocal. IX, 2.

vitæ laboribus quodammodo respiramus, et nostri, et adversarii, hoc est, et Catholici, et hæretici libenter admittunt. Et Christum quidem, quam vehementer fumus iste teterrimus obscuraverit, testis est Transylvania, et finitimæ regiones, ubi a novis Ebionitis, Samosatenis, et Arianis, qui omnes e Lutheri gymnasio prodierant, Christi divinitas palam, ac sine ullis ambagibus abnegatur. Testis Moravia, Hollandia, et nescio quot aliæ nationes, ubi Anabaptistæ, qui et ipsi Luthero, si non parente, certe avo, et majore gloriantur, Christo veram carnem, atque animam suis erroribus adimunt. Testis etiam ipsa Germania, ubi qui veri, ac rigidi Lutherani dici volunt, per novum nescio quod figmentum ubiquitatis humanam Christi naturam cum divina confundunt.

Non defuerunt olim hæretici veteres, qui Christum justitiæ solem variis errorum nebulis obscurare tentarunt : sed nulli unquam liberius, nulli impudentius, nulli horribilius, quam ii, quos mundo Lutheri schola produxit. Quis enim in antiquis Hæreticis legit, Christum non modo non esse Deum, sed neque adorandum, aut invocandum ; eumdem etiam de salute desperasse, atque esse damnatum, ut omittam Cerberos tricipites, et tricorpores Geryones ; Deum fictitium, imaginarium, phantasticum, aliaque id genus nomina blasphemiæ, quæ piissimi scilicet isti Theologi usurpant, cum sacrosanctæ Trinitatis arcana explicare, vel potius temerare nituntur. Horror est audire, vel legere quanta temeritate hoc tempore de Christi mysteriis disputetur ; ut jam dubitari non possit, quin isti sibi non levibus nebulis, sed fumo teterrimo, atque tractabili Christum solem obduxerint.

Porro Scripturas, quæ (ut dixi) per aerem significantur, incredibile dictu est, quam densis tenebris hic fumus involverit. Tot enim jam exstant interpretationes contrariæ, tot commentaria inter se pugnantia, tot lites, et contentiones de intelligentia verbi Dei, ut ea quæ olim clarissima omnibus erant, nunc obscurissima, ac veluti ænigmata quædam esse videantur.

Joannis Evangelium quis nescit adversus Cerinthum, et Ebionem præcipue scriptum fuisse, qui Christum sempiternum, ac Deum esse negabant ? Et quid illis verbis clarius pro Christi divinitate, atque æternitate dici potest : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (1) ? Et tamen hodie Transylvani locum istum ita suis commentariis perverterunt, ac depravarunt, ut ex isto ipso loco argumentum ducant, quo probent Christum neque esse Deum, neque ante Matrem Virginem extitisse.

Quid in re sacramentaria ? Dicine potest aliquid planius illis verbis :

(1) Joan. I, 1.

Hoc est corpus meum (1)? At hoc tempore pauca ista verba tam alte in cimmerias tenebras demersa a Lutheranis, et Zwinglianis sunt, ut nuper quidam ducentas collegerit horum verborum vel apertas depravationes, vel inter se dissidentes interpretationes. Exempla generis ejusdem prope innumerabilia possem adferre; nisi me locustæ jamdudum ad se inspiciendas invitarent.

De fumo igitur putei prodiisse Joannes vidit agmina quædam admirabilium, et furentium locustarum, quæ paulo post etiam equorum, et scorpionum, et leonum, et curruum volitantium, et hominum armatorum speciem præ se ferrent. Primum locusta sordidum, atque ut ita dicam, ventrosum est animal, totum siquidem ejus corpus nihil fere est, nisi venter. Quocirca nec incedere, nec volare recte potest, sed saltitando erigit se in sublime quasi volatura, et mox nimio ventris pondere ad terram depressa turpiter cadit. Tales omnino sunt hæretici Lutherani, homines ventri addicti, hostes jejuniorum, continentiæ inimici; et ea de causa nec possunt recte vivendo per viam mandatorum incedere; neque pennis contemplationis, sese ad res cœlestes, ac divinas intuendas erigere. Nituntur quidem interdum sese attollere, et mores emendare, sed more locustarum continuo iterum cadunt, ac deprimuntur ad terram.

Testis esse potest Saxonica visitatio. Nam cum Lutherus animadverteret aliquando ob evangelicam libertatem a se tot annis prædicatam, omnesque leges Ecclesiasticas abrogatas, et ipsum decretum publice in foro exustum, populos Germaniæ jam sine ullo fræno in vitia ruere; quamdam instituit visitationem, atque admonuit verbi ministros, ut prædicarent pœnitentiam, timorem Dei, obedientiam, opera bona. Sed saltus fuit locustæ, nam nec ipse mores emendavit suos, nec populi pastorum admonitionibus paruerunt. Nec sane immerito. Quorsum enim bonis operibus studeant, quibus sufficit una fides?

Pari ratione conantur plerique eorum per contemplationem volare, et scribunt jam passim libros de tribus personis, de duabus naturis, de vera Christi divinitate, deque aliis summis fidei nostræ mysteriis, sed interim ita cadunt, ut non tibias tantum, sed etiam caput ad terram allidant. Rari enim admodum sunt apud Lutheranos, qui in libris de Christo editis vel Ebionem, vel Arium, vel Nestorium, vel Eutychetem non sapiant.

Habent deinde locustæ illud etiam proprium, quod cum rege careant, tamen turmatim incedunt. Sic enim legimus in Proverbiis Salomonis: *Regem locusta non habet, et egreditur universa per turmas suas* (2). Sic etiam regem Lutherani non habent ullum. Nullum enim

(1) Joan. XXVI, 26. — (2) Prov. XXX, 27.

esse volunt, qui toti Ecclesiæ cum potestate præsit; neque aliud magis in catholicis reprehendunt, quam quod uni omnes obediant, quodque unum agnoscant Christi in terris Vicarium, Petri Apostoli successorem, Ecclesiæ universæ patrem, et pastorem. Sed licet rege careant novæ istæ locustæ, brevi tamen ita propagatæ, atque auctæ sunt, ut turmatim ingenti agmine progrediantur. Quod quidem nonnulli non mediocriter admirantur. Qui fieri potest (inquiunt) ut doctrina ista nova non sit a Deo, et tamen tot populos, tot provincias, tot regna tam brevi tempore occupaverit? Sed si ita liceat philosophari, magis adhuc mirabimur, cur Mahumeti Alcoranum in magna parte orbis terræ tam facile obtinuerit.

Sed nulla est, mihi credite, causa admirationis, cum et Alcoranum Mahumeti, et Evangelium Lutheri, carni, ac sensibus commodissime accidant. Christi Evangelium, quod res difficillimas ad credendum, et laboriosissimas ad operandum imperat, quodque carni, et sanguini penitus adversatur, piscatorum opera tam felici progressu in toto orbe terrarum brevissimo tempore disseminatum, receptumque fuisse. Vere est admirandum, certissimumque divinæ potentiæ argumentum. At Mahumeti, Lutherique doctrinam nihil est mirum et facile, et in multis locum reperisse, multa enim eaque difficillima fidei nostræ mysteria sustulit, et simul fræna libidinibus laxavit, et omnibus scelestis hominibus aditum patefecit.

Aspicite enim qui sint qui ad Lutheranos plerumque deficiunt: gulæ addicti ad eos accurrunt, quod non sint apud eos stata jejunia : incontinentes, quod apud eos etiam monachis, et monialibus matrimonia concedantur : desertores monasterium, quod omnia apud eos vota laxentur, omnia claustra reserentur, continentia cum conjugio, cum divitiis paupertas, obedientia cum licentia commutetur : homines avari, et ambitiosi, quod eis Lutherani non solum opes Ecclesiæ, sed etiam personas, et ipsam fidem ac religionem inaudita adulatione subjiciant : itemque otiosi quod Lutheri religio sola fide contenta, opera non requirat. Denique improbi, et scelerati omnes, quod nec peccata sacerdotibus confiteri, nec ulli hominum vitæ suæ rationem reddere teneantur.

Et miramur adhuc si crescat numerus locustarum. Homines enim ita comparati a natura sunt, ut id facile, et libenter credant, quod cupiunt, quod placet, quod delectat. Non est difficile voluptariis, et carnalibus hominibus persuadere, Sacerdotes et Monachos conjugio alligari oportere, continentiam esse rem supra vires, jejunia supervacanea, delectum ciborum superstitiosum. Non est difficile apud avaros excusare usuras, apud ambitiosos simoniam, apud lascivos fornicationem.

Legite Evangelium : *Audiebant* (inquit S. Lucas) *omnia hæc Pharisæi, qui erant avari, et deridebant eum.* Non credebant Pharaisæi disserenti Domino, ac dicenti : *Non potestis Deo servire, et mammonæ.* Quare ? quia erant avari, neque a Mammona avelli se patiebantur. Et alio loco ad ambitiosos Dominus : *Quomodo,* inquit, *vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quæ a solo Deo est, non quæritis* (1). Non miror, inquit, vos non credere, mirarer si crederetis, quando superbia atque ambitio ita oculos vestros excæcavit, ut humilem Christum, et gloriæ contemptorem agnoscere non possitis. Accepissent sane Pharisæi libenter Christum, si non crucem, non egestatem, non humilitatem prædicasset, sed primos accubitus in cœnis, primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, denique magnas opes, et clarissimos honores hic in terris suis sectatoribus attulisset.

Quæ cum ita sint, nihil est cur quisquam miretur, si tam multi et tam facile Mahumeto, ac Luthero carnis libertatem prædicantibus manus dederunt. Erant enim utroque tempore, ut ex historicis cognosci potest, mores hominum Christianorum magna ex parte corruptissimi ; sacramenta, religiones, disciplina Ecclesiastica contemnebantur, conculcabantur, jacebant : florebant vero, ac vigebant, vel potius dominabantur, ac regnabant omnia genera vitiorum, ut jam homines sic affecti sanam doctrinam non sustinerent, sed quærentes sibi magistros prurientes auribus. Non fiebant hæretici, quod nemo esset, qui hæreses prædicaret. Sed jam erant ipsi ad hæresim suscipiendam præparati. Ligna erant arida, atque ad flammam concipiendam idonea. Expectabatur solum qui ignem excitaret, atque subjiceret. Non defuit Satanas muneri suo, ac per Mahumetum in Oriente, per Lutherum in Occidente tantum incendium excitavit, quantum multis annis, et magno labore restingui non poterit. Habemus igitur, cur locustæ tam subito propagentur, ut per turmas plenis agminibus gradiantur. Videamus nunc, si placet, quibus verbis a Spiritu describantur.

Ait igitur B. Joannes, vidisse se in locustis *faciem humanam, capillos muliebres, caudam scorpionum, dentes leonum, caput corona quasi aurea insigne, pectus lorica ferrea communitum :* Atque addit, *Fuisse eas quasi equos paratos ad prælium, et sonitum alarum ipsarum, quasi currus equorum properantium ad certamen ; et habuisse regem supra se Angelum abyssi, qui dicitur Hebraice Abaddon, Græce Apollyon, Latine Exterminator* (2). Percurramus breviter singula.

Facies humana, blanda, muliebris, designat initium hæreticæ prædicationis. Nihil enim se docturos affirmant, nisi simplicem veritatem,

(1) Luc. XVI, 14 ; Matth. VI, 24 ; Joan. V, 44. — (2) Apoc. IX, 8.

ac purissimum Dei verbum; nolle se aliquid immutare, vel innovare sed repurgare tantum nescio quos abusus, ac breviter doctrinam fidei, et religionem Christianam ad purissimos fontes Evangelii revocare. Ita nimirum simpliciores alliciunt, sibique audientîam parant.

Cauda scorpionis significat exitum lethiferum, ac venenatum. Nam posteaquam Dei verbum Lutheranus Minister proposuit, continuo illud perversa interpretatione depravat, atque ad varios detorquet errores; et eo modo quasi retorta cauda aculeum infigens in audientium mentes lethiferum virus infundit. *Scriptum est*, inquit, *Bibite ex hoc omnes*, *perperam igitur*, *et contra Evangelium faciunt*, *qui calicem Domini non omnibus præbent* (1). Agnosco Dei verbum, ac veneror: *Bibite ex hoc omnes*. At bone vir, quo tandem verbo Dei probabis, vocabulum (omnes) ad omnes omnino homines, et non ad omnes certi alicujus generis pertinere? Alioqui si ita videtur, demus etiam Turcis, Judæis, Ethnicis, infantibus, morionibus sacrum calicem; nam et isti inter homines numerantur. *Scriptum est,* inquit, *honorabile connubium in omnibus*. « Ergo in Apostolum peccant, qui connubium in laicis venerantur, in Sacerdotibus, et Monachis reprehendunt (2). » Sed si ita est, et in omnibus hominibus connubium honorare oportet, honoremus connubium parentis cum filia, fratris cum sorore, avi cum nepte. Quid quod connubium dixit Apostolus, non sacrilegium? Conjugia vero post solemnia vota, non connubia, sed sacrilegia a sanctis Patribus nominantur.

Sed pergamus ad cætera. *Dentes leonum* detractiones sunt, quibus assidue et litteris, et sermonibus Lutherani famam lacerant monachorum, Sacerdotum, Pontificum, ipsorum etiam Sanctorum, qui cum Deo feliciter regnant. Et sane detractionibus ita delectantur Lutherani, ut eis nutriri, sustentari, ac vivere videantur. Et tam multa dicunt, et scribunt, quæ nec sunt, nec fuerunt, fortasse etiam nunquam erunt, ut videantur omnem penitus sensum pudoris, atque omnem conscientiam exuisse. Certe si ex eorum disputationibus, et concionibus, ex commentariis, et libris detractiones detraherentur: sic ab eis tota substantia, et succus omnis abscederet, ut ingentia illa volumina, quibus bibliothecas nunc replent, in pauca folia contrahi possunt.

Corona in capite locustarum superbia atque arrogantia est, qua sese Lutherani super omnes efferunt. Exstat liber Lutheri ad ducem Georgium; in eo sic ait: « A tempore Apostolorum nullus doctor aut Scriptor, nullus theologus, aut jurisconsultus tam insigniter, et clare conscientias sæcularium statuum confirmavit, instruxit, et consolatus est, sicut ego feci. Per singularem Dei gratiam hoc certo scio, quoniam

(1) Matth. XXVI, 27. — (2) Heb. XIII, 4.

neque Augustinus, neque Ambrosius, qui tamen in hac re optimi sunt, mihi in hoc æquales sunt. » Et rursus in sermone de eversione Hierusalem : « Tam copiose, inquit, prædicatum est a nobis evangelium, ut ne apostolorum quidem tempore tam clarum fuerit. » Quid quod in libro contra Bullam Leonis X. summi Pontificis, audet homo privatus Pontificem Maximum, cum universa, quæ illi paret, Ecclesia excomæunicare? Quis unquam legit, vel audivit, episcopum a presbytero, ne dicam summun Pontificem a monacho excommunicari potuisse? Exhorruit quondam Chalcedonense Concilium Dioscori audaciam, qui Concilio Ephesino secundo præsidens, Leonem primum Pontificem excommunicare præsumpserat. At quæ comparatio esse potest inter Dioscorum Patriarcham secundæ sedis generali Concilio præsidentem, et Lutherum privatum monachum; in suo cubiculo delirantem? quid quod non modo Lutherus, et Calvinus nihili faciunt mille Cyprianos, et mille Augustinos, sed etiam quivis eorum minister pro asinis, et stipitibus ducit omnes Catholicos?

Erant autem coronæ illæ quasi aureæ, id est, aureæ videbantur, sed non erant : simulant enim se Dei zelo ad ea, quæ dicunt incitari, cum tamen nihil minus, quam zelum Dei noverint. Vel ideo coronæ dicuntur quasi aureæ, quia magnis se nominibus ornant, cum se prophetas, evangelistas, Helias tertios, repurgatores doctrinæ, instauratores fidei, ac religionis, appellant : cæterum solo fulgore, ac sonitu insignium vocabulorum, cum in re nihil subsit, inaniter gloriantur.

Pectus lorica ferrea armatum obstinationem designat. Lutherani siquidem, sed magis adhuc Calvinistæ, et maxime omnium Anabaptistæ ita animum obdurant, atque obfirmant, ita pectus obstinatione, et pertinacia muniunt, ut quamvis apertissime convincantur, malint tamen millies mori, quam ab errore recedere.

Jam vero *similitudo equorum, qui parati videbantur ad bellum*, signum est audaciæ, ac temeritatis. Si quis Lutherum audiat, putabit omnino se Goliath Philistæum, vel Thrasonem quempiam audire : « Adeste (inquit in assertione art. 25.), adeste adhuc omnes Papistæ in unum; conflate studia vestra omnia in unum, si forte possitis hoc vinculum dissolvere. » Et ibidem : « Hanc ratiunculam, » inquit, « neque solvunt, neque solvent unquam omnes Papistæ in unum chaos confusi. » Sed quam temere gloriosus miles ista effutierit, episcopus Roffensis beatissimus martyr ostendit, qui vincula illa Lutheri judicio indissolubilia, tamquam fila aranearum momento dissolvit.

Porro *volantes currus* miram indicant velocitatem, qua nova ista secta instar pestiferæ tabis sese per varias regiones effudit. Nam non contenta occiduis, et aquilonaribus regnis, ad orientem quoque, et meridiem,

ad Græcos, ad Indos, ad ipsum novum orbem navigare ausa est; quamquam et a Græcis cum ignominia repulsa fuit, et apud Indos non permisit Dominus, ut vestigium figere posset. Neque enim tam horribile flagellum innocens illa, ac tenera Christi Ecclesia merebatur.

Ad extremum : *Regem supra se locustæ habere dicuntur Angelum abyssi*. Nam etsi regem aspectabilem, et corporalem locustæ non habent, ut supra ex Salomone docuimus; invisibili tamen rege, velint nolint, carere non possunt. *Ipse est enim* (ut ait S. Job) *rex super omnes filios superbiæ* : in filiis autem superbiæ principem locum hæretici tenent.

Porro *Exterminator* dicitur rex locustarum, quod per nullam unquam hæresim, aut persecutionem Satanas Ecclesiam ita vastare, atque ad ultimum exterminium vocare conatus sit, ut hoc tempore fecit per Lutheranos. Cæteræ hæreses caput aliquod religionis petebant, sed ordinem, ac disciplinam, aliaque vel munimenta, vel ornamenta Ecclesiæ pro viribus conservabant. Hæresis Lutherana partim per se, partim per suas proles, Confessionistas, Zwinglianos, Anabaptistas, Libertinos, Samosatenos, Arianos, Ubiquistas, omnia omnino Ecclesiæ bona in iis locis, ubi grassari potuit, instar sævæ grandinis prostravit, dissipavit, perdidit, exterminavit.

Percurrite mecum cœlum, terras, purgatorium, gehennam. Quid est in cœlo? Deus, Christus, angeli, beati. Quid in his intactum reliquerunt? plane nihil. Deum spoliarunt Trinitate, Christum Deitate, et humanitate; sanctos homines beatitudine, eosdem cum angelis omni cultu, et veneratione.

Ab Ecclesia, quæ est in terris, quid non abstulit Lutherana tempestas? magnam partem Scripturæ, omnia pene sacramenta, omnes traditiones, sacerdotium, sacrificium, vota, jejunia, festos dies, templa, altaria, reliquias, cruces, imagines, uno verbo monumenta omnia pietatis, leges ecclesiasticas, disciplinam, atque ordinem universum, populorum erga principes obedientiam, principum erga inferiores potestatem, denique omnem modestiam, omnem virtutem, omnem domus Dei decorem, ac pulchritudinem exterminavit.

Quid jam de purgatorio dicam? ubi non modo pias illas mentes, vivorum suffragiis privavit, sed ipsum totum purgatorium funditus evertere, extinguere, exterminare conata est. Sed forte inferis pepercit? ne suo regi angelo abyssi injuriam facere videretur. Non ita est. Nam etiam inferos veros, et locales multi Lutheranorum negant, et imaginarios nescio quos inferos ex capite suo fingunt. Vera igitur exterminatrix hæresis hæc dici potest, et eo rege digna, qui Hebraice Abaddon,

(1) Job. XLI, 25.

Græce Apollyon, latine Exterminator appellatur. Et mirum sane esset, si non etiam Lutherani ipsi hoc exterminium mirarentur, nisi a fumo illo putei plane obcæcati fuissent.

Sed una in tot malis consolatio est. Quod, ut Joannes in eodem loco scribit : *Locustæ istæ herbas virides, florentesque arbores non lædunt : sed ligna solum arida, atque ad incendium præparata.* Lutherana etenim secta cum tota carnalis sit, non facile viros bonos, et in quorum animis viret, ac floret religio, et pietas, fallere potest; et raro aut nunquam fortasse contingit, ut Ecclesia Catholica deserta ad Lutheranos transfugerit, qui non antea corrupte, et perdite inter Catholicos vixerit.

Cum areæ ventilari incipiunt, non frumenta, sed paleæ vento abripiente separantur ab area, ita prorsus cum Ecclesia per ethnicorum persecutiones, vel hæreticorum deceptiones, Deo permittente, cribratur, aut ventilatur a Satana, non viri sancti, et graves, sed improbi, leves, curiosi, lascivi ab Ecclesia avolantes ad ethnicos, hæreticosve transfugiunt, nec fere solet accidere, ut ante circa fidem aliquis naufraget, quam naufragare cœperit circa mores. Quare ut hoc tempore improba vita gradus quidam est ad hæresim Lutheranam, sic etiam contra pestem eamdem antidotum præsentissimum, atque optimum erit innocentia vitæ, et studium operum bonorum.

TREDECIMA CONTROVERSIA GENERALIS

DE GRATIA

GENERI HUMANO

IN PRIMO PARENTE COLLATA

UNICA LIBRO EXPLICATA

CONTROVERSIARUM

DE GRATIA PRIMI HOMINIS

LIBER UNICUS

CAPUT PRIMUM.

Proponitur controversia, fuerit necne primus homo cum dono aliquo supernaturali conditus.

Cum in hac postrema nostri operis parte de gratia humano generi in primo nostro parente collata, deque ejus gratiæ per peccatum ejusdem primi hominis amissione ; ac demum de gratiæ per Jesum Christum Dominum nostrum reparatione propositum nobis sit (Deo bene juvante) disserere : ratio ordinis postulat, ut ab eo, quod primo loco positum est, disputandi principium faciamus.

Igitur de gratia primi hominis disputaturus, ac de gratia triplici, videlicet de gratia animæ, quæ dicitur justitia originalis; de gratia corporis, id est, de corporis immortalitate ; et de gratia loci, hoc est, de paradiso; ab ea quæstione ducemus exordium, quæ naturæ ordine cæteras antecedit. Est autem ea quæstio : « Utrum primus homo cum dono aliquo supernaturali conditus fuerit. » In qua quæstione, ex uno eodemque principio Pelagiani, ac Lutherani in contrarias, pugnantes que sententias abierunt.

Pelagiani enim, cum in primo homine nullum supernaturale donum, sed naturales tantum facultates agnoscerent, et simul animadverterent, nihil in homine nunc desiderari, quod ad naturam humanam constituendam requiratur, in eam sententiam venerunt, ut existimarent per Adami peccatum nihil omnino homines perdidisse, talemque nunc quoque humanam esse naturam, qualem initio primus homo de manu Conditoris acceperat.

Contra Lutherani cum pro comperto habeant, hominem per lapsum primi parentis factum esse deteriorem, et cum nulla supernaturalia dona (in quo cum Pelagianis conveniunt) in primo homine fuisse contendant, eo venire compulsi sunt, ut dicant aliquid naturale, quale in primis est liberum arbitrium, naturæ hominis nunc deesse.

Porro Catholici Doctores, qui multis supernaturalibus donis primum nostrum parentem initio creationis ornatum fuisse non dubitant, duos illos errores sine ulla difficultate declinant. Docent enim per Adæ peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum ; et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum supernaturalia perdidisse.

Erroris Pelagianorum testis est S. Augustinus, qui tum in lib. de hæres. cap. 88. tum apertius in epistola 106. ad Paulinum scribit, sensisse Pelagianos talem omnino conditum fuisse primum hominem, quales nunc cæteros homines nasci videmus ; nasci autem nunc homines sine ullis supernaturalibus donis extra controversiam est.

In eodem principio cum Pelagianis convenire Lutheranos, cæterosque hujus temporis hæreticos facile demonstrabimus. Joannes enim Calvinus in I. lib. Institut. cap. 15. §. 8. describens primi hominis conditionem, nullam mentionem facit supernaturalium donorum, in eoque ponit discrimen inter naturam humanam, qualis initio fuit, et qualis nunc est, quod initio habuerit liberum arbitrium, nunc eo careat. « Ergo, inquit, animam hominis Deus mente instruxit, qua

bonum a malo, justum ab injusto discerneret; ac quid sequendum, vel fugiendum sit, præeunte rationis luce, videret. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His præclaris dotibus excelluit prima hominis conditio. » Et paulo post : « In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset vitam æternam. »

Hanc autem integritatem fuisse primo homini naturalem, declarat idem Calvinus in verbis sequentibus, ubi describit ejusdem primi hominis lapsum : « Hinc tanta, inquit, Philosophis objecta caligo, quod in ruina ædificium, et in dissipatione aptas juncturas quærebant. Principium illud tenebant, non fore hominem rationale animal, nisi inesset libera boni et mali electio. Veniebat etiam illis in mentem, alioqui tolli discrimen inter virtutes et vitia ; nisi proprio consilio vitam homo institueret. Probe quidem hactenus, si nulla fuisset in homine mutatio, quæ dum ipsos latuit, nihil mirum si cœlum terræ misceant ; qui vero Christi se discipuli esse professi, in homine perdito, et in spirituale exitium demerso, liberum arbitrium adhuc quærunt, inter philosophorum placita, et cœlestem doctrinam partiendo plane desipiunt, ut nec cœlum, nec terram attingant. » Quibus verbis dum fatetur Calvinus recte a philosophis indicatum esse non fore hominem rationale animal, nisi inesset libera boni et mali electio, satis aperte significat, ad naturam hominis pertinere, ut insit in eo libertas arbitrii, quemadmodum ad naturam ejusdem hominis pertinet, ut sit animal rationale. Quare cum mutationem, quæ per peccatum facta est, Calvinus in liberi arbritrii amissione constituat, efficitur, ut integritatem illam, in qua primus homo conditus fuit, omnino naturalem fuisse Calvinus affirmet.

Sed multo adhuc apertius Martinus Lutherus rem camdem asseruit in comment. ad 3. cap. Genes. Disserens enim de originali justitia primi hominis, ita concludit : « Quare statuamus justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adæ esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum, hæc tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. » Et infra : « Porro, inquit, hæc probant, originalem justitiam esse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa non mansisse integra naturalia, ut Scholastici delirant. »

Neque opus erit in aliorum hæreticorum sententiis referendis laborare, tum quod Lutherum, vel Calvinum pene omnes pro summis doctoribus habeant, tum etiam quoniam quotquot sunt ab Ecclesia Catholica ob Lutheri dogmata separati, luctam illam carnis ac spiritus, quam omnes experimur, vere proprieque peccatum esse definiunt, quamvis homo sit justus, et concupiscentiæ motibus strenue repugnet.

Ex eo vero id sequitur, ut non potuerit homo ex eorum sententia talis initio condi, qualis nunc nascitur ; quia videlicet semper ac necessario ex ipsa sui institutione peccaret, ac per hoc ejus peccata in auctorem naturæ Deum refunderentur. Originalis igitur justitia, quæ rebellionem illam carnis coercebat, ex adversariorum sententia, ad naturalem hominis constitutionem, non ad dona supernaturalia pertinebat. Huc etiam referri debent articuli quidam ante paucos annos a duobus summis Pontificibus damnati, Pio V. et Gregorio XIII. Sic enim habet art. 21 : « Humanæ naturæ sublimatio, et exaltatio in consortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. » Et art. 26. ita se habet : « Integritas primæ conditionis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. »

CAPUT XII.

Hominem non esse initio conditum, qualis nunc nascitur, sed multo feliciorem.

Nunc adversus contrarios illos errores, quatuor propositiones adferre, ac probare decrevimus.

Prima propositio. Homo non fuit creatus qualis nunc nascitur, pronus ad malum, infirmus, ignorans ; sed rectus, justus, sapiens, sine concupiscentia, et difficultate, quam ipsi in nobis assidue experimur.

Secunda. Primus homo non quamlibet animi rectitudinem, sed ipsam etiam gratiam gratum facientem in creatione accepit.

Tertia. Primus homo justitia originali, et habitu gratiæ gratum facientis ornatus, non eguit auxilio illo speciali, quo excitaretur ad bene operandum, vel ad vitanda peccata.

Quarta. Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit, et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio, sed supernaturalis evectio.

Prima igitur propositio, quæ adversus Pelagianorum errorem pugnat, ex divinis litteris satis aperte colligitur. Nam quod legimus in I. cap. Geneseos : *Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam* (1), communis expositio Patrum, ita accipiendum esse docet, ut imago ad naturam intelligentiæ, et voluntatis, similitudo ad sapientiam et justitiam referatur. Ex quo sequitur, ut primus homo non solam naturam in creatione acceperit, cum qua nunc etiam homines nasci videmus, sed etiam ornamenta quædam sapientiæ, et justitiæ, quibus sine dubitatione caremus. Sed Patrum sententias audiamus.

S. Irenæus lib. V. adversus hæreses, cap. 6 : « Si defuerit, inquit, animæ spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem habens in psalmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. »

S. Cyprianus in serm de bono patientiæ, non procul ab initio : « Sic, inquit, perfectos dixit fieri filios Dei, sic consummari ostendit, et docuit, cœlesti nativitate reparatos, si patientia Dei Patris maneat in nobis, si similitudo divina, quam peccato Adam perdiderat, manifestetur, et luceat in actibus nostris. »

S. Ambrosius in lib. de dignitate conditionis humanæ, cap. 2, docet, imaginem Dei sitam esse in natura trium facultatum animæ rationalis, memoriæ, intelligentiæ, voluntatis. Deinde cap. 3. docet, similitudinem in justitia, et probitate consistere : « Quas virtutes, inquit, quanto plus quisque in se ipse habet, tanto propius est Deo, et majorem sui conditoris similitudinem gerit. »

S. Basilius homil. 10. Examer. quærit cur Moses cum dixit : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*, adjungat continuo : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam*, et nihil dicat de similitudine. Respondet hujus rei causam esse, quoniam imago, quæ est ipsa natura mentis, et voluntatis a solo Deo fieri potuit : similitudo autem, quæ in virtute, et probitate consistit, a nobis quoque, Deo juvante, perficitur. Ac inter alia de differentia imaginis, et similitudinis ita loquitur : Per imaginem animæ impressam meæ, obtinui rationis usum : verum Christianus effectus, utique similis efficior Deo. »

S. Hieronymus in commentar. ad cap. 28. Ezechielis, explicans illud : *Tu signaculum similitudinis* : « Et notandum, inquit, quod imago tunc facta sit tantum, similitudo in Baptismate compleatur. » Quæ verba uno sic accipienda sunt, quasi in ipsa creatione non acceperimus in primo nostro parente similitudinem Dei. Id enim contrarium esset Scripturæ, quæ dicit, *ad similitudinem Dei creavit illum*, Genes. V. et ipsius etiam Hieronymi sententiæ repugnaret, qui paulo superius dixerat hominem per Christum recipere similitudinem, quam vitio suo ante perdiderat. Itaque in verbis citatis significare voluit, nos ex prima creatione imaginem solum habere, quæ, ut ipse idem docet in epistola ad Damasum de filio prodigo, in natura liberi arbitrii potissimum sita est, similitudinem autem non ex prima creatione, sed ex Baptismi regeneratione percipere. Nam tametsi Adam initio illam habuerat, tamen peccando, et sibi, et nobis amiserat.

S. Joannes Chrysostomus homil. 9. in Genes. : « Sicut, inquit, imaginem dixit ob principatus rationem, ita et similitudinem, ut pro viribus humanis similes fiamus Deo, mansuetudine, inquam, et lenitate, et virtutibus Deo similes efficiamur, quod et Christus dicit : Similes estote Patri vestro, qui in cœlis est. »

S. Augustinus in lib. contra Adimantum, cap. 5 : « Filii, inquit, Dei sunt homines renovati ad ejus imaginem, et similes facti usque ad dilectionem inimici. » Quo loco S. Augustinus similitudinem in virtute ponit. Dicit vero hominem renovari ad imaginem, non quod imago perierit, sed quia difformata per peccatum, et obscurata fuerat amissa perfectione, quæ illi ex virtutibus accedebat ; quam perfectionem imaginis, similitudinem appellamus.

Eucherius lib. I. in Genes. : « Inter similitudinem, inquit, et imaginem hoc interest. Imago Dei, omnium ; similitudo, paucorum. Hic namque imago ab excellentia divinæ similitudinis distat, quod imago Dei anima peccatrix esse non desinit : ad Dei autem

(1) Gen. I, 27.

similitudinem, nisi anima sancta fuerit, non pervenit, quia illa anima creata est per naturam, hæc dabitur conformari per gratiam.

S. Joannes Damascenus lib. II. de fide orthodoxa, cap. 12 : «His, inquit, verbis, ad imaginem, vis intelligendi, arbitriique libertas significatur : his autem, ad similitudinem, virtutis quoad ejus fieri potest, expressa similitudo. »

S. Bernardus serm. 1 de Annuntiatione : « Ad imaginem, inquit, et similitudinem Dei factus est homo ; in imagine, arbitrii libertatem ; virtutes, habens in similitudine. Et similitudo quidem perit; verumtamen in imagine pertransit homo. Imago si quidem in gehenna uri poterit, non exuri ; ardere, sed non deleri. Similitudo non sic, sed aut manet in bono, aut si peccaverit anima, mutatur miserabiliter jumentis insipientibus similata. » Similia habet idem auctor in tractatu de gratia, et libero arbitrio.

Ex his igitur tot Patrum testimoniis cogimur admittere non esse omnino idem imaginem, et similitudinem , sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere : proinde Adamum peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidisse, et quia nunc homines nascuntur Adamo similes in eo quod erat, cum filios gigneret post peccatum, non in eo quod fuerat ante peccatum : propterea recte concludimus, non fuisse primum hominem creatum quales nunc homines nascuntur, sed conditionis longe melioris, et felicioris.

Deinde Genes. II, legimus de primis nostris parentibus : *Erant autem ambo nudi, et non erubescebant* (1). Hujus rei causam Patres assignant, quod primi nostri parentes ante peccatum carerent pudenda illa rebellione membrorum, ob quam nunc erubescimus, si nudi conspiciamur.

S. Augustinus lib. XIV. de civit. Dei, cap. 17 : «Sicut, inquit, scriptum est, Nudi erant, et non confundebantur : non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat quia nondum libido membra illa præter arbitrium commovebat : nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodam modo testimonium perhibebat. »

S. Bernardus serm. 1. de Annuntiatione : « Nonne, inquit, contrariam legem invenerant in membris suis, quos de novo pudere cœperat nuditatis? » Neque his dissimilia scribunt Chrysostomus, Eucherius, Rupertus et alii in commentario II. cap. lib. Geneseos, Gregorius Nazianzenus orat. 2. de Pascha, et Cyrillus Alexandrinus lib. III. in Julianum. Huc etiam pertinet illud Apostoli Roman. VII : *Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (2). Vocat enim peccatum rebellionem carnis, quia ex peccato nata fuerat. Ex quo sequitur ut Adam ante peccatum rebellione illa caruerit, sine qua nullus jam hominum nascitur. Præterea, *Creavit Deus initio hominem rectum*, ut legimus Eccles. VII, *et secundum se vestivit illum virtute*, Eccl. XVII. (3). Nunc autem *sumus natura filii iræ*, ut ait Apostolus ad Ephes. II. (4), non igitur tales nunc nascimur, qualis initio primus homo conditus fuerat.

Adhæc, *Fecit Deus hominem inexterminabilem*, Sapient. II, et ideo ad præcepti custodiam, pœnam illam comminatus fuerat: *Quacumque die commederis, morte morieris*, Genes. II (5). Quare cum nunc ex ipso ortu mortis debitum circumferamus, neque ullus sit, qui mortis imperium effugere queat, certe sequitur longe deterioris conditionis esse hominum propagationem, quam fuerit prima creatio.

Denique plane felicem fuisse vitam duorum illorum hominum, qui paradisum voluptatis ante peccatum securi incolebant, breviter indicat Scriptura divina in II. cap. lib. Genes. quod paulo fusius his verbis explicat S. Augustinus lib. XIV. de civit. Dei, c. 10 : « Quid, inquit, timere vel dolere poterant illi homines in tantorum affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo, nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem, animumve hominis feliciter viventis offenderet ?» Et infra : « Quam felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum ; nullis corporum lædebantur incommodis : tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod in posteros trajicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. »

(1) Gen. II, 25. — (2) Rom, VII, 20. — (3) Eccl. VII, 30; XVII, 2. — (4) Eph. II, 3. — (5) Sap. II, 23; Gen. II, 17.

Vide copiosiorem descriptionem felicitatis primorum hominum apud Prosperum in II. lib. de vita contemplativa, cap. 18. At nunc tantam experimur omnes corporis, animique miseriam, ut Apostolus exclamet Roman. VII : *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ?* Et ante eum Ecclesiasticus, c. XL : *Grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturæ in matrem omnium.* Et Job adhuc antiquior : *Homo*, inquit cap. XIV, *natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis, qui quasi flos egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et numquam in eodem statu permanet* (1). Vide plura de hac re in tertio libro de peccato originali, ubi disserimus de pœna, et consequentibus malis peccati originalis.

CAPUT III.

Primum hominem gratiam gratum facientem in creatione accepisse.

Sequitur nunc altera propositio : « Primus homo non quamlibet animi rectitudinem, sed ipsam etiam gratiam gratum facientem in creatione accepit. » Non desunt quidem theologi, qui justitiam originalem primo parenti in creatione concessam separent a gratia gratum faciente, ac doceant accepisse Adamum initio habitum quemdam, qui partem inferiorem superiori subjiceret, non tamen accepisse gratiam illam gratum facientem, quæ filios et amicos Dei efficit, quæque ad vitam æternam promerendam necessaria est. In qua sententia videtur fuisse Petrus Lombard. in II. lib. Sentent. dist. 24. et qui eum sequitur, Joan. Scotus, et alia quidam. Nos Albert. Magnum in commentar. ejusdem distinct. et S. Thom. 1. par. quæst. 95. art. 1. et alios sequimur, qui justitiam originalem cum gratia gratum faciente ita conjungunt, ut obedientia partis inferioris ad superiorem, a gratia gratum faciente, quæ partem superiorem Deo obsequentem reddebat, veluti a fonte, et radice dependeat ; sive autem gratia gratum faciens dicenda sit pars originalis justitiæ, sive tantum radix, et causa, non multum referre videtur. Quare id solum probare aggredicmur, primum parentem nostrum cum gratia gratum faciente conditum fuisse.

Ac primum divinæ litteræ satis aperte hoc indicant, cum dicunt, nos per Christum renovari ad eam justitiam, in qua initio conditi simus : *Renovamini*, inquit Apostolus ad Ephes. IV, *Spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia, et sanctitate veritatis* (2). Qui renovari jubetur, fuit aliquando novus ; quod si renovatio consistit in eo, ut induamus hominem Christo similem, creatum secundum Deum, in justitia, et sanctitate veritatis, fuimus igitur aliquando, videlicet in primo nostro parente, homines novi, conditi secundum Deum in justitia, et sanctitate veritatis. Dicit autem B. Paulus : *Renovamini spiritu mentis vestræ,* tum ut intelligamus in Adamo non solam carnem, sed etiam mentem nostram fuisse vitiatam per amissionem gratiæ ; tum quia non renovamur in hoc mundo ad eam innocentiam, quæ fuit in carne primi hominis, sed solum ad eam quæ fuit in mente, expectantes interim redemptionem corporis nostri, ut idem Apostolus ait ad Roman. VIII.

Similis locus est in epist. ad Coloss. cap. III : *Nolite*, inquit B. Paulus, *mentiri invicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus, qui creavit illum* (3). Homo qui renovatur in agnitionem secundum imaginem Dei, ad quam initio conditus fuerat, animus noster est, qui per Christi gratiam quotidie proficit in agnitione Dei, et sanctitate, ac justitia, et eo modo renovatur in eo divina imago, quæ per peccatum obscurata fuerat. Ex quo sequitur ut ante vetustatem, et obscurationem istam, fuerit in homine agnitio Dei, et sanctitas, atque adeo nova, et splendidissima Dei imago. Neque absimilis est locus ille ex posteriore epistola ad Corinth. cap. IV : *Sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur : tamen is, qui intus est, renovatur de die in diem* (4).

Præter hæc testimonia Scripturæ divinæ habemus testimonium concilii II Arausicani, can. 19. in hæc verba : « Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante, servaret : unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia po-

(1) Rom. VII, 24 ; Eccl. XL, 1 ; Job. XIV, 1. — (2) Eph IV, 23. — (3) Col. III, 9. — (4) II Corin. IV, 16.

terit reparare quod perdidit ? » Ex quo loco colligimus, nos, cum per Christi gratiam justificamur, id reparare, quod in Adamo perdidimus : reparamus autem gratiam gratum facientem, qua filii Dei per adoptionem efficimur; hanc igitur gratiam perdidimus in Adamo.

Concilium Tridentinum sess. 5. in decret. de peccato originis, sic ait : « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse etc. anathema sit. » Et paulo infra : « Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem, et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse etc. anathema sit. » Fuit igitur Adam in paradiso non solum justus, sed etiam sanctus : sanctos autem non facit, nisi Spiritus sanctus per gratiam inhabitans corda hominum, ut S. Basilius docet in lib. de Spiritu sancto ad Amphilochium, cap. 16. Quare habuit Adam in paradiso Spiritum sanctum inhabitantem. Accedant nunc testimonia veterum Patrum.

S. Irenæus lib. III. contra hæreses, cap. 37. Adamum ita loquentem inducit : « Quoniam eam, quam habui a Spiritu sanctitatis, stolam amisi per inobedientiam etc. » Et in eodem lib. cap. 20. ante dixerat : « Ut quod perdideramus in Adam, in Christo Jesu recuperemus. » Stola sanctitatis a Spiritu sancto accepta non videtur aliud significare posse, nisi gratiam, quæ infunditur in cordibus per Spiritum sanctum. Præsertim cum hæc sit sanctitas, quam per Christum recuperamus Et Irenæo teste, id recuperamus per Christum, quod perdidimus in Adamo.

S. Cyprianus serm. 3. qui est de bono patientiæ : « Adam, inquit, contra præceptum cœleste cibi lethalis impatiens in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit ». Idem in epist. ad Ponpeium exponit illa verba Geneseos : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (1), de gratia Spiritus sancti, a Deo in animam primi parentis infusa. Quemadmodum etiam ante ipsum eumdem locum exposuerat S. Irenæus lib. V. contra hæreses.

S. Basilius homil. in Psalm. LXVIII. explicans illud : *Homo cum in honore esset, etc.* : « Insufflavit, inquit, in faciem, hoc est, propriæ gratiæ partem aliquam homini immisit, ut per simile simile cognoscat. » Idem in lib. de Spiritu sancto ad Amphilochium, cap. 15 : « Per Spiritum sanctum, inquit, contingit restitutio in paradisum, reditus in adoptionem filiorum etc. » Fuimus igitur ante peccatum Adæ (S. Basilio teste) filii Dei per adoptionem. Et homil. Quod Deus non sit auctor malorum, de Adamo sic loquitur : « Quod vero erat ei præcipuum bonum ? assessio Dei, et conjunctio per dilectionem etc. » Vide totum hunc locum.

S. Ambrosius lib. VI. Examer. cap. 7. ubi cum multa dixisset de imagine gratiæ, ac inter cætera docuisset secundum hanc imaginem animam nitere gratia virtutum, et luce pietatis, sapentiæ atque justitiæ, subjungit : « Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum, sed ubi lapsus est, deposuit imaginem cœlestis, sumpsit terrestris effigiem ». Idem lib. VII. in Luc. cap. 47. explicans parabolam Samaritani : « Qui sunt, inquit, hi latrones, nisi angeli noctis, et tenebrarum ? Hi ante despoliant, quæ accepimus indumenta gratiæ spiritalis, et sic vulnera inferre consueverunt. Cave ergo ne ante nuderis sicut Adam ante nudatus est. » Habuit igitur Adam ante peccatum indumenta gratiæ spiritalis.

S. Gregorius Nazianzenus in orat. de Pascha, enarrans primi hominis creationem, dicit, eum fuisse angelum terrestrem, eumdem spiritum, et carnem, spiritum propter gratiam, et ut cum Deo maneret, ac benefactorem glorificaret.

S. Joannes Chrysostomus homil. 16. in Genes : « Videns igitur, inquit, super terram angelum terrestrem, et invidia tabescens dæmon malorum auctor, magna usus est machinatione, ut et hominem gratia Dei privare, et ingratum factum tantis bonis per divinam bonitatem ipsi concessis nudare posset ».

S. Augustimus lib. de correptione et gratia, cap. 11 : « Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? imo vero habuit magnam, sed disparem. » Et infra : « Nec ipsum Deus esse voluit sine sua gratia, quem reliquit in ejus libero arbitrio ». Et lib. XI. de Genes. cap. 31. et lib. XIII. de civit. Dei, cap. 13 : « Mox, inquit, ut præceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati in sua membra oculos injecerunt . » Quod au-

(1) Gen. II, 7.

tem idem S. Augustinus scribit libro de correptione et gratia, cap. 10, sic Deum condidisse Angelos, et primum hominem, ut prius in eis ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium, non significat, Angelos, et primum hominem initio, sine gratia Dei fuisse (contrarium enim habetur cap. seq.), sed sensus eorum verborum est, primum voluisse Deum ostendi in Angelis, et Adamo quid posset liberum arbitrium, gratia quidem adjutum, sed in gratia non confirmatum : deinde quid posset gratiæ beneficium in iis, qui confirmantur in bono per beatitudinem : quidve justitiæ judicium in obstinatis, atque ad inferos condemnatis.

S. Cyrillus lib. II. in Joannem, cap. 3 : « Fuit, inquit, Adam in Paradiso, quousque gratiam creatoris Spiritu sancto inhabitante servavit. » Vide eumdem lib. I. cap. 15. lib. XI. cap. 25. lib. XII. cap. 56. et in lib. de adoratione in spiritu ante medium.

S. Leo Papa serm. 1. de jejunio decimi mensis : « Ad quam, inquit, quotidie nos utique reparat gratia Salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. »

S. Gregorius lib. V. epist. 14. et lib. VI epist. 31. affirmat animam Adæ statim atque peccavit mortuam esse, nimirum privatione gratiæ. Sic enim ipse se declarat, cum ait : « Non est ejus anima ita mortua, ut non esset, sed ut beata non esset. » Intelligit autem de beatitudine inchoata per gratiam, non consummata per gloriam ; nam subjungit continuo : « Qui tamen Adam postmodum per pœnitentiam ad vitam rediit. » Ubi idem significat per vitam, quod paulo ante per beatitudinem : neque dubitari potest, quin post pœnitentiam fuerit Adam beatus beatitudine gratiæ, non gloriæ. Quod idem colligimus ex verbis superioribus, ubi S. Gregorius dicit, nos mortuos esse cum Adamo, et nunc quidem per Christum liberari a morte animæ, postmodum autem liberandos etiam esse a morte corporis.

Ex his intelligi potest, auctorem Quæstionum novi, ac veteris testamenti non solum non esse S. Augustinum, ut in titulo ejus libri scribitur, sed neque esse hominem Catholicum, tametsi S. Thomas in 1. par. quæst. 95. art. 1. ad 2. pie eum interpretari conetur. Nam is auctor in quæst. 123. disertis verbis refellit eos, qui dicunt Adamum accepisse Spiritum sanctum, et filium Dei fuisse per adoptionem, et eam adoptionem, per ipsius Adami inobedientiam perditam, nos per Christi obedientiam, ac merita recuperare. Quæ sententia non est, ut ille auctor dicit, Patrum quorumdam simplicium, sed Patrum doctissimorum, cum Græcorum, tum Latinorum, et ex Apostolo, ut supra ostendimus, satis aperte colligitur. Neque in hac re solum auctor ille erravisse convincitur, sed in aliis etiam plurimis. Siquidem qu. 2. scribit, mundum a Deo conditum ob diaboli præsumptionem, quæst. 21. scribit fœminam non esse creatam ad imaginem Dei, quæst. 43. scribit Jephte nullum habere justitiæ testimonium, cum tamen habeat tam præclarum apud Apostolum ad Hebræos XI ; quæst. 109. scribit, Melchisedech esse Spiritum sanctum, et sacerdotem, non tamen summum. Quam sententiam reprehendit S. Hieronymus in epistola ad Evagrium de Melchisedech, ubi admonet auctorem ejus operis, in quo asseritur Melchisedech esse Spiritum sanctum, esse imperitum scientia, et sermone. Est autem valde probabile hunc ipsum, de quo agimus, illum esse, quem S. Hieronymus reprehendit. Fuit enim hic auctor paulo antiquior S. Hieronymo, quippe, qui quæst. 44. testatur, fluxisse ab excidio Hierosolymæ usque ad sua tempora annos circiter trecentos : et vere imperitum se prodit scientia, et sermone.

At non sine testimonio Scripturæ affirmat auctor ille, Adamum Spiritu sancto caruisse. Scribit enim Apostolus in epistola priore ad Corinth. cap. XV : *Primum hominem*, id est, Adamum, *factum in animam viventem; secundum*, id est, Christum, *in spiritum vivificantem* (1). Respondeo, Apostolum eo loco conferre corpus recens formatum Adami, quod animale erat, ciboque ac potu, ut sustentaretur egebat, cum corpore Christi glorioso post resurrectionem, quod spirituale dici poterat, cum nec fami, nec siti, nec ulli corporali necessitati, aut indigentiæ subjaceret. Disserit enim eo loco B. Paulus de resurrectione corporum, ac dicit prius esse corpus animale, deinde corpus spirituale, ac de corpore animali exponit illa verba Geneseos : *Factus est homo in animam viventem*, de corpore spirituali, adjungit ipse, *secundus homo factus est in spiritum vivifican-*

(1) I Corin. XV, 45.

tem. Et hæc est expositio Chrysostomi, Theophylacti, Ambrosii, Anselmi, Thomæ, et aliorum in commentario ejus loci, et S. Augustini in epist. 146. et lib XIII. de civitate Dei, cap. 2. et 23. quamvis autem corpus Adami in paradiso animale fuerit, potuit tamen animus ejus spiritualis esse, ut revera fuit per Spiritum sanctum in ejus pectore habitantem.

CAPUT IV.

Non eguisse primum hominem in statu innocentiæ auxilio speciali, quo excitaretur ad bene operandum, vel ad vitanda peccata.

Ut melius intelligatur qualis fuerit gratia primi hominis in statu innocentiæ, sit propositio tertia. « Primus homo, justitia originali, et habitu gratiæ gratum facientis ornatus, non eguit auxilio speciali, quo excitaretur ad bene operandum, vel ad vitanda peccata. » Hæc propositio sic explicatur.

Quatuor dona Dei possunt in homine considerari. Primum est habitus gratiæ naturam perficiens, ut pars inferior superiori, et superior Deo subjecta maneat. Secundum conservatio ejus habitus, est enim commune omnibus rebus creatis,ut permanere non possint, nisi Deo eas perpetuo conservante. Tertium cooperatio Dei cum homine per auxilium generale in operibus naturalibus, et speciale in supernaturalibus. Neque enim possunt secundæ causæ operari, nisi cooperante cum eis prima causa. Quartum est motio quædam Dei per auxilium excitans, quæ facit hominem uti prioribus donis. Priora enim tria dona, non præstant homini, ut operetur, sed tantum ut possit operari, si velit : quartum autem donum facit hominem velle, et operari. Id quod explicat S. Augustinus in libro de correptione et gratia, cap. 12. et libro XIV. de civitate Dei, cap. 27. per similitudinem alimentorum. Sicut enim qui præbet homini cibos, et relinquit in ejus arbitrio, ut comedat, si velit, non præstat ei, ut vivat, sed ut possit vivere, si velit; qui vero non solum alicui cibos præbet, sed etiam ipsos in os ejus infundit, is non tantum præstat posse vivere, sed etiam vivere : sic et Deus per habitum gratiæ infusum, et ejus habitus conservationem, et per hoc quod promptus est ad cooperandum, dat homini posse bene operari si velit, non tamen dat velle; at speciali illa motione et excitatione uti faciens habitu gratiæ, dat velle, et operari.

Jam igitur primus homo habuit tria priora dona, quarto non eguit, neque illud habuit. Nos post lapsum ejus indigemus omnibus, et omnia de Dei benignitate per Christi merita obtinemus. Ratio hujus discriminis est, quia primum donum in Adamo non solum mentem subjiciebat Deo, sed etiam carnem spiritui, ut supra diximus, proinde non impediebatur, nec retardabatur Adam a bono opere, neque ad peccandum incitabatur per carnalem concupiscentiam : in nobis autem primum illud donum mentem subjicit Deo, sed non carnem spiritui, ideo propter carnales illecebras, quæ assidue vel incitant ad peccandum, vel a bono retardant, desidesque ac dormitantes efficiunt egemus auxilio excitante, dirigente, ac protegente.

Hæc omnia ex doctrina S. Augustini confirmari possunt. Ac primum datum fuisse Adamo donum gratiæ, quod carnem spiritui, et spiritum Deo subjiceret ex multis testimoniis supra probavimus, et insigne est testimonium illud lib. IV. in Julian. cap. ult. : « Gratia Dei magna ibi erat, ubi terrenum, et animale corpus bestialem libidinem non habebat. »

Deinde indiguisse Adamum secundo illo dono, quo conservationem primi boni diximus contineri, perspicuum est ex lib. VIII. de Genes. ad litteram, cap. 12. ubi sic legimus : « Neque tale aliquid est homo factus, ut deserente eo, qui fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex seipso etc. » Et ponit similitudinem : « Sicut, inquit, aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam absente lumine lucidus maneret. Sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. »

Tertio autem dono, id est, cooperatione divina, sive auxilio adjuvante, præter gratiam habitualem, opus habuisse Adamum, indicat sanctus Augustinus illis verbis in lib. de natura, et gratia, cap. 26. : « Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere, sic homo etiam perfectissime justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. » Neque subtilius

inquirendum est hoc loco, quomodo lux cooperetur oculo ad videndum. Si quidem S. Augustinus in eo solo similitudinem constituit, quod sicut oculus perfectissime sanus non potest cernere, nisi extrinsecus adjuvetur. Sic etiam homo plenissime justificatus, non potest bene vivere, nisi extrinsecus illi adsit cooperatio omnipotentis boni. Neque illud movere nos debet quod paulo ante a luce similitudinem duxerit Augustinus ad probandam conservationem, nunc ab eadem luce similitudinem petat ad probandam cooperationem. Nam variæ sunt rerum earumdem proprietates, et ideo ab iisdem rebus variæ similitudines trahuntur, prout materia, de qua disseritur, locus, tempus, occasio postulant. Sed habemus alia loca præterea ad rem eamdem comprobandam. In epist. 106 : « Natura humana, si in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante servaret. » Et in Enchiridio cap. 106 : « Et si peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen justitiæ retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium præberetur. » Et in lib. de correptione et gratia, cap. 11 : « Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet etc. » Denique in lib. XIV. de civit. Dei, cap. 27 : « Cur non permitteret Deus, ut ab illo primus homo tentaretur ; quandoquidem sic erat institutus, ut si de adjutorio Dei fideret, bonus homo malum Angelum vinceret. Si autem creatorem, atque adjutorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur ? »

Quarto dono, id est, auxilio excitante, et suadente interius, non eguisse, atque ob id eo caruisse Adamum, facile potest intelligi primum ex illis verbis S. Augustini de correptione et gratia, cap. 11 : « Ille non opus habebat eo adjutorio, quod implorant isti cum dicunt, Video aliam legem in membris meis etc. » Deinde ex eo quod idem S. Augustin. dicit in lib. de bono perseverantiæ, cap. 7. ubi quærit, an possit homo non peccare, id est, perseverare in bono, resistere omni tentationi, servare omnia mandata etc., et respondet : « Non est hoc in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt : fuerat in homine antequam caderet. » Et in lib. III. Hipognost. circa principium : « Respondemus, inquit, neminem posse per se sibi, id est, per liberum arbitrium implere quod velit, recte dicimus, nisi protoplastum solum potuisse, cum voluntas liberi arbitrii fuisset sana ei ante culpam. » Et infra loquens de sanitate liberi arbitrii : « Ipsa, inquit, est prima gratia, qua primus homo stare potuisset, si mandata servare voluisset. »

In his locis S. Augustinus non significat fuisse in viribus liberi arbitrii ante lapsum Adæ, perseverare in bono sine ulla Dei gratia, id enim repugnat plurimis testimoniis paulo ante adductis : neque significat post lapsum Adæ non esse in viribus liberi arbitrii, adjuncta gratia Dei, perseverare in bono. Sed significat, fuisse in statu innocentiæ in viribus liberi arbitrii perseverare in bono, quia ipsa etiam gratia, sine qua perseverare non potuisset, erat in potestate liberi arbitrii. Nam gratia habitualis jam illi aderat, eaque uti poterat cum volebat ; conservatio quoque gratiæ non deerat, nec defutura erat, nisi ipse sponte a Deo recedere voluisset. Cooperatio divina promptissima erat, sed in actu primo (ut sic loquar) illi assistens, non in actu secundo, nisi cum ipsi Adamo operari aliquid libuisset.

Dicitur autem post lapsum Adæ in viribus liberi nostri arbitrii non esse perseverare in bono, quia præter gratiam habitualem, conservationem, et cooperationem in actu primo, egenus ob naturæ corruptionem vocatione, et suasione interna, quæ non est in nostra potestate, quamvis enim consentire vocationi sit in nostra potestate, tamen ipsum vocari, et præsertim sic vocari, ut Deus videt, nobis aptum, congruumque esse, ut vocationi non resistamus, sine dubio non est in nostra potestate. Sed de his plura suo loco dicemus. Illud hic satis est didicisse ex doctrina sancti Augustini, non eguisse Adamum ulla gratia præter eam, quæ illi semper aderat, quæque quodam modo in ejus erat potestate. Quocirca in lib. de correptione et gratia, cap. 12. et lib. XIV. de civitate Dei, cap. 27. comparat gratiam, et omnia auxilia concessa primo homini, cum alimentis, quibus utimur, si volumus, non utimur, si non volumus. Et in iisdem locis sæpius repetit, habuisse primum hominem, gratiam, qua posset perseverare, si vellet ; ut autem vellet, relictum fuisse in ejus libero arbitrio. Neque ab hac sententia dissentiunt theologi scholastici, ut videre est apud Magistrum in lib. II. Sentent. dist. 24. §. 4. S. Bonaventu-

ram in eadem dist. quæst. 2. Gregorium Ariminensem dist. 29. quæst. 1. art. 1. conclus. 3. et S. Thomam. in 1. 2. quæst 109. art. 9.

CAPUT V.

Supernaturale donum fuisse rectitudinem, quam primus homo in creatione accepit.

Propositionem primam, secundam, et tertiam, quæ erat adversus Pelagianos, satis (ut opinor) pro instituta brevitate, probavimus. Nunc postrema, contra Lutheranos asserenda et confirmanda est.

Quarta igitur propositio hæc esse potest : « Rectitudo illa, cum qua Adam creatus fuit, et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, donum supernaturale fuit. » Hæc est adversus hæreticos hujus temporis. Sed antequam probetur, explicanda est.

Sciendum igitur est primo, hominem naturaliter constare ex carne, et spiritu, et ideo partim cum bestiis, partim cum Angelis communicare naturam, et quidem ratione carnis, et communionis cum bestiis, habere propensionem quamdam ad bonum corporale, et sensibile, in quod fertur per sensum, et appetitum : ratione spiritus et communionis cum Angelis, habere propensionem ad bonum spirituale, et intelligibile, in quod fertur per intelligentiam et voluntatem. Ex his autem diversis, vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quamdam, et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit.

Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis ut remedium adhiberet huic morbo, seu languori naturæ humanæ, qui ex conditione materiæ oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam fræno pars inferior parti superiori, et pars superior Deo facile subjecta contineretur. Sic autem subjectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque eis rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis Deo; in potestate tamen spiritus fuisse, rebellem Deo fieri, et non fieri.

Sciendum tertio, multis modis dici aliquid naturale. Primum enim naturale dicitur id omne, quod habetur a nativitate, qua significatione dicimur natura filii iræ, Ephes. II. Et hoc modo justitiam originalem fatemur dici posse naturalem. Sed hæc significatio ad quæstionem præsentem non pertinet, propterea quod naturale hoc modo acceptum non opponitur supernaturali, cum tam naturalia, quam supernaturalia dona possint haberi a nativitate, ut notum est.

Secundo, naturale dici potest id, quod est naturæ consentaneum, quodque eam non destruit, sed ornat, ac perficit. Qua notione S. Augustinus libro de Spiritu, et littera, cap. 27. dictum esse docet ab Apostolo : *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt, faciunt.* Roman. II. (1). Quia enim vitium est contra naturam, gratia vero sanat naturam, cum ex gratia lex impletur, naturaliter impleri non inepte dici potest. Cæterum de naturali hoc modo accepto, nulla quæstio est, cum ejusmodi naturale non supernaturali, sed ei quod est contra naturam opponatur, et non solum justitia originalis, sed etiam gratiæ donum quodcumque, et ipsa etiam vita æterna hoc modo dicenda sit naturalis.

Tertio dicitur naturale, quod tametsi donum sit gratuitum, tamen naturam juvat, ac perficit in operibus naturalibus, neque eam elevat ad opera ulla supernaturalia. Et hoc modo justitia originalis, si distincta esse intelligatur a gratia gratum faciente, donum naturale dici potest, ut loquitur Andreas Vega lib. II in Concil. Trident. cap. 11.

Quarto naturale vocatur, quod aut est pars naturæ, aut fluit a principiis naturæ. Qua significatione corpus et animus, facultates quoque tum sentiendi, tum intelligendi, et operationes, quæ ab eisdem facultatibus exercentur, naturalia esse dicuntur. Atque hæc est significatio, de qua hoc loco proprie disputamus, et naturali, hoc modo considerato, valde proprie opponitur supernaturale.

Potest autem duobus modis dici aliquid supernaturale, per se, et per accidens. Per se dicitur supernaturale, quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturæ, qualis fuit ascensio Eliæ igneo curru in cœlum, robur Samasonis, et alia id genus. Per accidens supernaturale vocatur, quod interdum obtinetur divino miraculo, licet alioqui ex naturæ principiis fluere soleat. Talis fuit sensus videndi, quem Dominus cæco nato restituit, sapientia divinitus Salomoni tributa,

(1) Rom. II, 14.

et alia non pauca, quæ in Scripturis leguntur

Jam igitur adversarii censent, rectitudinem illam, in qua creatus est Adam, fuisse illi naturalem hoc ultimo modo, nimirum quod fuerit velut quædam sanitas debita naturæ, aptaque nasci ex ipsa natura bene constituta, id est, non corrupta : et nunc hominibus, qui eam rectitudinem amiserunt in Adamo, deesse bonum aliquod naturale, quale deesset pecudi si cæca, vel claudicans, vel febricitans nasceretur. Et si nunc alicui homini originalis illa justitia divinitus redderetur, dicerent eam esse donum supernaturale per accidens, non per se, ut diximus de oculis redditis cæco nato.

Nos vero existimamus rectitudinem illam etiam partis inferioris, fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturæ principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto, natura humana sibi relicta, pugnam illam experiri cœpit patris inferioris cum superiore, quæ naturalis futura erat, id est ex conditione materiæ secutura, nisi Deus justitiæ donum homini addidisset.

Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia, et infirmatate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturæ, non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione profluxit. Quæ sententia communis est Doctorum Scholasticorum veterum, et recentiorum. Neque enim, quod nos docemus, ex uno Dominico a Soto accepimus, neque contrarium scripsit S. Thomas cum cæteris probatioribus auctoribus, (ut quidam viri alioqui insigniter eruditi censent) sed, ut dixi, est hæc sententia communior, ut testimonia, quæ subjungimus, indicabunt.

Primum igitur S. Thomas 1. par. quæst. 95. artic. 1. sic loquitur de rectitudine, cum qua conditus fuit Adam : « Manifestum, inquit, est, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioqui post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint. » Et infra : « Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. » Ex hoc loco aperte discimus hominem in puris naturalibus conditum, habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad Spiritum, quam nunc post amissum justitiæ originalis donum omnes experimur. Quandoquidem obedientia carnis ad Spiritum non fuit in primo homine naturalis, sed supernaturalis, et gratuita. Proinde justitia originalis divinitus homini collata non conservavit solum, sed attulit, et fecit rectitudinem partis inferioris.

Idem S. Thomas 1. 2. quæst. 82. art. 1. ad 3. « Ex peccato, inquit, originali sequitur aliqua inclinatio in actum inordinatum non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus. » Fuissent igitur in homine inordinati motus nisi donum supernaturale accessisset. Idem auctor 1. 2. quæst. 87, art. 7. dicit, ex peccato originali factum esse, ut natura humana sibi ipsi relinqueretur destituta auxilio justitiæ originalis. Idem auctor in quæst. 4. de malo, art. 1, sic loquitur : « Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animæ, etc. » Idem auctor lib. IV contra Gentes, cap. 52 : « Secundum doctrinam (inquit) fidei ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, et Deo, et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat. » Idem in 2. Sententiar. dist. 31. quæst 1, art. 1. « Deus, inquit, humanæ naturæ in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quædam originalis justitiæ, quam sine aliqua resistentia imprimere posset inferioribus viribus. Quia hoc gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inobedientiæ subtractum est. Unde factum est, ut primo homine peccante, natura humana, quæ in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum. « Natura igitur humana talis nunc est ex sententia S. Thomæ, qualis fuisset si donum illud supernaturale

numquam habuisset, eo excepto, quod nunc est pœna ex peccato inflicta, quod tunc ex natura, et conditione materiæ profluxisset.

Neque his repugnat, quod idem S. Thomas docet 1. 2. quæst. 82. art. 3. ad primum, concupiscere esse homini naturale. in quantum est secundum ordinem rationis; inesse autem homini contra naturam in quantum transcendit limites rationis. Neque enim his verbis significatur non fuisse futuram in homine condito in puris naturalibus concupiscentiam transcendentem limites rationis : contrarium enim expresse docuit S. Thomas, cum ait inordinatos motus consecutos esse ex peccato originali, tamquam ex removente prohibens. Id igitur significatur, istam concupiscentiam non fuisse futuram ut bonum aliquid naturale, sed ut languorum, et vitium naturæ, non ex intentione conditoris, sed ex conditione materiæ consequens, quale vitium est in gladio ferreo, subjectum esse rubigini. Omne enim vitium, contra naturam dici potest.

Multo minus his repugnat quod scribit S. Thomas in 1. 2. quæst 85. art. 1. et 2. per peccatum non solum privari hominem donis super naturalibus, sed etiam diminui bonum naturæ. Nam in eo loco non disputat S. Thomas de peccato originis in specie, sed de peccato in universum, ac dicit, bonum naturæ diminui per peccatum, quia ex actu peccandi oritur in eo, qui peccat, inclinatio ad idem peccatum, et per hoc diminuitur inclinatio ad virtutem oppositam, quæ inclinatio ad virtutem bonorum naturæ dici potest.

Ex qua generali doctrina sequitur, ut ex peccato actuali oriatur propensio actualis ad idem peccatum : (ut idem auctor disertis verbis docet in eadem qu. 85. art. 3.) ex peccato autem originali, quod non in actu, sed in habitu consistit, non oriatur directe ulla inclinatio ad malum, sed indirecte (ut S. Thomas loquitur) tamquam ex removente prohibens. Atque hæc sunt vulnera singularum potentiarum, de quibus loquitur idem S. Thom. 1. 2. quæst. 85. art. 3. quia enim justitia originalis languorem illum impediebat, qui in natura humana existere potuisset ex conditione materiæ. Ideo remoto originalis justitiæ dono, languor ille se prodidit; et factum est vulnus peccati, quod languor naturæ esse potuisset.

Denique eam esse sententiam S. Thomæ, quam nos diximus, perspicuum esse potest ex omnibus ejus interpretibus. Omnes enim communi consensu docent, rectitudinem primi hominis effectum fuisse doni cujusdam supernaturalis, et eo dono rempto mansisse naturam, qualis esset, si in puris naturalibus condita fuisset, quod attinet ad motus inordinatos partis inferioris ; Vide Joan. Capreolum in 2. Sentent, dist 30. quæst. 1. artic. 1. Thomam cajetanum 1. 2. quæst. 85. art. 3. ad 2 dubium, et quæst. 109. art. 2. Franciscum Ferarien. in commentar. 4. lib. contra gentes, c. 52. Denique Conradum Koellim, et Bartholomæum Medinam 1. 2. quæst. 85. art. 3. et 6 ; qui auctor postremus addit hanc esse communem. sententiam omnium Theologorum.

Et certe Joannes Scotus disertis verbis eam docet, cum sic loquitur in 2. Sententiar. dist. 29. quæst. unica : « Potest dici ergo, quod si originalis justitia habuit illum effectum facere scilicet perfectam tranquillitatem in anima quantum ad omnes potentias, ita quod natura inferior non inclinaretur contra judicium superioris, aut si inclinaretur quantum est ex se, posset tamen ordinari, et regulari sine difficultate superioris, et sine tristitia inferioris: cum hoc non habuerit potentia facta in puris naturalibus, necesse est ipsum ponere donum supernaturale, quod sit illa tranquillitas perfecta in anima.»

Nec minus aperte docet eam Durandus in 2. Sententiar. dist. 20. quæst. 5. ubi cum dixisset, justitiam originalem proprie esse rectum ordinem virium inferiorum, et superiorum ita ut inferiores superioribus subjectæ essent infra numero septimo sic loquitur : « Justitia originalis quamvis esset conditio corporalis, erat tamen mere donum Dei: et non proprietas naturalis, alioquin mansisset post peccatum, sicut natura mansit cum suis naturalibus proprietatibus ; ergo justitia originalis non fuisset transfusa a parente in prolem, sed fuisset proli a Deo infusa, sicut parentibus fuit a Deo gratis collata. » Et dist. 30 quæst. 1. admittit cum S. Thoma, mortem, et cæteros defectus humanos, in quos per Adæ peccatum incurrimus, esse a natura, ut a causa per se, a culpa vero sicut a causa removente prohibens, quia videlicet per culpam Adæ amisimus donum justitiæ originalis quæ defectus illos prohibebat. Idem appertissime docent Gabriel in 2. dist. 30. quæst. 1. Marsilius in 2. quæst. 18 et 19. et alii quos longum esset, et minime necessarium huc adducere.

Porro veteribus scholasticis consentiunt

recentiores Doctores : ac ut paucos de multis proferam, Joannes Driedo lib. I. de gratia, et libero arbitrio, cap. 3. par. 4. in fine : « Ex horum, inquit, consideratione facile potest quis intelligere temperaturam illam, seu consonantiam omnium virium sub imperio rationis, non fuisse hominis secundum naturam ejus constitutam ex anima rationali et carne, sed secundum peculiarem gratiam Dei dantis primo homini, ut inquit Sapiens virtutem continendi omnia, per quam non solum inferiores animæ vires, et totum corpus continebatur sub rationalis animæ imperio, per quam et corporales defectus, ut mors, morbi, et humorum corruptiones poterant cohiberi. Per peccatum autem amissa virtute hac, quæ erat originalis justitia, jam natura humana sibi relicta secundum diversitatem naturalium complexionum diversimode movetur. »

Ruardus Tapper in defensione articuli secundi, ponit aliquod propositiones de peccato originali. Quarum duas hic adscribam, secundam et tertiam. Secunda propositio hæc est : « Fide firma et infallibili, credendum est, quod virium rebellio, et motiones inordinatæ, ignorantia, infirmitates, mors, et universæ miseriæ, quas patiuntur homines sunt pœna peccati, et non naturales hominis conditi conditiones. » Tertia propositio est hæc : « Universa hæc mala potuissent esse naturales hominis conditiones et proprietates, ut si homines creasset sine gratia, et justitia originali, quæ sola impediebat ne hæc mala essent in homine, sine qua secuta fuissent principia naturæ, sicut et nunc sequuntur naturam ab ea destitutam, quemadmodum earum plurimæ sunt in cæteris animalibus. » Hæc ille.

Andreas Vega lib. II. in Concilium Trident cap. 11 : « Ipsa, inquit, lex membrorum, carnis scillicet rebellio ad Spiritum, ex conditione est naturæ nostræ, et non ex aliqua mala qualitate transfusa in nos a parentibus nostris, ut communiter docent Scholastici contra Gregorium Ariminensem, et, perinde atque in nobis, fuissent in omnibus creatis puris naturalibus. Habent tamen hæc in nobis rationem pœnæ, quam non haberent in creatis in puris naturalibus, quia Deus hos defectus naturales reformarurat per justitiam originalem, quam perdidimus per peccatum. » Vide eamdem sententiam Dominicum a Soto lib. I. de natura et gratia, cap. 13. Albertum Pigium controversia primæ, et alios.

Denique nescio, quo modo possit ullus hoc tempore Catholicus dubitare, fuerit ne primi hominis integritas naturalis, an supernaturalis cum, ut supra notavimus, duo summi Pontifices, Pius V. et Gregorius XIII. articulum illum damnaverint : « Integritas primæ conditionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. »

CAPUT VI.

Probatur veritas quartæ propositionis.

Nunc tandem propositio quarta superiore capite explicata, ex divinis litteris, veterum testimoniis et argumentis ex ratione ductis, comprobanda est. Quo loco illud animadvetere oportebit, testimoniis omnibus nostram sententiam confirmari, quæ vel ostendunt integritatem primi hominis fuisse supernaturalem, vel certe donum aliquod supernaturale primo homini fuisse collatum, utrumque enim in controversiam venit, et suos habet oppugnatores.

Primum igitur sacræ litteræ, quid ex conditione suæ naturæ sit homo, indicant illis verbis : *Pulvis es, et in pulverem reverteris*, Genes. III (1). Hæc enim est sententia illorum verborum. Quamquam te valde gloriosum mea benegnitate effecerim, ita ut posses neque mortem, neque mala ulla formidare, tamen ex natura tua pulvis eras, mortalis, fragilis, doloribus, laboribusque obnoxius, et quia dono illo meo superaddito culpa tua spoliatus es, et in statum tuum naturalem recidisti, ideo nunc etiam pulvis es, et in pulverem reverteris. Adhæc in Psalmo octavo describitur his verbis hominis prima creatio : *Quid est homo, quia memor es ejus, aut filius hominis, quia visitas eum? minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum* (2). Casus autem ejusdem describitur in Psal. XLVIII : *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (3), quibus duobus modis indicatur fuisse primum hominem donis supernaturalibus ornatum. Primum, quoniam miratur Propheta hominem fere Angelis æquatum. *Quid est homo* (inquit) *quod memor es ejus;* quasi dicere

(1) Gen. III, 19. — (2) Psal. VIII, 5. — (3) Psal. XLVIII, 13.

vellet, mirum esse, hominem natura sua corporatum, mortalem, animalium cæterorum affectibus obnoxium, ad eam gloriam evectum, ut parum omnino ab Angelis abesset. Deinde accedit, quod dona alia primo homini initio collata, vocat honorem, et gloriam : honor autem et gloria sine dubio aliquid extrinsecum, et superadditum designant.

Item Ecclesiastici XVII : *Deus creavit hominem de terra, et secundum se vestivit illum virtute* (1). Quo loco creatio refertur ad naturam, indumentum virtutis ad superaddita dona. Quemadmodum enim de honore, sic etiam de indumento recte dici potest esse quid extrinsecum, et superadditum. Quo etiam pertinet parabola de eo qui incidit in latrones, Lucæ X. primum enim despoliaverunt eum, deinde plagis impositis abierunt semivivo relicto. Ubi non solum intelligimus ex nomine vestium, quæ (ut diximus) extrinsecum quid significant, colligi posse donis supernaturalibus privatum fuisse primum hominem, sed etiam animadvertimus, plagas naturæ humanæ ex despoliatione consecutas esse. Neque enim sine causa Dominus in parabola illa prius dixit, hominem spoliatum, posterius autem vulneratum fuisse, cum tamen contra accidere soleat in veris latrociniis : nimirum indicare voluit in hoc spirituali latrocinio, ex ipsa amissione justitiæ originalis nata esse vulnera nostræ naturæ, siquidem donum illud justitiæ non solum tegebat, et ornabat, sed etiam curabat, et sanabat languorem illum, qui ex conditione materiæ alioqui pullulasset. Proinde ex natura humana dono illo justitiæ spoliata, sibique relicta continuo plagæ illæ, et vulnera eruperunt. Quæ omnes ex Adamo nati experimur.

Porro parabolam istam de jactura donorum, et virtutum, quam primus homo peccando fecit, exponunt communi consensu Patres, S. Ambrosius, Beda, Theophylactus, et S. Basilius, quem in Cathena citat S. Thomas in commentario hujus loci, necnon S. Augustinus lib. II. quæstion. Evangelicar. quæst. 19. et S. Bernardus serm. 1. de Annuntiat.

Accedant secundo testimonia veterum Patrum. S. Dionysius Areopagita lib. de divin. nominibus cap. 4. part. 4. de dæmonibus loquens : « Nec Angelica, inquit, munera his tributa aliquando permutata, sed integra sunt, pœnitusque conspicua. » Quæ verba ita edisserit in commentario ejus loci Marsilius Ficinus : « Sicut (inquit) nocturnus aer tenebrosus, non quia vel rem novam subeat, vel naturam amittat suam. Sed quia deest ei solis lumen, quod rem per se tenebrosam efficit lucidam : sic animus, ac dæmon malus cognominatur, non propterea quod vel naturale quidquam perdat, vel suscipiat alienum, sed quia deficit a benefico Dei munere. » Hæc ille.

Atque hinc acceperunt scholastici Theologi communem illam sententiam, naturalia in dæmonibus post casum (Dionysio teste) mansisse integra. Quod idem sine dubio de homine quoque intelligi debet. Quod si naturalia in Angelo, et homine post lapsum integra remanserunt, et satis constat, justitiam, in qua conditi sunt, in eis post lapsum non mansisse, certe manifeste sequitur, justitiam illam Angelo et homini naturalem non fuisse.

Neque repugnat quod hoc loco ex Dionysio docemus, naturalia in Angelo, et homine post lapsum integra remansisse, cum eo, quod supra non semel docuimus, naturam nostram per Adæ peccatum vulneratam, et corruptam esse. Nam eadem nostra, et dæmonum natura, si referatur ad eum statum, in quo esse potuisset, si in puris naturalibus creata fuisset, integra dici debet, et in hoc sensu integra dicitur a Dionysio, et Theologis. Si vero statum illum respiciamus, ad quem benignitate Conditoris fuerat evecta, vulnerata, et corrupta dicenda est. Exemplum hujus rei habemus in Samsone, qui post crines refectos cum insignem illam fortitudinem divinitus acceptam amisisset, infirmus factus dicitur, non quod esset jam infirmior, quam homines ut plurimum esse soleant, sed quod esset infirmior, quam ipse antea fuisset.

S. Basilius in lib. de Spiritu sancto ad Amphilochium cap. 16. « Sanctificatio, inquit, non est absque Spiritu ; non enim natura sanctæ sunt cœlorum virtutes, sed juxta proportionem eminentiæ inter ipsas, sanctificationis mensuram a Spiritu sancto habent. » Hæc ille. Neque dubitari potest, quin quod de Angelis S. Basilius scripsit, idem in primum hominem apte conveniat. Quare non natura sanctus fuit primus homo dum paradisum incoleret, sed a Spiritu sancto mensuram sanctificationis acceperat : proinde justitia illa originalis, divinaque similitudo, qua

(1) Eccl. XVII, 1.

prædítus erat, non conditio naturalis, sed donum supernaturale fuit.

S. Joannes Chrysostomus hom. 15. in Genes. de Adamo, et Eva, qui cum nudi essent, tamen ob justitiam originalem non erubescebant, ita loquitur : « Gloria, inquit, quæ superne venerat, vestiti erant. » Ubi vides justitiam originalem comparari indumento, et indumento superne venienti : ut intelligas eam non ex naturæ principiis, sed e cœlo, ac supra naturæ conditionem primis parentibus accessisse.

Sanctus Cyrillus lib. I. in Joan. cap. 9. de Adamo loquens : « Participatione inquit, luminis splendet super naturam suam glorificantis Dei gratia, et variis donorum ornamentis ascendens. » Et infra : « Misericors enim vere Dominus est, qui creaturam parvam, atque abjectam, secundum naturam, magnam atque mirabilem sua efficit bonitate. » Et cap. 13. « Creatura cum serva sit, nutu solum et voluntate Patris ad supernaturalia vocatur. » Et in lib. de adorat. in spiritu ante medium. « Ubi, inquit, Deo conditore animal hoc, id est, homo, suæ naturæ rationibus absolutum est, accipit statim similitudinem ad illum. » Denique in lib. Quod Spiritus sit Deus , prope initium : « Cum, inquit, posse facere, et concedere creaturis dignitatem, quæ creaturam excedit, amplius sit, quam ferat creaturarum natura : et Spiritus deificet, quomodo esset creatura, et non magis Deus, utpote deificus ? » Ex his S. Cyrilli doctissimi hominis testimoniis apertissime discimus, Adam præter naturalia ornamenta, multa etiam dona supernaturalia accepisse, et naturam humanam, per se parvam, atque abjectam esse, sed conditoris benignitate ad ingentem gloriam exaltari. Neque his dissimilia tradunt Patres Latini.

S. Ambrosius in lib. de Isaac, et anima cap. 5 : « Nec Adam, inquit, nudus erat quando eum innocentia vestiebat. » Et lib. II. de Jacob, et beata vita cap. 5: « Sic, inquit, despoliatus Adam, nudus inventus est. » Et lib. de Elia, et jejunio cap. 4 : « Opertus, inquit, erat Adam virtutum velamine, priusquam prævaricaretur, sed tamquam exutus prævaricatione, vidit se esse nudum, quia indumentum, quod habebat, amiserat. » Innocentiæ autem illius vestem, non naturalem, sed gratuitam fuisse indicat tum ipsa vestis appellatio, quæ superadditum quid significat, tum id quod idem auctor scribit lib. VII. in Luc. cap. 47. ubi explicans parabolam ejus, qui incidit in latrones, et eam applicans ad Adam, et nos omnes : « Qui sunt, inquit, isti latrones, nisi Angeli noctis, et tenebrarum ? Hi ante despoliant, quæ accepimus indumenta gratiæ spiritualis, et sic vulnera inferre consuerunt. » Et in lib. de Paradiso cap. 14 : « Quid est, inquit, Adam ubi es? id est, non in quo, sed in quibus es : non ergo interrogatio est, sed increpatio, de quibus (inquit) bonis, de qua beatitudine, de qua gratia , in quam miseriam recidisti. »

S. Hieronymus in cap. III. Oseæ : « Dæmones, inquit, qui lapsi sunt a propria dignitate, et nihil antiquæ gratiæ possidentes, aridi sunt, et veteri siccitate marcentes. » Ex quo loco habemus, Angelos per peccatum dona supernaturalia perdidisse. Si enim nomine gratiæ dona naturalia intelligeremus, consequens esset, ut Angeli nihil naturalium donorum post peccatum retinerent, atque adeo ad nihilum redacti essent. Est autem eadem ratio hominum, et Angelorum, ut adversarii confitentur ; et colligitur ex S. Augustino lib. de correptione, et gratia cap. 10. et 11. non igitur negandum est, homines per lapsum Adæ, dona supernaturalia amisisse.

S. Augustinus lib. XII. de Civit. Dei cap. 9. de Angelis ita loquitur : « Simul in eis condens naturam, et largiens gratiam. » Ubi apertissime distinguit in Angelis naturam a gratia, et lib. XIII. cap 13. de primis nostris parentibus sic ait : « Posteaquam præcepti transgressio facta est, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. » Et lib. XI. de Genes. cap. 31: « Mox, inquit, ut præceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente, omnino mudati in sua membra oculos injecerunt. » Et lib. IV. in Julianum cap, ult : « Quid est, inquit, gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum quod gratia contegebat ? gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum, et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia, non habebat. in suo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet. »

Vides in his locis, semper ab Augustino innocentiam illam, justitiamque originalem primi hominis, gratiam nominari. Vides item eam indumento, quod superadditur extrinsecus humano corpori perpetuo comparari. Vides denique bestialem libidinem terreno, et animali corpori naturaliter conve-

nire, et ideo non ex natura, sed ex magna Dei gratia corpus Adami terrenum, et animale libidine illa in statu innocentiæ caruisse. Adde quod idem S. Augustinus lib. III. de libero arbitrio cap. 20. 22. et 24. non obscure docet, potuisse creari hominem sine justitia originali, neque eum locum in Retractationibus correxit, sed confirmavit potius, cum in lib. I. Retractation. cap. 9. ita locutus est : « Ignorantia, et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset. » At si justitia originalis naturalis esset, non potuisset homo sine ea creari, nisi Deus rem naturaliter mancam, et imperfectam sponte condere voluisset, quod abhorrere videtur ab ejus sapientia, et bonitate : *Dei enim perfecta sunt opera*, Deut. 32.

S. Anselmus in lib. de conceptu virginali, et peccato originali cap. 22. de Adamo sic loquitur : « Quoniam, inquit, in tantæ gratiæ celsitudine positus, quæ bona sibi et aliis servanda acceperat, sponte deseruit, idcirco filii perdiderunt, quæ pater illis cum servando dare posset, non servando abstulit. »

Denique S. Bernardus in primo sermone de Annuntiatione dicit, Adamum prævaricando amisisse indumenta virtutum, et similitudinem ad Deum, non autem imaginem divinam, « quia illa (ut ipse loquitur) non erat assuta, sed insita, atque ipsi impressa naturæ. Quocirca ex testimonio S. Bernardi, justitia, cæteræque virtutes, quarum jacturam primus homo peccando fecit, non erant insitæ, et impressæ ipsi naturæ, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutæ, ac superadditæ, ut sunt dona supernaturalia. Atque hæc ex Patribus sufficiant. Addamus nunc argumenta ex ratione petita.

Prima ratio. Naturale est corpori animali sensu et appetitu prædito concupiscere bonum sensibilem : naturale est spiritui rationali concupiscere bonum spirituale, quare si fiat una natura ex spiritu rationali, et corpore animali conflata naturale erit ille habere diversas et inter se pugnantes propensiones. Quod igitur primi parentes nostri ante peccatum pugna ista diversarum appetitionum carerent, donum erat supernaturale, non conditio naturalis.

Secunda ratio. Si corruptio, quæ nunc est in natura humana, non est consecuta ex sola remotione doni supernaturalis, neque fuisset in homine in puris naturalibus condito, quæro causam ejus ; aliqua enim causa esse debet rebellionis carnis ad spiritum. Respondent quidam : causam esse Deum Scripturæ partim reclamant, quæ concupiscentiam non esse ex Deo, multis in locis testantur. Joannes in epist. 1. cap. II. dicit, concupiscentiam non esse ex patre, sed ex mundo. Jacobus in es epistola sua cap. 1. scribit, neminem a Deo tentari, sed a concupiscentia sua, quod certe non scriberet, si concupiscentia ipsa, quæ fons est tentationum, a Deo nobis esset inserta. Lex : *Non concupisces*, sancta et bona, quam et legem mentis Apostolus vocat ad Roman. VII, sine dubio est a Deo : quomodo igitur lex membrorum, quæ illi repugnat, est a Deo et quomodo jubet Deus ut non faciamus quod ipse in pœnam peccati cogit non facere ?

Porro S. Augustinus scribit quidem multis in locis, inobedientiam carnis a Deo retributam homini in pœnam peccati, sed explicat id factum esse per ablationem gratiæ, non per immissionem concupiscentiæ. Sic enim loquitur lib. XI. de Genes. cap. 31 : « Mox ut præceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati in sua membra oculos injecerunt. » Et lib. IV. in Julianum cap. 13 : « Non in fructu, inquit, ligni fuit libido : et ideo bonum erat lignum, sed mala est inobedientia, libidinis, quæ adversus hominus inobedentiam quam in ligno admisit Deo deserente surrexit. » Audis, Deo deserente, non Deo inserente libidinem surrexisse ? Et similiter loquitur in aliis locis supra citatis. Quemadmodum etiam cum idem Augustinus docet, peccatum aliquando pœnam esse peccati, et per hoc a Deo, a quo est omnis justa pœna, non intelligit peccatum esse a Deo inserente malitiam, sed non impertiendo misericordiam. Lib. V. in Julianum cap. 3 : « Cum, inquit, dicitur homo tradi desideriis suis, inde fit reus, quia desertus a Deo cedit eis, atque consentit, vincitur, capitur, trahitur, possidetur, et fiet ei peccatum consequens præcedentis pœna peccati. » Et in epist. 105, ad Sixtum : « Non obdurat Deus impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam. » Et tract. 53. in Joannem : « Sic excæcat, sic obdurat Deus, deserendo, et non adjuvando, quod occulto judicio facere potest, iniquo non potest. » Itaque non est Deus concupiscentiæ, sive

(1) Deut. XXXII. 4.

corruptionis nostræ naturæ causa, nisi ut removens prohibens, ut S. Thomas loquitur in locis supra citatis.

Omitto sententias illas, quæ causam hujus corruptionis referunt in pomum vetitum, sive in flatum serpentis, tum quod plane sint improbabiles, tum quod in disputatione de peccato originis commodius refelli possint. Quare cum nulla possit reddi causa hujus corruptionis præter conditionem materiæ, ut causam efficientem, et peccatum Adami ut causam demeritoriam, et divinam justitiam dono supernaturali hominem spoliantem ut causam removentem prohibens, in his est acquiescendum, neque alia causa quærenda est.

Tertia ratio. Ex peccatis, quæ ob hominibus post lapsum primi hominis committuntur, quamvis plurimis, et gravissimis, amittitur solum donum gratiæ supernaturalis, et acquiritur propensio quædam ad idem peccatum iterum committendum, et minuitur inclinatio ad virtutem peccato illi contrariam, sed non corrumpitur principium, aut donum aliquod naturale, neque acquiritur, aut augetur propensio ad omnia vitia, neque minuitur inclinatio ad omnes virtutes, ut experientia ipsa testatur. At peccatum Adæ cum fuerit certum quoddam, et actuale peccatum et ejusdem generis cujus sunt cætera, quæ ab hominibus committuntur, non videtur alium effectum producere potuisse, quam producant cætera, eo excepto, quod illud, ut capitis totius naturæ, in omnes posteros redundavit : non igitur probabile est ex peccato Adæ naturalia principia, sive dona potuisse corrumpi, neque concupiscentiam illam nasci, quæ est propensio ad omnia vitia, nisi ea remoto justitiæ originalis dono, ex ipsa natura composita, ex contrariis consecuta fuisset.

Quarta ratio. Si natura humana, qualis nunc est, remota culpa, mala est, et necessario labitur in peccata, et ideo non potuit a Deo creari, ut adversarii volunt, sine justitia originali, certe sequitur, non posse hominem mortuum a Deo revocari ad vitam, nisi præditum originali justitia : idem enim sequitur absurdum, sive creetur, sive reparetur a Deo natura mala, et quæ necessario peccet. Non enim reparatio illa minus est opus solius Dei, quam creatio. Et sicut Deus diceretur auctor peccati, si naturam crearet quæ non posset peccata vitare, sic etiam censeretur peccati auctor, si naturam repararet, præsertim solus et immediata sua actione, quæ non posset peccato abstinere. At multos novimus ex sacris litteris a mortuis excitatos divina virtute, et ex iis nonnullos, quos omnino credibile est a peccato originis fuisse purgatos, qualis fuit Lazarus frater Marthæ, infantes illi, quos Elias, et Elisæus a mortuis revocarunt : qui tamen sine dubitatione ulla etiam in nova illa vita justitia originali carebant, et tales erant quales sunt cæteri, qui ex parentum carne per generationem via ordinaria propagantur. Adde quod ratio a majori duci potest. Nam si Deus animas justas Lazari et infantium, de quibus diximus, conjungere potuit corpori mortali, animali, concupiscentiæ, et ignorantiæ obnoxio, cur non magis potuit initio animas, neque justas, neque injustas simili corpori conjungere ?

Quinta ratio proprie pugnat adversus illos qui non solum qualemcumque rectitudinem, sed etiam omnia dona primis parentibus in creatione concessa naturalia fuisse contendunt. Primi parentes evecti fuere ad eam dignitatem ut essent filii Dei, et Dii quidam, id est, divinæ consortes naturæ, ut S. Petrus loquitur de iis, qui justificantur per Christum. Neque id adversarii negant, et nos in sequenti disputatione fusius comprobabimus. At profecto absurdissimum est, rem creatam, qualis est homo, Deum, vel Dei filium naturaliter facere. Quocirca S. Augustinus in III. lib. adversus Maximum cap. 15 : « Ideo, inquit, homo fit gratia filius, quia non est natura. » Et S. Cyrillus lib. I. in Joan. cap. 18 : « Alia, inquit, naturæ ratio, alia adoptionis, et alia veri filii, alia adoptati. » Sumus autem nos filii Dei adoptione. Vere igitur ac naturaliter ille filius est, per quem nos in filiationem adoptati ; et supra dixerat : « Quoniam gentes Filium per fidem receperunt, potestatem etiam accipiunt ut filii Dei fiant. Accipiunt autem a Filio, cui soli naturaliter hoc inest. »

CAPUT VII.

Refelluntur argumenta contra superiorem sententiam.

Solvemus nunc aliquot objectiones, quæ adversus quartam propositionem fieri solent.

Prima objectio : Si justitia originalis super-

naturalis fuisset, sequeretur concupiscentiam carnis futuram fuisse naturalem, ac per hoc bonam, et a Deo. At Joannes in I. epist. cap. II. dicit eam non esse ex patre, sed ex mundo. Et Paulus ad Roman. VII, dicit se eam odisse : et Augustinus lib. VI. contra Julian. cap. 5. et alibi multis in locis probat eam esse malam, ac naturæ contrariam.

Responsio : Concupiscentia carnis nunc quidem pœna peccati est, tamen homini conditio in puris naturalibus fuisset sine dubio naturalis, non quidem ut bonum aliquod naturæ, sed ut defectus, et quasi morbus quidam naturæ, ex conditione materiæ consequens. Quare rectissime dicitur non esse ex Deo, odio, non amore dignam, malam, naturæque contrariam, propter duas causas : primum quia non ex intentione auctoris naturæ sed præter ejus intentionem in homine extitisset, si in puris naturalibus homo creatus fuisset; deinde quia Deus illam sustulerat, et ex ipsius hominis culpa locum in nobis habet.

Secunda objectio : S. Augustinus in Enchir. cap. 11. scribit : animorum quæcumque sunt vitia, naturalium esse privationes bonorum. Sunt autem vulnera nobis ex peccato primi parentis relicta, vitia quædam animorum : igitur ea vulnera naturalium sunt privationes bonorum ; justitia igitur originalis, et prima illa naturæ humanæ integritas, cui privativa vulnera opponuntur, naturalis erat.

Responsio. Videtur S. Augustinus eo loco per naturalia bona, non formas sed subjecta intelligere, ut sententia ejus sit, mala illa quæ dicuntur vitia, privationes esse naturalium bonorum, quia in bonis naturis insunt, easque contrariis virtutibus privant. Nam paulo ante dixerat, eadem forma loquendi utens, corporales morbos esse privationes bonorum, quia substantia bona est, quæ accedente morbo sanitate privatur. Quod si hoc modo accipiamus verba S. Augustini, verissima sunt neque pugnant contra sententiam nostram : neque enim negamus animos humanos qui virtutibus privantur succedentibus vitiis, naturalia bona dici debere, et esse. Præterea loquitur S. Augustinus de vitiis, quæ sunt habitus quidam per iteratos malos actus acquisiti, non de concupiscentia, ignorantia, infirmitate et malitia, cum quibus nascimur.

Porro vitia omnia privationes sunt naturalium bonorum, id est, naturalis rectitudinis non qualis in primo homine fuit, sed qualis esse potuit, si in puris naturalibus conditus fuisset. Natura enim creata sine justitia, et sine peccato (id enim vocamus in puris naturalibus) suam quamdam habet rectitudinem, quatenus videlicet nullam habet vitii curvitatem. Denique si cogeremur per naturalia bona apud Augustinum, intelligere justitiam originalem divinitus datam, et superadditam naturæ, promptum esset respondere donum illud naturale bonum vocari, quia naturam, non destruat, sed perficiat. Quemadmodum e contrario vitium dicitur contra naturam, quia naturam non perficit, sed corrumpit.

Tertia objectio : S. Augustinus lib. XII. de Civ. Dei cap. 1. sic loquitur de Angelis : « Cum vitium creaturæ Angelicæ dicitur, quod non adhæret Deo, hinc apertissime declaratur, ejus naturæ ut Deo adhæreat convenire. » Quod si naturale est Angelo adhærere Deo, certe naturale erit etiam homini ; non igitur opus fuit dono aliquo supernaturali ut primus homo Deo adhæreret, ac per hoc justus et rectus esset.

Responsio. Docet eo loco S. Augustinus, naturæ Angelicæ convenire ut per charitatem adhæreat Deo, et in hoc distingui a naturis ratione carentibus, quibus non convenit, ut per charitatem adhæreant Deo, ac de ipso beatæ sint, quamquam nec miseræ esse possint. Sed non docet, id Angelorum naturæ naturaliter convenire, quasi possit Angelus suis solis viribus Deo per charitatem inhærere, aut certe quasi donum charitatis infusæ necessario Angelis debeatur, ita ut naturale, non supernaturale, debitum, non gratuitum dici debeat. Quin potius contrarium disertis verbis docet in eodem lib. XII. cap. 9. cum sic loquitur : « Et istam (bonam voluntatem) quis fecerat nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, qui illi adhærent, creavit, simul in eis et condens naturam, et largiens gratiam ? » Et infra : « Confitendum est igitur cum debita laude creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis. » Hæc ille, qui apertissime distinguit in Angelis naturam a charitate, quam gratiam vocat, et non per creationem, sed per Spiritus sancti inspirationem diffusam in eis fuisse scribit. Denique nihil aliud hoc loco de Angelis dicit nisi quod de hominibus dixit lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 8. posse habere fidem, et charitatem, naturæ esse hominum, habere autem, gratiæ fidelium.

Quarta objectio. S. Augustinus in lib. de correptione et gratia cap. 11. et in Enchiridio cap. 106. scribit, felicitatem illam, per quam homo neque peccare, neque mori poterit, id est vitam æternam, nunc esse munus gratiæ, quæ merces meriti futura erat, si primus homo in statu innocentiæ permansisset. Ex quo sequi videtur, ut in statu innocentiæ nulla gratia opus esset ad vitam æternam promerendam, ac per hoc justitia originalis, et ipsa charitas, per quam meremur, non donum gratiæ, sed conditio naturalis primis parentibus fuerit.

Responsio. Ex sententia S. Augustini, merita vitæ æternæ ut nobis post lapsum Adæ sunt ex gratia, ita quoque Angelis sanctis, et ipsi Adæ ante lapsum fuerunt ex gratia : proinde in omni statu vita æterna et merces est, et gratia. Non potuisse Angelos, aut primum hominem in statu innocentiæ, meritum vitæ æternæ habere sine gratia, docet Augustinus in iisdem locis, unde sumpta est objectio. Nam in Enchiridio cap. 106. cum dixisset : « Natura humana (felicitatem, qua mori non poterit) est acceptura per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, continuo subjungit ; Quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. » Et lib. de correptione et gratia cap. 11. de statu primi hominis ante lapsum disserens : « Nec ipsum, inquit, Deus esse voluit sine gratia sua, quia liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. » Vides igitur ex Augustino neque Angelis, neque primo homini ante lapsum fœlicitatem esse potuisse mercedem, et non gratiam, cum sine gratia nulla bona merita habere potuerit. Nobis autem post lapsum Adæ vitam æternam non esse solam gratiam, sed etiam mercedem, docet idem S. Augustinus in epistola 105. ad Sixtum : « Nullane, inquit, sunt merita justorum ? Sunt plane, sed ut justi fierent, merita non fuerunt. » Et infra : « Sicut merito peccati tamquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tamquam stipendium vita æterna. »

Cur ergo (inquies) si et nobis et illis vita æterna est merces, et gratia, S. Augustinus dicit in locis citatis, nobis vitam æternam esse donum gratiæ, quæ merces meriti futura erat si Adam non peccasset? Respondeo, propter duas causas. Primum, quia Angeli, et primus homo ante lapsum habuerunt solum gratiam qua possent bene mereri, et perseverare si vellent, ut autem vellent, relictum est in eorum libero arbitrio. Sancti vero post lapsum Adæ non habent solum gratiam, qua possint bene mereri, et perseverare, si velint, sed habent gratiam quamdam potentiorem, qua fit, ut velint, ut S. Augustinus docet lib. de correptione, et gratia cap. 11. et 12. Itaque respectu hujus gratiæ, quæ facit nos velle, et perseverare, dicitur vita æterna nobis donum gratiæ, Angelis autem, et primo homini, si non peccasset, merces meriti : quamvis, ut ostendimus, absolute utriusque sit merces, et gratia. Quemadmodum autem gratia illa, quæ facit nos velle, non tollat liberum arbitrium, dicemus postea suo loco.

Altera causa est, quia nos post Adæ peccatum indigni facti sumus beatitudine, et digni miseria sempiterna. Neque solum non habemus velle bonum, sed neque posse id velle nisi ex nova Dei benignitate id assequamur. Quare respectu hujus novæ benignitatis, qua non eguerunt Angeli sancti, neque primus homo, si non peccasset, eguisset, dicitur nobis beatitudo donum gratiæ , quæ alioqui merces meriti futura erat. Atque hoc est quod docet S. Augustinus in Enchirid. cap. 106. cum ait : « Sed post illam ruinam major est misericordia Dei, quando et ipsum liberum arbitrium liberandum est a servitute cui dominatur cum morte peccatum. » Exemplum hujus rei esse posset, si rex quispiam athletas multos ad certamen pro insigni obtinendo bravio sua benignitate admitteret, eosdemque armis, et cæteris necessariis rebus instrueret. Deinde aliqui ex iis fortiter pugnando ad palmam pertingerent, alii victi discederent : sed Rex victos illos iterum ex nova liberalitate melioribus armis instrueret, atque ad pugnam rursus admitteret, ac demum efficeret, ut ipsi quoque victores evaderent. Tametsi enim absolute bravium omnibus, qui vicissent, et merces esset, et gratia ; tamen si priores cum posterioribus conferrentur, recte dici posset, prioribus mercedem meriti, posterioribus donum gratiæ bravium illud fuisse.

Quinta objectio. S. Augustinus lib. III. de libero arbitrio cap. 18. sic loquitur : « Approbare falsa pro veris ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. » Respondeo loquitur de natura, qualis fuit in primo homine, non qualis esse potuit. Nam in eodem libro (ut supra

notavimus) idem Augustinus scribit : Si ignorantia, et difficultas essent hominis primordia naturalia, non potuisse reprehendi, sed laudari Creatorem. Et satis copiose disputat cap. 20. et sequent. potuisse hominem creari, qualis nunc nascitur, etiamsi nullum peccatum ante præcessisset.

Sexta objectio. S. Leo serm. 13. de Passione Domini vocat innocentiam primi hominis naturalem, cum sic ait : « Libertatem itaque innocentiæ naturalis, quam primorum parentum prævaricatione perdidimus, nulla per Sanctorum præcedentium merita receperunt. » Responsio. Innocentiam naturalem vocat, quia ab initio conditionis cum ipsa natura tributa, et per modum naturæ in posteros propaganda fuerat. Quemadmodum nunc peccatum originis dici potest naturale, juxta illud : *Eramus et nos natura filii iræ* (1). Ephes. II. Sed sicut peccatum illud, quamvis a nativitate trahatur, tamen extrinsecus accedit naturæ, non autem ex naturæ principiis fluit : ita quoque donum innocentiæ originalis, etiamsi cum natura transfusum fuisset non tamen ex naturæ principiis, sed, ex munere supernaturalis gratiæ profluxisset.

Septima objectio, Concilium Tridentinum sess. 5. docet, propter peccatum originis incurrisse nos potestatem diaboli, totumque hominem secundum corpus, et animam in deterius esse mutatum. Hoc autem non est solum privari dono originalis justitiæ ac gratiæ ; nam homo in puris naturalibus sine gratia in potestate diaboli minime fuisset : non solum ratione mortalitatis nostræ, sed etiam ratione peccati. Responsio. Nemo nostrum negat, propter peccatum originis non solum justitia originali, et gratia nos esse misere spoliatos, sed etiam incurrisse in diaboli potestatem, et totum hominem secundum corpus et animam in deterius esse mutatum. Neque illud dicimus, hominem in puris naturalibus conditum, futurum fuisse in diaboli potestate, sed futurum fuisse quales nos sumus, quoad mortalitatem corporis, rebellionem membrorum, ignorantiam, difficultatem, et similia ; ac proinde mutationem totius hominis secundum corpus et animam in deterius ex amissione justitiæ originalis natam esse, ita ut non sit opus dicere, Deum vel Diabolum rebellionem carnis nobis inseruisse, aut nobis dedita opera excæcasse, cum ignorantia, et cupiditas, et alia id genus mala ex amissione justitiæ originalis, ut ex removente prohibens, dimanare potuerint.

Octava objectio. Naturalem carnis nostræ impetum magis nunc esse rebellem, quam ante peccatum sine gratia futurus erat, ex doctrina Augustini clarissima argumenta peti possunt. Hæc enim sunt verba Augustini, lib. de correptione et gratia, cap. 11 : « Ille Adam videlicet in bonis suæ naturæ erat, nos in malis naturæ sumus. Ille non eguit morte Christi, supple, ut sanitatem conservaret. Nos egemus, supple, ut sanitatem recuperemus, clamante Paulo : Quis me liberabit etc. Ille non opus habuit adjutorio contra rixam carnis, nos ille opus habemus. Ille denique accepit gratiam, qua potuit si vellet, nos accecepimus, ut velimus, idque tantum velimus, tantoque ardore diligamus, ut voluntatem contraria concupiscentem voluntate Spiritus vincamus. » Hæc ille. Haud dubie igitur pura illius naturalia, seclusa gratia, et dono justitiæ multo erant saniora, et puriora, ut quæ minori remedio conservabantur, seu perficiebantur, quam nostra sunt, sublata jam gratia.

Responsio, ex verbis S. Augustini non potest ulla ratione colligi naturalem carnis nostræ impetum magis nunc esse rebellem, quam ante peccatum sine gratia futurus erat ; neque illud, pura naturalia fuisse saniora, et puriora ante peccatum, quam modo sint post peccatum. Nam ,primum non dicit Augustinus, Adamum fuisse in bonis naturæ, nos esse in malis naturæ. Sed hæc sunt verba ejus : « Ille in bonis erat, quæ bonitate sui conditoris acceperat. » Et paulo post : « Sancti vero in hoc vita, ad quos pertinet liberationis hæc gratia, in malis sunt etc. » Ubi nulla fit mentio naturæ. Et ex superioribus verbis intelligimus, eum loqui de bonis gratiæ, non naturæ. Sic enim ait : « Quid ergo ? Adam non habuit Dei gratiam ? Imo vero habuit magnam, sed disparem. Ille in bonis erat, quæ bonitate sui conditoris acceperat etc. » Itaque sensus eorum verborum esse videtur, Adamum fuisse in bonis gratiæ originalisque justitiæ, nos esse in malis, quæ ex amissione gratiæ redundarunt.

Sed fac, Augustinum dixisse : Ille erat in bonis naturæ, nos sumus in malis naturæ ; quid inde colliges, nisi Adamum habuisse naturam per supernaturale donum sanatam

(1) Eph. II, 3.

ab eo morbo, qui ex conditione materiæ nasci potuerat : nos habere naturam dono illo privatam, ac per hoc naturali ægritudini obnoxiam atque subjectam ? Deinde quod addit Augustinus, Adamum non eguisse morte Christi, nos egere, illam habet causam, quam ibidem idem Augustinus indicat, cum ait, nos a reatu hæreditario et proprio, Christi sanguine liberari : hinc enim sequitur, ut Adam in illo statu Christi sanguine non eguerit, quia nullum habebat reatum hæreditarium, vel proprium, a quo liberandus esset : nos vero Christi sanguine egeamus, quia reatum proprium, vel hæreditarium omnes habemus. Quid autem hoc pertinet ad probandum, pûra naturalia fuisse in primo homine, seclusa gratia, saniora quam nostra sint ?

Quod ibidem addit Augustinus, Adamum non eguisse adjutorio contra rixam carnis, nihil est mirum, cum in eo justitia originalis sustulerit rixam carnis ; neque enim scribit Augustinus Adamum in puris naturalibus, seclusa originali justitia, non opus habuisse adjutorio contra rixam carnis, sed Adamum in illis bonis, id est, in statu illo felicitatis, in quo divino munere originalis justitiæ ornatus atque instructus nullas carnis molestias patiebatur, non habuisse opus illo adjutorio, quod nos assidue imploramus, cum dicimus, « Video aliam legem in membris meis etc. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ? » Proinde lætiore gratia donatus fuit Adam, nos potentiore, quia gratia in illo non solum mentem subjiciebat Deo, sed etiam carnem spiritui ; in nobis vero relicta pugna carnis cum spiritu, gratia Dei tanto ardore mentem objecit Deo, ut appetitum inferiorem contraria concupiscentem appetitu superiore vincamus. Hinc denique factum est ut placuerit Deo, primo homini justitia originali prædito dare solum gratiam, qua posset justitiam operari, si vellet, nobis autem justitia illa spoliatis dare gratiam potentiorem, qua re ipsa vellemus.

Nona objectio. In parvulis quam primum adolescunt, maxima vanæ cupiditatis abundantia apparet, suaque sponte immani impetu in vitia vel omnia, vel plurima præcipites feruntur. De qua re lege Augustinum lib. XXII. de civit. Dei, cap. 22. Non sic homo in puris naturalibus in lucem editus fuisset, nuda enim in illo fuisset possibilitas peccandi, non præceps aliqua inclinatio.

Respondeo : Probanda erat assumptio argumenti. Gratis enim assumitur, non talem fuisse futurum hominem in puris naturalibus conditum, ut in eo præter peccandi possibilitatem esset etiam præceps in vitia inclinatio, qualis in nobis cernitur post lapsum Adæ. Quin potius apertissima ratio docet, talem omnino fuisse futurum hominem in puris naturalibus ut in eo esset præceps illa in vitia inclinatio ; tum quia objecta sensuum propinqua, et præsentia sunt, objecta autem spiritus quodammodo absentia, ac longe remota ; tum quia toto infantiæ et pueritiæ tempore vix ullum habemus rationis usum, ob naturalem organorum indispositionem, sensus autem et appetitus inferior quovis tempore vigent ; tum denique, quia nisi ex materiæ conditione illa inclinatio ad vitia oriatur, nulla ejus causa demonstrari potest, ut supra ostendimus.

Decima objectio : Si talis sensualitatis impetus, saltem secundum quid, et ratione materiæ contra hominis naturam, in primo homine fuisset, tunc sane etiam peccatum corruptam naturam, et ad peccatum allicientem homo habuisset. Sed si hoc ponatur, difficillimum erit Deum excusare, ne sit auctor peccati, qui impetum tam rebellem, et iniquum, ideoque malum, et quidem peccatum, quia inobedientia quædam est contra dominatum mentis (ut ait Augustinus lib. V. cap. 3. contra Julianum) ipsi naturæ ante ullum hominis demeritum indidit. Sed contra clamat Scriptura, quod Deus fecerit hominem rectum, utique sine tali curvitate, ipse autem se immiscuerit infinitis quæstionibus, rixis videlicet, et pugnis carnalibus.

Responsio. In hoc argumenta non recte confunditur status, in quo Adam reipsa conditus fuit, cum eo in quo condi potuisset. Quod enim Scriptura clamat a Deo rectum hominem esse factum, ipsum autem se immiscuisse infinitis quæstionibus, verissimum est, quia Deus hominem (ut sæpe jam diximus) condidit vestitum originali justitia, quæ pacem summam, ac lætissimam inter carnem et spiritum faciebat : ipse vero peccando justitiam illam amisit, atque ita pugnam carnis, ac spiritus sibi ipse peperit. Sed si Deus hominem in puris naturalibus condidisset, fecisset quidem rectum in eo sensu, quia nullum ei vitiosum habitum insevisset, sed obnoxium tamen rebellioni carnis ad spiritum.

Neque propterea difficile est demonstrare

quemadmodum Deus non sit auctor peccati. Primum enim rebellionem illam Deus non fecisset, etiamsi hominem in puris naturalibus condidisset, sed ea præter intentionem agentis ex conditione materiæ consecuta fuisset. Nam neque faber ferrarius recte dici potest auctor rubiginis, quam gladius ferreus contrahit, tametsi gladium ferreum ipse fecerit. Deinde rebellio illa nec proprie peccatum est (ut in libris de peccato originis demonstrabimus, ubi etiam locum Augustini in argumento adductum, exponemus) nec necessario ad peccatum inducit, ut S. Augustinus disputat in lib. III. de libero arbitrio. Nam vel homini creato in puris naturalibus Deus præberet auxilium, quo posset concupiscentiam coercere, aut certe cupiditatibus ejus non consentire, vel non præberet. Si præberet, non necessario homo concupiscentiæ cederet. Si non præberet, cederet quidem, sed non sua culpa cederet, proinde nec peccaret. Atque hoc ipsum his verbis S. Augustinus scribit in lib. de correptione et gratia cap. 11 : « Si autem hoc adjutorium vel Angelo, vel homini quam primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset : adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. »

Undecima objectio. Contra accusatores naturæ solent Patres peccati originis corruptelam nostre vitio invectam opponere, non ipsam naturam, ut faciunt Ethnici, novercam vocare. Vide Augustinum lib. IV. in Julianum : lib II. cap. 22. de peccatorum merit,s, et remissione. Et lib. XIV. cap. 17. de Civ. Dei. Responsio : Recte Patres docent non esse naturam accusandam, sed in originale peccatum nostrarum omnium erumnarum causam referendam. Nam (ut supra non semel diximus) Deus hominem in ipsa conditione felicissimum fecerat, sed eumdem hominem sua inobedientia miserrimum reddidit.

At, inquies, quod philosophi ethnici naturam accusent, eamque nobis non parentem, sed novercam fuisse dicant, argumento est naturam humanam, qualis nunc est, non talem esse, qualis naturaliter esse deberet. Respondeo, philosophos ethnicos contraria de natura nostra sensisse, ut ostendit Theodoretus lib. V. ad Græcos. Alii enim hominem miserrimum, alii felicissimum a natura conditum disserebant. Tullius in III. lib. de Republica, apud Augustinum lib. IV. in Julianum cap. 12. naturam nobis novercam fuisse queritur. Contra Plato in tertio item de Republica scribit, hominem per corpus fieri posse beatum, esseque animantium omnium felicissimum. Nec minus Galenus in libris de partibus, passim celebrat auctorem naturæ, ut qui cum hominum genere præclarissime egerit.

Porro cur philosophi ethnici inter se de natura humana dissenserint, causa esse potuit, quia nonnulli spectarunt in homine in puris naturalibus constituto multa egregia bona, quæ in eo inesse, ac mirifice elucere nemo inficiari potest. Alii mentis oculos convertunt ad eos defectus, qui ex conditione materiæ præter intentionem agentis in hominis natura existunt, et quoniam æquum esse censebant, ut naturæ auctor hos etiam defectus suo beneficio summoveret, ignorabant autem quod nos ex divinis scripturis didicimus, defectus illos a Deo in primi hominis conditione sublatos, rursus in pœnam peccati ex conditione materiæ oriri permissos, ideo S. Augustinus in IV. lib. adversus Julianum cap. 12. recte scripsit, philosophos, qui naturam novercam appellabant, rem vidisse, causam ignorasse.

Duodecima objectio. Concupiscentiæ carnalis inordinati motus maxime in genitalibus apparent. Sed illorum ante peccatum nullus fuisset inordinatus motus, sed generationi servissent sine ullo libidinis actu, ut longa disputatione contra Pelagianos demonstrat Augustinus. Ergo nec alius ullus concupiscentiæ contra rationem impetus in puris naturalibus locum habere potuit. Respondeo : Assumptio argumenti probanda fuerat. Nam S. Augustinus longa disputatione contra Pelagianos, demonstrat quidem non fuisse in primo homine, justitia originali prædito ullum libidinis æstum, de qua re nulla apud nos dubitatio est ; non tamen demonstrat, in puris naturalibus nullum futurum fuisse æstum libinis, sed contrarium potius demonstrat in tot locis a nobis supra citatis. Quare conclusio illa (ergo nec alius ullus concupiscentiæ contra rationem impetus in puris naturalibus locum habere potuit) nec Augustino, nec veritati consentanea est.

Addi potest objectio decima tertia in hunc modum, æterna beatitudo finis est hominis naturalis, ut S. Thomas docet in 1. par. quæst. 12. art. 1. debuit igitur homo media naturalia habere ad eum finem consequendum ; alioqui rebus omnibus esset miserior

et abjectior, cum res cæteræ fines suos propriis, ac naturalibus viribus assequantur. Justitia ergo, et cæteræ virtutes, quæ ad beatitudinem adipiscendam necessaria sunt, primo homini naturalia fuerunt.

Respondeo : Non parva quæstio est, sitne sempiterna beatitudo, quæ in visione Dei sita est, finis hominis naturalis, an supernaturalis. Sed quia non multum facit ad rem nostram illius quæstionis explicatio, admissa parte affirmante, respondeo beatudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem. Neque est aut novum, aut hominis natura indignum, ut naturaliter appetat, quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat. Non est, inquam, novum, siquidem animæ hominum solutæ corporibus naturalem habent ordinem, et propensionem ad corpora, quorum formæ fuerunt, nec tamen iterum conjungi corporibus sine supernaturali auxilio poterunt. Non est autem natura humana indignum, sed contra potius ad maximam ejus pertinet dignitatem, quod ad sublimiorem finem condita sit, quam ut eum solis naturæ suæ viribus attingere possit.

Dicet fortasse quispiam. Esto, egeat homo supernaturalibus mediis, tamen id sequetur, ut non potuerit sine mediis illis creari, ac per hoc non potuerit talis creari, qualis nunc nascitur, neque enim ad finem inferiorem condi potuit, nisi natura ejus mutaretur neque negari media potuerunt ad finem naturalem obtinendum.

Respondeo : Æquum omnino fuisse, ut Deus homini, ad finem tam sublimem ordinato, media necessaria non negaret : tamen nihil absurdi secuturum, si negasset. Nam tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improportionatus, et præter eum, habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum qui est rationando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturæ suæ proportionatum perducere: nec altius evehere. Cujus rei exemplum habemus in vespertilione, qui naturalem habet capacitatem, et appetitum videndi solem, et tamen credibile est nunquam futurum, ut is videat solem, sed lumen tantum debile ac subobscurum, quod est objectum oculorum ejus non solum naturale, sed etiam proportionatum.

CAPUT VIII.

Adamum, ejusque posteros nequaquam mori potuisse, nisi peccassent.

Disseruimus hactenus de donis supernaturalibus, quæ ad animum primi hominis in statu innocentiæ pertinebant. Nunc de corporis immortalitate disputandum erit. Duo siquidem errores, quemadmodum de justitia originali, ita etiam de corporis immortalitate reperiuntur.

Prior fuit Pelagianorum, qui affirmabant hominem fuisse moriturum, etiamsi non peccasset, ut S. Augustinus testatur in lib. de hæres. cap. 88. Ad quem errorem proxime accessit Augustinus Eugubinus in annotationibus ad 2. cap. Genes. scribit enim, ex Adami lapsu genus humanum in mortem animæ, non corporis incurrisse, et fuisse homines morituros, quamvis non peccassent. Addit tamen se id, si forte contra fidem sit, omnino damnare ac retractare.

Posterior eorum est, qui non solum docent, hominem, nisi peccasset, non moriturum, sed etiam illam ejus immortalitatem naturalem dicendam esse volunt, non supernaturalem. Quæ sententia videtur sequi ex illa, quam supra refutavimus de justitia originali. Et huc pertinet articulus septuagesimus quintus eorum, quos nuper Pius V. et Gregorius XIII. damnaverunt. Sic enim habet : « Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis ejus conditio. » Nos igitur utrumque errorem breviter confutabimus, ac primum ex scripturis, ex Patrum Testimoniis, ex ratione ipsa perspicue demonstrabimus, mortem pœnam esse peccati, ac per hoc neque Adamum, neque ejus posteros potuisse mori nisi culpa præcederet. Deinde probabimus hanc primi hominis immortalitatem non naturalem, sed supernaturalem, non debitam, sed gratuitam, non naturæ conditionem, sed gratiæ beneficium esse nominandam.

Quod igitur primum, attinet, mortem pœnam esse peccati, colligitur ex verbis illis Genes. 2. *Quacumque die comederis, morte morieris* (1). Quorsum enim mortis comminatio in prævaricationis pœnam, si Adam etiam non peccando moriturus erat ? Respon

1) Gen. II, 17.

debant olim Pelagiani (teste S. Augustino lib. 1. de peccatorum meritis et remissione cap. II.) hunc locum de morte animæ, non de morte corporis intelligendum esse, quemadmodum intelligimus illum : *Sine mortuos sepelire mortuos suos*. Sed refellit S. Augustinus hanc explicationem ex verbis illis Genes. 3. *Pulvis est, et in pulverem reverteris* (1). Dominus enim his verbis Adamum damnat ad eam pœnam, quam illi fuerat antea comminatus. Proinde unus locus alium explicat. Certum autem est, corpus, non animam, ex pulvere factum esse, et per mortem in pulverem rediturum. Quare B. Hieronymus in quæstionibus Hebraicis laudat Symmachum, quod hoc loco verterit, quacumque comederis, mortalis eris, quia videlicet Adam per transgressionem non erat continuo moriturus, sed certe morti obnoxius futurus.

Neque his repugnat quod S. Gregorius lib. V. epistola 14. exponat hunc locum de morte animæ. Nam de utraque morte intelligi potest, et plenus commentarius erit, si explicationem Augustini et Gregorii conjungentes dicamus, Deum minatum esse Adamo mortem animæ, et consequenter necessitatem moriendi etiam corporaliter, cum immortalitas corporis (ut paulo post demonstrabimus) ex vita animæ, id est, ex Dei gratia, et amicitia dependeret. Imo S. Augustinus lib. XIII. de Civit. Dei cap. 12. hunc locum de triplici morte intelligit propter eamdem rationem, quia una est causa alterius, de morte videlicet animæ per amissionem gratiæ, de morte corporis per amissionem animæ, et de morte novissima per amissionem gloriæ. Et ante eum S. Ambrosius in lib. de Paradiso cap. IX. scribit, ideo dictum esse *morte morieris*, et non simpliciter *morieris*, quia de morte corporis, et animæ sermo erat.

Sed præter hunc locum, habemus alia multa, eaque tam perspicua, ut nullo modo in aliam sententiam detorqueri valeant. Quid enim apertius illis verbis? Sapient. I. *Deus mortem non fecit*. Et Sapient. II. *Deus creavit hominem inexterminabilem : invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum*. Et Rom. V. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*. Et Rom. VI : *Stipendium peccati mors*. Et Rom. VIII : *Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est, propter peccatum, etc.* (2). Notat autem S. Augustinus lib I. de peccatorum meritis, et remissione cap. V. Apostolum noluisse dicere, corpus mortale est propter peccatum, sed mortuum, quia etiam ante peccatum corpus Adami erat aliquo modo mortale, sed per peccatum conjectum est in necessitatem inevitabilem moriendi. Id autem quod necessario brevi futurum est, quodque jam imminet, usitate dicitur factum. Denique I Corinth. XV. S. Apostolus non semel repetit hanc veritatem, cum ait : *In Adamo omnes moriuntur*. Et : *Per hominem mors*. Et : *Stimulus mortis peccatum est* (3).

His accedunt Conciliorum definitiones. Sic enim legimus in Concilio Milevitano, can. 1. « Placuit, ut quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit. » Et in Concilio Arausicano can. 2. « Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non etiam ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti? Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. » Atque his similia leguntur in Concilio Trident. sess. 5.

Accedat ultimo (ut Patrum testimonia, quæ obvia sunt, omittamus) argumentum ex ratione petitum. Non potest homo defungi vita, nisi uno ex his quatuor modis, ut scilicet aut externa vi opprimatur, aut fame, sitive deficiat, aut morbis ex interna humorum intemperi extinguatur, aut tandem senio contabescat. At primus homo sapientissimus erat, et rebus omnibus, quæ infra ipsum erant, libere dominabatur, ut perspicuum est ex nominibus, quæ animantibus omnibus imposuit, et ex illa Dei voce : *Dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli, etc.* Genes. I (4). Quare noverat omnia noxia, et ea vitare poterat, et debebat, et nisi vitasset, peccatum haud dubie commisisset, ac proinde non in statu innocentiæ periisset.

(1) Gen. III, 19. — (2) Sap. I, 13 ; Sap. II, 23 ; Rom. V, 12 ; ibid. VI, 23 ; ibid. VIII, 10. — (3) I Corin. XV 21, 22, 56. — (4) Gen. I, 28

Ne autem dormienti noxium aliquid accideret, aut alio modo Adam extrinsecus læderetur, vigilabat oculus divinæ providentiæ et Angelorum custodia. Quod enim de homine justo legimus : *Dominus custodiet te ab omni malo*, Psal. CXX, et : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*, Psalm. XC (1), dubitari non potest, quin etiam de Adamo, qui tempore justus, et amicus Dei erat, dici potuisset.

Ut autem ciborum inopia homo non moreretur, providerat Deus multos arborum fructus, ex quibus si vesci nollet ad vitam sustendandam, plane peccaret. Nam et Deus dixerat : *De omni ligno comede, etc.* (2). Gen. II. Et ratio naturalis, id est, lux divina in corde scripta dictabat necessarium esse uti cibis quos Deus creaverat.

Ad hæc, ne ex humorum intemperie morbi, ac mors accidere possent ; data fuerat homini justitia originalis, quæ non solum appetitum inferiorem rationi, sed etiam corpus animæ perfecte subjiciebat, ut homo in eo statu felicitatis incredibili pace intus et extra frueretur.

Denique ne senio ex debilitate virtutis nutrientis contabesceret, ac deficeret, constituerat Deus : aut per usum ligni vitæ corroborare vim nutrientem ; aut ante transferre homines ad statum gloriæ , quam senescendi tempus accederet. Loquor autem sub disjunctione, quia duæ sunt opiniones de usu ligni vitæ, ut in ultimo capite demonstrabitur.

CAPUT IX.

Immortalitatem primi hominis supernaturalem fuisse, non naturalem.

Jam vero primi hominis immortalitatem supernaturalem fuisse, non naturalem, constans est sanctorum Patrum sententia. S. Augustinus lib. VI. de Genes. ad litteram, cap. 25. « Aliud est, inquit, non posse mori, aliud posse non mori, secundum quemdam modum primus creatus est homo immortalis, quod ei præstabatur de ligno vitæ, non de constitutione naturæ. » Et paulo post : « Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. » Lib. XIII. de civitat. Dei, cap. XX. loquens de immortalitate primorum hominum : « Qui status, inquit, eis de ligno vitæ, quod in medio paradisi cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia præstabatur. » Et lib. I. de peccat. merit. et remiss. cap. IV. « Si Deus, inquit, Israelitarum vestimentis, et calceamentis præstitit, quod per tot annos non sunt obtrita, quid mirum si obedienti homini ejusdem potentia præstaretur, ut animale, et mortale habens corpus, haberet in eo quemdam statum, quo sine defectu esset annosus tempore quo Deus vellet a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus ? Sicut enim hæc ipsa caro, quam nunc habemus, non ideo non est vulnerabilis, quia non esse necesse, ut vulneretur, sic illa non ideo fuit mortalis, quia non erat necesse ut moreretur. Talem puto habitudinem adhuc in corpore animali, atque mortali etiam illis qui sine morte hinc translati sunt, fuisse concessam. Neque enim Henoch et Helias per tam longam ætatem senectute marcuerunt.

Hoc loco multis modis docet Augustinus, primi nostri parentis corpus natura sua fuisse mortale, sola autem gratia conditoris immortale. Primo, quia comparat immortalitatem primi hominis cum vestimentis, et calceamentis Israelitarum, quæ in solitudine per annos quadraginta obtrita non sunt. Neque enim dubitari potest, quin ea, vestimenta et calceamenta naturaliter corrumpi debuerint. Secundo quia comparat statum primi hominis ante peccatum cum statu Henoch, et Heliæ, quos certum est corpus habere mortale, et aliquando moriturum, tametsi divina gratia per tot sæculorum curricula conservetur. Tertio, quia bis terve dicit, corpus primi hominis fuisse mortale, et a mortalitate ad immortalitatem quandoque sine media morte venturum. Quod si mortale erat, certe natura mortale erat, nisi quis ita desipiat, ut mortalitatem primi hominis adscribat gratiæ, immortalitatem naturæ. Quarto, quia dicit, sic fuisse mortale corpus illud, quamvis numquam moriturum, quemadmodum caro nostra vulnerabilis est, quamvis non sit eam necesse vulnerari. Caro autem nostra natura vulnerabilis est, sed diligenti custodia fieri potest, ut nunquam vulneretur : Igitur et illud corpus natura mortale erat, sed divina gratia futurum erat, ut nunquam moreretur,

S. Cyrillus lib. I. in Joan. cap. 15 : « Ra-

(1) Psal. XC, 7; Psal. XC, 11. — (2) Gen. II, 16.

tionale, inquit, animal homo a Deo productus, quia natura sua incorruptibilis, atque perpetuus esse non poterat, spiritu vitæ signatus immortalitatis bonum super naturam suam consecutus est. » Eamdem sententiam habent Theologi Scholastici cum Magistro sentent. lib II. dist. 19. quam etiam ratio evidens, ac certa confirmat. Nam cum hominis natura ex contrariis elementis, atque humoribus constet, intrinsecam potentiam ad corruptionem habet : proinde immortalitas est ei præter naturam, vel potius supra naturam, mortalitas autem naturalis. Præterea homo in statu innocentiæ generabilis erat, cum ei dictum esset Genes. I : *Crescite et multiplicamini* (1) : igitur et corruptibilis natura sua, quamvis divino beneficio futurum erat ut non corrumperetur. Item in statu innocentiæ natura humana cibo et potu indigebat, ut perspicuum est ex cap. I. Genes. ubi dantur herbæ, atque arborum fructus tum homini, tum animantibus cæteris in escam : At corpus, quod cibo indiget, ut conservetur, et si non alatur, perit, certe mortale natura sua esse convincetur. Huc denique pertinet locus illæ Scripturæ Genes. 3. « *Pulvis es, et in pulverem reverteris*, ut supra initio disputationis deduximus.

Objiciet aliquis testimonium S. Augustini ex lib. XIII. de civit. Dei, cap. 15. ubi sic legimus : « Constat inter Christianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis corporis mortem, non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati. » Respondeo, significat his verbis S. Augustinus, moriendi necessitatem, quæ ex natura hominis secutura erat, per Dei gratiam fuisse sublatam, et ideo mortem, quæ nunc regnat in nobis, non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati.

Secundo posset objici testimonium Concilii II. Arausicani, canon. 2. ubi dicuntur injustitiam Deo dare, qui asserunt homines morituros fuisse, quamvis non peccassent. Nam si mors homini naturalis esset, profecto sine ulla Dei injustitia homines mori possent : quemadmodum animantia cætera sine ulla Dei injustitia moriuntur. Respondeo : Si in puris naturalibus homo fuisset conditus, potuisset utique sine ulla Dei justitia mori : quia vero Dei benignitate moriendi necessitas ab hominis natura sublata, et in peccati stipendium commutata fuerat : non potuit sine injustitia fieri, ut homo sine ullo culpæ merito moreretur. Præterea mors, homini in puris naturalibus condito natura debitum fuisset, nunc sine dubio pœna est : Pœna autem justa esse non potest, nisi quam culpa præcessit. Quare injustitiam nunc Deo daret, qui diceret hominém ex naturæ debito, non ex peccati merito vitam finire.

Objici posset ultimo, Animam rationalem natura immortalem esse, proinde corpus illi dandum fuisse, quod esset naturaliter immortale, ac per hoc immortalitatem homini naturalem esse, mortalitatem autem præter naturam. Respondeo : Animæ rationali, qua immortalis est, corpus immortale aptissime congruebat : quia tamen eadem anima corporis forma est, simpliciter ei corpus attribuendum fuit, quod esset aptum ad functiones, quas eadem anima in corpore exercere debebat.

Porro functiones, quas nunc exercemus, et quæ nobis etiam in statu innocentiæ exercendæ fuissent, requirunt corpus ex contrariis humoribus et qualitatibus temperatum, ex qua temperatione moriendi necessitas naturaliter sequitur. Itaque absolute corpus primi hominis natura sua mortale dici debuit per gratiam opificis immortale.

CAPUT X.

Paradisum terrestrem, corporalemque fuisse, in quo Adam in statu innocentiæ habitavit.

Disseruimus hactenus de gratia, et de immortalitate primi hominis, id est, de bonis animi, et corporis eidem a conditore concessis : nunc de bonis externis, de paradiso, et ligno vitæ breviter disseremus.

Est autem prima quæstio : « Fueritne Paradisus locus aliquis verus, et corporalis, ut Scriptura in libro Geneseos significare videtur, an potius spiritalis, ac (ut sic loquar) allegoricus. » Non defuerunt ex veteribus, qui totam illam historiam de paradiso, de fluminibus, et arboribus destruere, et in meras allegorias transmutare voluerint. Nota est sententia Philonis Hebræi in lib. I. Allegoriarum. Valentini Hæresiarchæ apud Irenæum lib. I. adversus hæreses, cap. 1. ante

(1) Gen. I, 22, 28. — (2) Gen. III, 19.

medium, et Origenis commentario libri Geneseos. Sed nostro sæculo (quod mirum videri debet) sententiam jam olim a Patribus damnatam, interum revocavit ad lucem, ac propugnare conatus est Franciscus Georgius in tom. 1. problematum, exponens illa verba : *Plantaverat Dominus paradisum voluptatis* (1) Genes. II, et in Harmonia mundi cantico 1. tom. 7. cap. 21. cujus rationes paulo post refellemus.

Igitur paradisum locum fuisse corporum, plantis veris corporatisque plenum, et vero fonte, fluminibusque irriguum, probare possumus. Primo ex divinis litteris, quæ ita describunt Paradisum, ut ambigi non possit quin sit locus verus et corporalis, Genes. II. *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, et in eo posuit hominem, quem formaverat.* At plantari corporum est, et homo corporalis, et animalis, qualem fuisse Adamum omnes fatentur, in loco vero, et corporali poni debuit. Item ibidem additur : *Fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita, nomen uni Phison, etc.* (2). At flumina ista vera, corporalia, aspectabilia, navigabilia, et potabilia sunt, ut perspicuum est de Euphrate, et Tigri notissimis, maximisque fluminibus. Rursus cap. 3. Adam et Eva absconderunt se inter ligna paradisi, consueruntque sibi perizomata de foliis ficus. Erant igitur in paradiso vera, et corporalia ligna, inter quæ latere poterant homines veri, et corporales : erant etiam solia ficulnea vera, quibus vera hominum membra tegi poterant.

Denique ibidem legimus ejectum fuisse Adamum de paradiso, custodiamque Angelorum adhibitam, ne aditus ei pateret ad lignum vitæ. At si lignum vitæ fuisset solum spiritale, sapientia videlicet, aut virtus aliqua, ut quidam somniant, tanta diligentia Deus non cavisset, ne ad ipsum hominibus aditus pateret. Siquidem in lib. Proverb. cap. 3. ubi sapientia dicitur lignum vitæ passim homines invitantur ad sapientiam et virtutem.

Accedant secundo testimonia Patrum, qui sententiam Origenis, ut plane erroneam, et et cum orthodoxa fide pugnantem refellunt. S. Methodius apud Epiphanium in hæresi, quæ est. 64 : « Paradisus, inquit, unde in primo parente ejecti sumus, ex hac terra palam est locus eximius ad jucundam quietem et vitam meliorem Sanctis destinatus. Ab ipso Tigris, et Euphrates, et reliqui fluvii, qui illic profunduntur, hic apparent fluxionum excursus in nostrum continentem inundantes; non enim ex supernis de cœlis effunduntur, ac eliduntur, nam neque sustinere potuisset terra, ut tantam aquæ molem acervatim ex alto dilabentem susciperet etc. »

S. Epiphanius in epistol. ad Joan. Episcopum Hierosolymitanum : « Quis, inquit, audiat in tertio cœlo donantem nobis Origenem paradisum, et illum, quem Scriptura commemorat, de terra ad cœlestia transferentem, et omnes arbores quæ scribuntur in Genesi sic allegorice intelligentem, quod scilicet arbores angelicæ fortitudines sint, cum hoc veritas non recipiat ? »

S. Hieronymus in epist. ad Pammachium de erroribus Joan. Hierosolym. enumerans Origenis errores : « Sextum, inquit, quod sic paradisum allegorizet, ut historiæ auferat viritatem, pro arboribus angelos, pro fluminibus virtutes cœlestes intelligens, totamque paradisi continentiam tropologica interpretatione subvertens. » Et in comment. cap. 10. Daniel. exponens illud : *Die autem vigesima et quarta mensis primi eram juxta fluvium magnum, qui est Tigris :* « Unde, inquit, eorum deliramenta conticescant, qui umbras et imagines in veritate quærentes, ipsam conantur evertere veritatem, ut flumina, et arbores, et paradisum putent allegoriæ legibus se debere subruere. »

S. Joannes Chrysostomus hom. 13. in Genes. : « Idcirco, inquit, nomen loci Scripturis inseruit B. Moses, ut non liceat nugari volentibus imponere simpliciorum auribus, ac dicere, nullum esse in terra hortum, quem dicunt paradisum, sed in cœlo, et fabulas quasdam ejusmodi somniare. »

S. Augustinus lib. XIII de Civitate Dei cap. 21, posteaquam pluribus verbis confutaverat eos, qui paradisum ita spiritalem faciebant, ut corporalem esse negarent, concludit hoc modo : « Hæc et si qua alia commodius dici possunt, de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur. » Et lib. VIII. de Genes cap. 1. eorum sententiam probari sibi affirmat, qui paradisum corporalem simul, et spiritualem

(1) Gen. II, 8. — (2) Ibid. II, 10.

fuisse docent. E quorum numero est S. Basilius, qui in lib. de Paradiso, tametsi Origenis, et errorum ejus non fecerit mentionem, exponit tamen narrationem de paradiso, et secundum historiæ veritatem, et secundum intelligentiam spiritualem. Quod idem fecisse S. Ambrosium paulo post demonstrabo. Vide etiam Theodoret. quæst. 24. et 29. in Genes. Joan. Damascen. lib. II. de fide orthodoxa cap. 11. Bedam, Eucherium, et Rupertum in cap. 2. lib. Genes. Adde et Scholasticos Doctores in 2. Sentent. dist. 17. Omnes enim communi consensu paradisum corporalem faciunt. Adde postremo argumenta Francisci Georgii levissima esse, ut merito mirari possis, virum, alioqui doctum, ob tam debiles ratiunculas a communi totius Ecclesiæ sententia recedere potuisse.

CAPUT XI.

Solvuntur objectiones.

Igitur prima ejus objectio talis est. Nusquam legitur in Scriptura, paradisum in terra fuisse plantatum. Respondeo : satis id colligitur ex eo quod dicitur plantatus. Neque enim nisi in terra plantari queunt horti. Quod idem apertissime docent arbores, et flumina, et cætera quæ in paradisi descriptione ponuntur. Alioqui eadem forma argumentationis ita colligere possemus : Nusquam legimus in Scriptura primum hominem habuisse præcordia : non igitur habuit ille præcordia.

Secunda objectio. Si paradisus terrenus et corporalis esset, certe tertia die condi debuisset, tunc enim jussu Dei protulit terra herbam virentem, et omnes arbores. At paradisi et arborum ejus productio post sextum diem facta describitur. Respondeo : S. Basilius in lib. de paradiso existimat, paradisum, ejusque arbores creatas fuisse speciali quadam providentia Dei non cum cæteris plantis tertia die, sed seorsim alio tempore. Sed possumus etiam dicere, arbores paradisi, atque adeo ipsum paradisum tertia die fuisse conditum, cæterum quia res erat maxime memorabilis, fusius descriptam fuisse productionem ejus post narrationem operum sex dierum. Nam Adami quoque productio ex limo terræ, et Evæ ex latere viri describitur post narrationem operum sex dierum, et tamen constat eos creatos fuisse sexta die. Fortasse etiam ideo interpres Latinus reddidit : *Plantaverat autem Dominus paradisum,* et non, Plantavit Dominus paradisum ; ut significaret, non tunc primum conditum paradisum, sed multo antea, nimirum tertia die.

Tertia objectio. Frustra paradisus ille terrenus creatus fuisset, quippe qui nulli usui esset futurus, cum non ignoraret Deus hominem peccaturum, et ex eo loco projiciendum. Respondeo, Theodoretum q. 24. in Gen. annotavit, non frustra conditum paradisum, quamvis Adam omnino modico tempore in eo habitaturus esset, primum quidem quia non parum utilis esse potuit homini deinceps ad peccatum fugiendum recordatio tam jucundæ habitationis, a qua ob inobedientiam se excidisse noverat. Deinde quia Deus non punit homines antequam peccent, neque desinit eis benefacere ex eo solum, quod prævidet peccaturos. Addunt alii nunc etiam usum esse aliquem paradisi, cum in eo Enoch, et Elias habitare credantur. Addi potest, utilem quoque nunc esse nobis terrenum illum paradisum, ut in descriptione illa tam insignis loci, tamquam in imagine quadam intueamur excellentiam spiritalis, ac cœlestis paradisi. Denique si non frustra datum fuit homini ut posset non mori, et non peccare, et ut originali justitia insignis esset, quamvis non ignoraret Deus hominem peccaturum, et moriturum, et dona illa eximia brevi amissurum; profecto nec frustra dici debet conditus paradisus, tametsi Adamus eo diu non esset usurus.

Quarto objectio. S. Hieronymus in quæstionibus Hebraicis, exponens illud : *Plantaverat Dominus paradisum voluptatis a principio*, scribit, paradisum ante cœlum et terram fuisse creatum. At fieri non potest, ut paradisum terrenum et corporalem Hieronymus crediderit ante cœlum et terram extitisse : igitur sententia S. Hieronymi paradisus non est terrenus est corporalis, sed divinus et spiritualis. Respondeo : S. Hieronymus aut eo loco ex aliorum sententia locutus est, ut sæpe fecit in commentariis epistolæ ad Ephesios, et in aliis locis : aut significare voluit, paradisum conditum fuisse, antequam cœli et terræ fabrica omnino perficeretur quod verissimum est. Nam etiamsi, tertia die, qua paradisus conditus creditur, cœli et terræ opificium inchoatum esset, non tamen absolutum erat. Nam quarto die

cœlum sideribus, quinto autem et sexto terra animantibus ornata fuit. Certe de S. Hieronymi sententia nullo modo dubitari potest, ut paulo ante ex verbis ejus ostendimus.

Addere possumus ad has quatuor Francisci Georgii objectiones, duas alias.

Est igitur quinta objectio, qua utebantur veteres Valentiniani, et Origeniani : Apostolus Paulus in epist. posteriore ad Corinth. cap. 12. scribit se raptum fuisse in tertium cœlum, et continuo idipsum repetens dicit, se raptum in paradisum : igitur in tertio cœlo est paradisus. Respondeo : B. Methodius apud Epiphanium, et ipse S. Epiphanius locis antea notatis docent, duos fuisse Apostoli raptus, unum in tertium cœlum, alterum in paradisum, proinde non debere ex hoc loco colligi, in tertio cœlo esse paradisum. Facilius responderi potest, non esse eumdem paradisum, ex quo ejectus fuit Adam, et in quem raptus fuit Paulus, ut recte docet commentarius S. Ambrosio adscriptus in cap. 6. prioris ad Corinthios. Vox enim *Paradisus* locum deliciarum, sive hortum significat, et in Scripturis interdum accipitur pro paradiso corporali, non solum Gen. II. et III sed etiam Ecclesiastæ II. Ubi enim nos legimus : *Feci mihi hortos, et pomaria*, in hebræo habetur, *hortos et paradisos*. Et Canticor. IV. *Emissiones tuæ paradisus malorum punicorum cum pomorum fructibus* (1). Interdum autem pro paradiso spirituali, cujus corporalis ille figura fuit, ut Ezechiel. XXVIII. *In deliciis paradisi fuisti*. Luc. XXIII. *Hodie mecum eris in paradiso*. Et Apocal. II. *Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod est in paradiso Dei mei* (2). Et sine dubio sic accipiendus videtur paradisus II ad Corinth. XII.

Sexta objectio ducitur ab auctoritate S. Ambrosii, qui non solum in libro de paradiso totam illam narrationem mystice, et spiritualiter explicat, sed etiam in epist. 42. ad Sabinum, jam (ut ipse dicit) veteranus Sacerdos, interrogatus a Sabino per litteras, quid sentiret de paradiso, respondit, se de ea re librum integrum scripsisse, et commemoratis aliorum sententiis, dicit, in eo convenire omnes, ut spiritualis sit : « Omnes, inquit, congruunt, in paradiso et lignum vitæ radicatum, et lignum scientiæ, quæ discernat bonum et malum : cætera quoque ligna plena vigoris, plena vivificationis spirantia, et rationabilia. Ex quibus colligitur paradisum ipsum non terrenum videri posse, non in solo aliquo ; sed in nostro principali, quod animatur, et vivificatur animæ virtutibus, et infusione Spiritus Dei. » Respondeo : S. Ambrosius non negavit, paradisum, in quo fuit Adam, corporalem fuisse, sed eo posito, ut certo ex historia sacra, totus fuit in explicandis paradisi significationibus atque mysteriis occupatus. Quod multis modis probare possumus.

Primo, quia in libro de paradiso cap. 1. habet hæc verba : « In hoc ergo paradiso Deus hominem posuit, quem plasmavit. Intellige, quod non eum hominem, qui secundum imaginem Dei est, posuit : sed eum qui secundum corpus : incorporalis enim in loco non est. » Hæc verba satis aperte indicant, paradisum ex Ambrosii sententia fuisse corporalem, cum in eo positus fuerit Adam, qua corpore, non qua spiritu præditus erat.

Secundo, quia in eodem libro, cap. 3. fatetur Ambrosius de paradiso egredi flumina illa, Phison, Geon, Tigrim, et Euphratem ; et explicat, Phison ipsum esse Gangem, Geon autem Nilum, flumina verissima atque notissima, et addit Tigrim et Euphratem, quæ fluunt de paradiso, ipsa esse quæ ita mediam includunt Mesopotamiam, ut inde ea regio nomen acceperit. Quod si flumina corporalia in paradiso oriri, et inde egredi S. Ambrosius credidit, profecto paradisum ipsum corporalem fuisse minime dubitavit.

Tertio, quia in eodem libro cap. 7. proponit quæstionem, unde mors Adæ acciderit, utrum a natura ligni, an a Deo ; et respondet, mortem neque a natura ligni, neque a Deo accidisse, sed ab inobedientia Adami, qui de fructu ligni vetiti gustare præsumpsit. In qua quæstione, et quæstionis solutione, pro comperto accipit illud lignum fuisse corporale.

Quarto, quia in epist. 42. supra citata ad Sabinum, posteaquam dixerat, varias de paradiso extare sententias, ita subjungit : « Nam Josephus, inquit, ut pote Historiographus, locum dicit refertum arboribus, virgultisque plurimis, irrigari etiam flumine, qui dividitur in quatuor fluvios etc. » Ubi Josephum non damnat, sed tantum indicat, eum ut historicum de solius historiæ descriptione fuisse sollicitum. Ex quo intelligimus, historiam rei gestæ ab Ambrosio non negari , sed

(1) Eccl. II, 5; Gen. IV, 13. — (2) Ezech. XXVIII, 13; Luc. XXIII, 43; Apo. II, 7.

omitti ut rem notam, atque ab aliis explicatam, alioqui non diceret, Josephum ut historiographum, paradisum corporalem descripsisse, sed ut Judæum nihil nisi corporales delicias somniantem.

Quinto, quia in eadem epistola dicit, omnes in eo convenire, ut in paradiso fuerint ligna spirantia, et rationabilia. Quod quidem si de paradiso mystice accepto intelligatur, verum erit, si de paradiso simpliciter, neque verum est, neque potuit S. Ambrosio in mentem cadere, ut id verum crederet. Nam, ut omittam scripta S. Epiphanii contra Origenistas, negantes paradisum corporalem, quæ non videntur incognita S. Ambrosio esse potuisse, certe legerat idem Ambrosius librum S. Basilii de paradiso. Quemadmodum enim ex homiliis Basilii de opere sex dierum, composuit Ambrosius suum Exameron, ita ex libro ejusdem de paradiso multa in suum librum de paradiso transtulit. Basilius autem apertissime paradisum corporalem fuisse scribit, et simul mysticas ejusdem paradisi significationes exponit. Quod igitur Ambrosius ait, paradisum ipsum non terrenum videri posse, non in solo aliquo, sed in nostro principali, non de quocumque paradiso accipiendum est, sed de eo tantum, in quo paulo ante dixerat, inesse ligna spirantia et rationabilia.

CAPUT XII.

Locum terrestris paradisi, a cognitione humana remotissimum esse.

Altera de paradiso quæstio est : « In qua parte terrarum sit paradisus. » Quidam arbitrati sunt, totum orbem terrarum esse paradisum illum, de quo Scriptura loquitur Genes. II. In qua sententia videtur esse Josephus lib. I. antiq. cap. 2. ubi dicit, fluvium qui paradisum irrigabat, esse amnem quemdam totam terram ambientem, quo nomine Oceanum significasse creditur. Sed repugnat huic sententiæ Scriptura divina. Nam si Deus hominem extra paradisum de limo terræ formatum in paradisum introduxit, ac deinde e paradiso ejectum in eam regionem reduxit ubi conditus fuerat, ut legimus Genes. II. et III, quomodo fieri potest, ut sit universa terra paradisus ? nisi forte extra orbem terrarum fuerit limus ex quo Adam formatus fuit, et ipse Adam post lapsum extra universam terram pulsus fuerit, ut omittam custodiam Angelorum paradiso appositam, ne hominibus reliquam terram incolentibus aditus ad paradisum pateat. Accedit quoque scriptorum pene omnium consensus, qui paradisum quoddam esse volunt orbis terræ pomarium, et quasi regiam principis animalium.

Alia sententia in altero extremo aliorum est, qui docent paradisum esse extra totam terram , quam nos incolimus. Existimant enim terram nostram undique cingi ab Oceano. Oceanum autem cingi ab alia terra, longe majore, eamque esse, et nominari paradisum. Tribuit hanc sententiam S. Ephrem Bar-Cepha in libro, quem scripsit de paradiso. Sed neque hæc sententia satis cum divinis litteris, aut Patrum traditione congruit. Siquidem Tigris, et Euphrates, et cætera flumina, quæ oriuntur ex paradiso, in hac terra nostra inveniuntur, neque credibile est ea per immensum tractum ad nos pervenire ex illo alio orbe terrarum, qui fingitur ultra Oceanum. Deinde videtur jam satis compertum variis multorum navigationibus, neque ab Oceano cingi omnem terram, neque esse ultra Oceanum aliam terram. Denique communis est opinio, et secundum versionem LXX. interpretum colligitur ex ipsa divina Scriptura Genes. II. paradisum situm esse ad orientem. Ex quo sequitur ut sit falsum ab eo cingi Oceanum universum.

Tertia est aliorum sententia, paradisum esse locum quemdam sublimen, et usque ad globum lunæ pertingentem. Tribui solet hæc sententia venerabili Bedæ ; sed in ejus operibus nusquam eam reperire potui. Exstat autem in quadam glossa Brideferti Ramesiensis ad cap. 41. Bedæ de ratione temporum, et eam refert, nec refellit Petrus Lombardus in II. lib. Sententiarum distinct. 17. At profecto incredibile est cum esse situm paradisi, tum quod ea regio insaluberrima sit, atque adeo inhabitabilis propter nimiam aeris subtilitatem, et perpetuam agitationem, tum quia si tanta esset ejus loci sublimitas, ab aliqua regione paradisus conspiceretur, et vel nobis, vel antipodis nostris aliquando solis, et lunæ conspectum eriperet ; præsertim cum eadem illa opinio ad orientem paradisum constituat, ut perspicuum est ex Glossa Brideferti supra citata. Tum denique quia si ulla esset proportio altitudinis paradisi ad latitudinem, non sufficeret totius ter-

ræ amplitudo ad basim ejus capiendam; siquidem mathematici demonstrant, a superficie terræ usque ad globum lunæ intercedere spatium supra centum millium milliariorum. Sed fortasse auctor ejus sententiæ hyperbole uti voluit, ut ex altitudine hyperbolica paradisi excellentiam demonstraret, ut admonet S. Thomas 1. part. qu. 102. artic. I. Quemadmodum intelligimus verba S. Basilii qui in lib. de paradiso scribit, paradisum ob situs sublimitatem nullas tenebras admittere; et Joannis Damasceni, qui lib. 2. de fide, cap. II. scribit, paradisum esse terra nostra sublimiorem; et Ruperti, qui lib. I. in Genes. cap. 37. scribit, paradisum esse locum cœlo proximum; et denique Alchimii Aviti, qui lib. I. carminum de initio mundi cap. 9. de paradisi situ ita cecinit.

> Ergo ubi, transmissis, muldi caput incipit. Indis,
> Quo perhibent terram confinia jungere cœlo,
> Lucus inaccessa cunctis mortalibus arce
> Permanet.

Quo allusit Cl. Marius Victor cum libro primo carminum in Genesim ait :

> Eoos aperit felix qua terra recessus,
> Editiore globo nemoris paradisus amæni,
> Panditur, et teretis distinguitur ordine sylvæ

Quarta sententia est recentiorum quorumdam, Augustini Eugubini, Hieronymi ab Oleastro, Francisci Vatabli in annotationibus ad cap. 2. Genes. et Cornelii Jansenii in cap. 143. Concordiæ Evangelicæ, qui existimant paradisum fuisse in Mesopotamia, sed diluvii tempore ita ejus pulchritudinem et amœnitatem periisse, ut nullum remanserit vestigium paradisi, et jam neque sit opus custodia Cherubin, et flammei gladii, et non solum hominibus quibuscumque, sed etiam bestiis pateat ad eum locum aditus.

Mihi vero multis de causis hæc sententia non probatur. Primum, quoniam est opinio nova, et repugnans communi Doctorum consensui, non solum Patrum, sed etiam Scholasticorum. Deinde in ipso paradiso oriebatur fluvius, qui inde dividebatur in quatuor capita, quorum nomina sunt Euphrates, Tigris, Phison, et Geon : at in Mesopotamia nullus ejusmodi fluvius oritur. Fluunt quidem per Mesopotamiam Euphrates, et Tigris, cæterum non ibi oriuntur, sed in Armenia fontes suos habent. Quare secundum hanc rationem Armeniæ potius (quod tamen nullus dixit) quam Mesopotamiæ paradisi nomen congrueret. Porro Phison et Geon neque in Mesopotamia fontes habent, neque in ea ullo modo reperiuntur.

Respondent aliqui : in Mesopotamia Euphratem, et Tigrim conjungi, at paulo post iterum separari, atque ita effici quatuor capita, ac veluti flumina; et quidem duo priora esse Tigrim, et Euphratem, duo posteriora Phison, et Geon, quamvis his nominibus hoc tempore non vocentur. Sed non videtur satis apta responsio : nam Scriptura non dicit, flumina aliunde venientia in paradiso conjungi, sed inde primum exoriri, et post egressionem de paradiso dividi in quatuor capita : *Fluvius* (inquit Scriptura) *egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita* (1). Itaque quod in Mesopotamia nullus oriatur fluvius ; sed flumina jam divisa aliunde venientia, illic cernantur, argumento est, non fuisse in eo loco, neque esse paradisum.

Deinde Phison, et Geon dicuntur circuire varias regiones, illa autem duo capita, quæ nascuntur ex divisione Tigris et Euphratis brevissimo rectissimoque tractu in mare Perficum demerguntur. Si tamen verum est quod isti dicunt. Nam alioqui ego inspiciens tabulas geographicas non video Tigrim et Euphratem post conjunctionem iterum sejungi, sed simul in mare Persicum exonerari. Non igitur dici possunt duo illa capita Phison et Geon.

Ad hæc Phison, et Geon a multis gravissimisque scriptoribus dicuntur esse Ganges et Nilus. Sic enim docet Josephus lib. I. antiquit. cap. 2. Epiphanius in epist. ad Joan. Hierosolymit. Ambrosius lib. de paradiso, cap. 3. Hieronymus in locis Hebraicis, Augustinus lib. VIII. de Genes. cap. 7. Alchimius Avitus, et Claudius Marius Victor locis paulo ante citatis, Eucherius in Genes. et alii. Et quod majus est, Hieremiæ II. ubi vulgata editio habet : *Quid tibi vis in via Ægypti, ut bibas aquam turbidam ?* (2) In septuaginta interpretibus legitur : *Ut bibas aquam Geon.* Et S. Hieronymus in commentario ejus loci testatur semper in communi editione fuisse Geon. Neque repugnat vulgata editio cum editione Septuaginta, siquidem

(1) Gen. II, 10. — (2) Hierem. II, 18.

aquam Nili, qui a septuaginta, interpretibus dicitur Geon, vere turbidam esse testatur in eodem loco S. Hieronymus.

Adde etiam quod ipsa divina Scriptura Eccl. XXIV. docere videtur, Phison, et Geon, esse Gangem, et Nilum : *Qui adimplet*, inquit, *quasi Phison sapientiam, et sicut Tigris in diebus novorum. Qui adimplet quasi Euphrates sensum : qui multiplicat quasi Jordanis in tempore messis : qui mittit disciplinam sicut lucem, et assistens quasi Geon in die vindemiæ* (1). Quo loco Raban. Jansenius, et alii interpretes sine dubio per Phison, Gangem, per Geon Nilum intelligi volunt. Nam Ganges est flumen amplissimum, et hoc ipsum significat nomen Phison, dicitur enim a quod est redundare, quia præter cætera flumina impleri solet. Et ad hanc etymologiam allusit Ecclesiasticus dicens : *Qui adimplet quasi Phison, sapientiam.*

Porro Nilus incrementum accipere incipit post solstitium æstivum, et in tempore vindemiæ plenissimum esse solet. Et ideo dixit Ecclesiasticus, *Et sicut Geon in die vindemiæ.* Præterea ut recte notavit Jansenius, comparare volens Ecclesiasticus sapientiam Dei quinque celeberrimis fluminibus, descripsit ea flumina illo ordine, quem vere inter se habent : Primus enim ab oriente est Ganges, secundus Tigris, tertius Euphrates, quartus Jordanis, ultimus Nilus. Itaque ipse ordo narrationis cogit, ut per Phison intelligamus Gangem, per Geon Nilum, cum videamus primo loco nominari Phison, ultimo loco Geon, neque ulla ratio esse possit cur Jordanis prius nominatus sit quam Geon, nisi quia prior est, quoad situm. Quod si Phison et Geon sunt Ganges et Nilus, ut tot, et tam graves auctores constanter affirmant, profecto neque capita illa ex Tigris et Euphratis disjunctione exorta dici possunt Phison, et Geon, neque in Mesopotamia collocandus est paradisus, cum duo ista flumina paradisi ad Mesopotamiam nulla ratione pertineant.

Ex quo etiam refellitur quod alii dicunt, Phison et Geon fuisse quidem circa Mesopotamiam, sed aut mutasse vocabula, aut exaruisse. Quamquam hoc postremum repugnat expresse Scripturæ sacræ, quæ ut diximus Eccl. 24. indicat, Phison et Geon fuisse flumina ingentia, qualia non facile exarescunt, nec præter Tigrim et Euphratem, in ea regione conspiciuntur. Nam etiamsi quis obstinate contenderet, Phison et Geon apud Ecclesiasticum, non esse Gangem et Nilum, tamen nullo modo negare posset esse flumina maxima, et celeberrima, non autem exundantiam, aut ramos aliorum fluminum : nisi vellet Ecclesiasticum inepte comparasse summam affluentiam divinæ sapientiæ exiguis fluviis : et eosdem exiguos fluvios conjunxisse celeberrimis fluminibus Tigri et Euphrati.

Accedit ad hæc, quod paradisus ita describitur a S. Basilio in libro de paradiso, a Joan. Damasceno lib. II. de fide, cap. 11. a S. Augustino lib. XIV. de civit. Dei. cap. 10. Ab Alchimio Avito, et Claud. Mario Victore, et aliis supra citatis. Isidor. lib. XIV. etymolog. cap. 3. et aliis communiter, ut fuerit in eo ver perpetuum, nulla frigora, nulli æstus nullæ pluviæ, nives, grandines, nullæ etiam nubes ; quod ipsum significat Scriptura, cum dicit primos homines in paradiso fuisse nudos.

Hic (*inquit, Alchimius*) ver assiduum cœli clementia servat.
Turbidus auster adest, semperque sub aere sudo
Nubila diffugiunt jugi cessura sereno.
Nec poscit natura loci quos non habet imbres,
Sed contenta suo dotantur germina rore.
Sic cum desit hyems, nec torrida ferveat æstas,
Fructibus Autumnus, Ver floribus occupat annum.

At Mesopotamia, quamquam est amœnissima regio, sua tamen habet frigora, suos æstus, pluvias, grandines etc. Neque responderi potest, ob diluvium mutatam esse magna ex parte loci illius fœlicitate. Nam diluvium non mutavit situm locorum, et aeris temperamentum. Itaque perierint ob diluvium arbores, perierint fructus et flores, temperamentum aeris perire non potuit. Quo magis Lutherum miror, qui in comment. 2. dit cap. Genes. scribit in paradiso non fuisse hyemem, sed ver perpetuam, et tamen contenparadisum fuisse Syriam, Mesopotamiam, Ægyptum et Damascum, in quibus, regionibus non potest fuisse ver perpetuum, nisi alius tunc fuerit cursus solis, quam nunc est .

Accedit postremo, quod sententia est gravissimorum auctorum, Enoch et Eliam translatos esse in paradisum, unde expulsus fuit Adam, atque illic nunc vitam felicissimam degere. Credo autem nemini unquam venisse in mentem, ut diceret, Enoch et Eliam

(1) Eccl. XXIV, 35, 36.

translatos fuisse in Mesopotamiam. Vide Irenæum lib. v. adversus hæres. cap. 5. ubi ex traditione presbyterorum, qui Apostolos audierunt, scribit, Enoch et Eliam translatos esse in paradisum, ubi fuit Adam. Vide etiam Athanasium in lib. sive epist. Quod Nicæna Synodus etc. Hieronymum in epist. ad Pammach. de erroribus Joan. Hierosolymit. et Augustin. lib. i. de peccat. merit. et remiss. cap. 3. et lib. ii. de peccat. orig. cap. 23. Et confirmatur hæc sententia ex illo Eccles. xliv. *Enoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus pœnitentiam* (1). Non est quidem in codice Græco vox illa (in Paradisum) tamen est in omnibus codicibus vulgatæ editionis Latinæ, quam rejicere non possumus, si Concilio generali Tridentino, sess. 3. (ut debemus) obtemperare volumus. Et quamquam vox « paradisi » quemlibet hortum significare possit, ut supra diximus, tamen cum in Scriptura absolute ponitur, non solet significare, nisi eximium illum paradisum, in quo fuit Adam ; aut eum, cujus ille figura fuit, id est, cœlestem. Certum autem est Enoch in cœlestem paradisum non ascendisse, nemo enim inde descendet, ut det gentibus pœnitentiam.

CAPUT XIII.

Solvuntur objectiones.

Neque vero ejusmodi sunt argumenta sententiæ contrariæ, ut solvi non possint.

Objiciunt enim primo, quod Scriptura testetur paradisum plantatatum fuisse in Eden ad Orientem, Genes. ii ; Eden autem locus sit prope Charam in Mesopotania, ut intelligi potest ex illo Ezechiel. xxvii : *Charan et Chene, et Eden negotiatores tui*, et ex illo IV Regum. xviii : *Num quid liberaverunt Dii gentium singulos, quos vastaverunt Patres mei, Goram videlicet, et Charan et Reseph, et filios Eden qui erant in Thalassar.* Et denique ex illo Genes. iv. *Egressusque Cain a facie Domini, habitavit profugus in terra ad Orientalem plagam Eden* (2). Secundo, quod in Mesopotamia reperiantur flumina quæ dicuntur fuisse in paradiso. Tertio, quod ea sit regio amœnissima.

Sed respondemus, vocem *Eden* in Scriptura nunc esse nomen loci, nunc vero significare delicias, seu voluptatem, ut notum est linguæ Hebraicæ peritis. Et quidem in locis citatis Eden esse nomen loci perspicuum est, sed non esse eum locum, unde ejectus fuit Adam, non leve argumentum esse videtur, quod in eodem dicatur habitasse Cain, nisi quis ita desipiat, ut existimet datum fuisse Caino pro exilio paradisum. Præterea ex Eden, ubi erat paradisus, oriebatur flumen, quod inde dividitur in quatuor capita, Gen. ii. At ex Eden, quod est prope Mesopotamiam nullum ejusmodi flumen oriri compertissimum est. In secundo autem cap. Genes, non esse nomen loci, sed voluptatem significare satis nobis persuadet auctoritas editionis vulgatæ, et S. Hieronymi, qui non solum ita vertit, sed etiam in quæst. Hebraicis notat, sic vertisse Symmachum, et ipsos etiam Septuaginta. Quod attinet ad flumina, et loci amœnitatem, jam ostendimus in Mesopotomia nullum oriri ex fluminibus paradisi, neque eam esse amœnitatem, quæ fuisse dicitur in paradiso. Proinde eam sententiam melius refelli, quam confirmari argumento fluminum, et amœnitatis.

Est aliud argumentum quod contra nos fieri posset de fontibus Euphratis, et Tigris, qui noti esse perhibentur. Sed respondent S. Augustinus lib. viii. de Gen. cap. 7. Theodoretus quæst. 29. in Genes. et Rupertus lib. ii. in Genes. cap. 24. Sed unius Augustini verba hoc loco adducemus : « Quoniam (inquit S. Augustinus) locus ipse paradisi a cognitione hominum est remotissimus, inde quatuor aquarum partes dividi credendum est, sicut fidelissima Scriptura testatur. Sed ea flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regium locis aliis erupisse, ubi tamquam in suis fontibus noti esse perhibentur. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat ? »

CAPUT XIV.

Paradisum adhuc superesse.

Tractatur alia quæstio a Theologis : « Num aquæ diluvii paradisum destruxerint. » Et quidem recentiores illi, quos capite superio-

(1) Eccl. XLIV. 16. — (2) Ezech. XXVII ; IV Reg. XVIII, 33; Gen. IV, 16.

re nominavimus, Eugubinus, Jansenius. et alii, omnino contendunt, nusquam in terris nunc exstare paradisum illum, in quo Adam habitavit. Quod probant tum ex cap. VII. Gen. ubi dicuntur aquæ diluvii cooperuisse omnes montes excelsos sub omni cœlo, tum quia paradisus in Mesopotamia situs erat, quæ regio notissima est, nec in ea ullus cernitur paradisus.

Quia vero nullum unquam ex veteribus legi, qui paradisum terrestrem, vel aquis diluvii, vel alia de causa periisse scripserit, et contra legi plurimos, qui illum exstare affirmant, ut Scholasticos fere omnes, in 2. Sentent. dist. 17. et S. Thomam. 1. p. quæst. 102. art. 1. ac prætera veteres Patres, Irenæum, Hieronymum. Augustinum, Theodoretum, Bedam, Alchimum Avitum, et cæteros, quos capite superiore citavi, non facile auderem a tam communi, celebrique opinione recedere. Præsertim cum S. Augustinus videatur ad fidem Catholicam hoc referre, cum sic loquitur in II. lib. de peccato originali cap. 23 : « Longe aliter se habent quæstiones istæ, quas esse præter fidem arbitratur, quam sunt illæ, in quibus salva fide, qua Christiani sumus, aut ignoratur quid verum sit, et sententia definitiva suspenditur, aut aliter quam est humana et infirma suspicione conjicitur, veluti cum quæritur, qualis, vel ubi sit paradisus, ubi constituit Deus hominem, quem formavit ex pulvere, cum tamen esse illum paradisum fides Christiana non dubitet. » Hæc ille.

Nec videtur satis apte responderi, si dicatur, Augustinum non velle significare, paradisum nunc exstare, sed non esse rem fictam, aut parabolicam id, quod in Genesi de paradiso narratur. Nam in primis quæstiones illæ, quæ salva fide disputari possunt, qualis sit, et ubi sit paradisus, præsupponunt paradisum esse etiam nunc in rerum natura; alioqui posset etiam, vel potius deberet quæri sitne paradisus, antequam quæratur qualis sit, vel ubi sit. Deinde id cognosci potest ex alia quæstione quam ibidem continuo subjungit Augustinus : « Vel, inquit, cum quæritur ubi sint nunc Elias, vel Enoch, an ibi, an alibi, quos tamen non dubitamus in quibus nati sunt corporibus vivere. » Quo loco sicut dixerat : paradisum esse fides Christiana non dubitat, ita dicit : Enoch, et Eliam non dubitamus in suis corporibus vivere. At certum est, non solum Enoch, et Eliam non esse res fictas, sed etiam re ipsa hoc tempore exstare, et vivere : igitur eodem modo certum est apud Augustinum paradisum non solum non esse rem fictam, sed etiam nunc re ipsa extare. Denique idem Augustinus lib. II. in Genes. cap. 24. dicit, non posse dubitari quin flumina oriantur ex paradiso, quia Scriptura hoc dicit, licet fontes alibi videantur. Ubi aperte indicare videtur, non posse dubitari, quin hoc tempore exstet paradisus.

Accedit etiam ratio probabilis, cur paradisus conservari debuerit, videlicet ut Enoch, et Elias, quos certum est in suis corporibus vivere, congruentem suo statui sedem haberent, donec tempus esset, ut cum Antichristo congredientes vitam cum morte commutarent. Hos enim duos vivere, et venturos, ut diximus, ad mundi finem, ut se Antichristo opponant, probavimus ex Scripturis, communi Patrum Græcorum, Latinorumque consensu, lib. III. de summo Pontifice cap. 6. ad quem locum lectorem remittimus.

Neque argumentum illud de aquis diluvii cogit, ut a communi sententia recedamus. Nam credibile est, in paradisum aquas diluvii minime penetrasse, ut scholastici theologi docent. Ad illum autem Scripturæ locum, ubi dicuntur aquæ cooperuisse omnes montes sud universo cœlo, respondemus, id esse intelligendum de omnibus montibus ejus terræ, quæ a peccatoribus incolebatur, quæque habitationi hominum post lapsum Adæ data erat. Similis est locus in eodem cap. VII. Genes. *Mortui sunt universi homines, remansitque solus Noe, et qui cum eo erant in arca* (1). Est enim universalis propositio : *Mortui sunt universi homines*, non minus quam illa : *Cooperti sunt omnes montes*. At certum est, illam propositionem : *Mortui sunt universi homines*, intelligendam esse de hominibus, qui vitam mortalem in communi hac terra degebant, non de omnibus omnino; siquidem Enoch mortuus non est, quamvis non esset in arca. Igitur eodem modo propositio illa : *Cooperti sunt omnes montes*, intelligenda est de omnibus montibus terræ, ubi erant homines morti destinati, non de montibus, aut regione paradisi.

At, inquies, si aquæ diluvii paradisum non attigerunt, frustra Noe tanto labore

(1) Gen. VII, 23.

confecit arcam. Poterat enim cum omnibus animantibus in paradiso conservari. Deinde cum aquæ diluvii fuerint altiores quindecim cubitis omnibus montibus universæ terræ, certe non potuit sine miraculo fieri, ut aquæ non obruerent paradisum. Non sunt autem facile miracula confingenda. Denique propositio Scripturæ universalis, non debet restringi, nisi in ipsa Scriptura exceptio fiat, aut ratio necessaria eam exposcat. Exceptio autem paradisi ab aquis diluvii omnem terram operientibus, neque in Scriptura exstat, neque ulla necessaria ratione inducta est.

Ad primum respondeo, paradisum non esse locum hominum peccatorum, et humanis calamitatibus subjectorum, sed eorum tantum qui communibus hujus vitæ miseriis non sunt obnoxii, quales fuerunt olim Adam et Eva, et nunc Enoch atque Elias. Itaque non conveniebat regio paradisi Noe, et filiis, atque uxoribus eorum. Et ideo necessarium fuit alia ratione vitæ ipsorum a Domino provideri.

Ad secundum respondeo, miraculum non fingi a nobis pro arbitrio, sed necessario affirmari ob Scripturæ divinæ testimonium. Scriptura enim testatur Enoch non periisse tempore diluvii, nec tamen fuisse in arca : quare cogimur miraculum aliquod ponere quod illum a diluvio conservaverit. Usitatius autem et congruentius miraculum fuit prohiberi aquas ne paradisum obruerent, quam Enoch in aere supra aquas, aut in terra in mediis aquis per integrum annum conservari.

Ad tertium respondeo, exceptionem paradisi optima ratione esse inductam, tum ob conservationem Enoch, tum quia diluvium terris immissum fuerat propter hominum peccata. Proinde destruere debuit solum ea, quæ usui talium hominum serviebant. Sed fac in paradisum aquas diluvii penetrasse, et Enoch a Deo singulari aliqua providentia in mediis aquis conservatum, non inde efficies necessario paradisum omnino esse destructum. Diluvium siquidem non mutavit situm loci, neque aeris temperamentum, nec arbores omnes eradicavit, vel arefecit, alioqui, ubi, quæso, reperisset columba ramum virentis olivæ, quem statim post diluvium detulit ad Noe? Detrimentum igitur aliquod paradiso aquæ diluvii forsitan attulerunt, sed non ejusmodi ut paradisus esse desierit.

CAPUT XV.

In paradiso non solum homines, in statu innocentiæ, sed etiam animantia rationis expertia habitatura fuisse.

Solet etiam quæri a Theologis : « Soline homines, an etiam animantia rationis expertia in paradiso locum habitura fuissent, si homo non peccasset, » Et quidem Joannes Damascenus id negat lib II. de fide c. 11. Eum sequitur S. Thomas 1. p. quæst. 102. art. 2. et alii quidam ex Scholasticis in 2. Sentent. dist. 17.

At gravior nobis auctoritas esse videtur S. Basilii in lib. de Paradiso, et S. Augustini lib. XIV. de Civit. Dei cap. 11. qui contra sentiunt. Verba S. Augustini hæc sunt : « In paradiso corporali cum duobus illis hominibus masculo et fœmina animalia etiam terrestria cætera subdita, et innoxia versabantur. » Et sane non modicum ornamentum terreno paradiso defuisset, si nulli in aquis pisces, nullæ in sylvis aviculæ, nulla in pratis et campis pecora conspici potuissent. Ut illud omittam, non frustra primis hominibus dictum a Deo fuisse, ut piscibus, volucribus, et cæteris animantibus dominarentur.

Neque vero metuendum erat, ne animantia bruta sumerent de fructibus ligni vitæ, et immortalia fierent. Nam neque illa cibos sumpsissent naturæ suæ non congruentes, neque si fructibus ligni vitæ vesci potuissent, immortalitatem ulla ratione consequerentur. Siquidem lignum non ex natura sua, sed ex inspiratione salubritatis occultæ immortalitatem hominibus attulisset, fere ad eum modum, quo Sacramenta Christiana corporalia ac sensibilia gratiam spiritualem, atque invisibilem, operantur. Sic enim docet S. Augustinus lib. VIII. de Genes. cap. 4 : « Erat ei in lignis cæteris alimentum, in ista autem sacramentum. » Et cap. 5 : « Illud quoque addo, quamquam corporalem cibum, talem tamen illam arborem præstitisse, quo corpus hominis sanitate stabili firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed non nulla inspiratione salubritatis occulta. Profecto enim licet usitatus panis, aliquid tamen amplius habuit, cujus una collyride hominem Deus ab indigentia famis dierum quadraginta spatio

vindicavit. » Vide in eamdem sententiam Theodoretum quæst. 26. in Genes. Eucherium lib I. in Gen. cap. 13. et ipsum Augustinum lib. 13. de Civitate Dei cap. 20. Quare quemadmodum animantia bruta, si forte sacratissimam Eucharistiam gustarent, nullum inde fructum spiritalem consequerentur : ita neque ex ligno vitæ immortalitatem adipisci ulla ratione potuissent.

CAPUT XVI.

Cherubin custodientia paradisum, non spectra aliqua, sed veros, sanctosque Angelos fuisse.

Quæunt adhuc nonnulli : « Quidnam fuerunt illa Cherubin, quæ ad paradisi custodiam adhibita fuisse divina Scriptura commemorat. » Theodoretus quæst. 40 in Genes. et eum sequutus Procopius Gazæus in enarrat. 3. cap. lib. Genes. docent nullo modo esse credendum S. Angelos in paradisi custodia occupari, sed Cherubin illa nihil esse aliud, nisi spectra quædam, sive formas horribiles animalium, quæ ingredi cupientes in paradisum terrefaciebant. Refert etiam Sixtus Senensis lib. V. Bibliothecæ sanctæ, annotatione 58, novum hæresiarcham Jacobum Chium (qui forte is est, qui se Paleogum nominabat, et Romæ nuper ab hæresi ad fidem catholicam conversus est) in explanatione Symboli asseruisse Cherubin ista fuisse simulacrum hominis horribili forma, larvaque contectum, atque in paradisi foribus a Domino collocatum, ad eum plane modum quo solent agricolæ in satis, et hortis palos defigere laceris vestium pannis indutos ad aviculas abigendas

Sed hæc opinio tam est inepta et ridicula, ut vix ulla responsione opus habeat. Nam ut omittam, in divinis litteris nomine Cherubin passim Angelos significari, et non fuisse Adamum tam rudem, ut simulacro inanimi terreri potuerit, certe gravissimi Patres, Cherubin hoc loco veros sanctosque Angelos fuisse non dubitarunt. S. Augustinus lib. XI. de Genes. cap. 40. : « Et ordinavit, inquit, Cherubin, et flammeam romphæam, quæ vertitur, custodire viam ligni vitæ. Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium, esse tillic ignea quædam custodia. » Quod idem scribit Eucherius lib. I, in Genes. cap. 30. Rupertus lib. III. in Genes. cap. 32 et alii passim.

CAPUT XVII.

Cur diceretur lignum quoddam arbor scientiæ boni et mali.

Est alia quæstio de ligno scientiæ boni et mali : « Unde videlicet ea arbor hoc nomen habuerit. » Josephus lib. I. antiquitatum, cap. 2, scribit eam arborem vim habuisse acuendi ingenium, ac prudentiam augendi. Quam sententiam secuti videntur hæretici illi, qui a Tertulliano de præscript. hæreticorum, et ab Epiphanio hæres. 37. dicuntur Ophitæ, qui pro Christo serpentem colunt, quod hominibus auctor fuerit adipiscendi scientiam, cum esum ligni vetiti persuasit. Joan. Damasc. lib. II. de fide cap. 11. docet arborem illam lignum scientiæ appellatam, quod adferret cognitionem propriæ naturæ. Eam vero cognitionem adultis, et perfectis utilem esse, imperfectis autem, et ad concupiscentiam pronis, inutilem, et noxiam, et ideo prohibitum fuisse Adamo adhuc imperfecto existenti, ne arborem illam contingeret.

Sed hæc improbabilia sunt. Nam nec Deus prohibuisset hominibus arborem, quæ prudentiam augeret, ac per hoc utilissima illis esset : neque Adam eo tempore rudis, et imperfectus erat, sed perfectus et sapiens, quippe qui nomina omnibus animantibus imposuit : neque naturam suam ignorare potuit, qui naturas rerum omnium noverat.

Vera igitur sententia est, lignum scientiæ boni et mali sic appellatum, quod gustatum, ob inobedientiæ culpam, multa mala adferret, ac per hoc homines experiendo discerent discrimen boni et mali, quod antea sola contemplatione didicerant. Ita docet S. Augustinus lib. XIV. de civit. cap. 17. et lib. VIII. Genes. cap. 6. S. Cyrillus lib. III in Julian. Theodoret. quæst. 26, in Genes. et Eucherius lib. I in Genes.

CAPUT XVIII

Lignum vitæ perfectam immortalitatem afferre potuisse.

Ultima restat quæstio, « de vi atque efficacia ligni vitæ. » Duæ sunt enim de hac re Patrum sententiæ. Una S. Augustini, quem

Theologi Scholastici fere sequuntur, lignum vitæ institutum fuisse ad arcendam mortem, quæ contingere solet ex senio. Quamvis enim per communes cibos reparetur humidum illud, quod ex generatione accepimus, quodque assidue per actionem caloris naturalis absumitur, tamen extranea illa substantia, quæ ex alimento accedit præexistenti humido, numquam est tantæ virtutis, quantæ fuerat illa, quæ deperdita est. Ita paulatim vis nutriens diminuitur, ac tandem funditus perit, et ea pereunte vita animalis extinguitur. Vult igitur S. Augustinus eum fuisse usum ligni vitæ, ut vim nutrientem roboraret, et eo modo hominem a senectute, et morte defenderet : « Cibus, inquit lib. XIV. de civit. Dei, cap. 26. aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitæ ne illum senecta dissolveret ; nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus ». Vide eumdem lib. VI. de Genes. cap. 25, et lib. VIII. cap. 5. et lib. II. de peccator. meritis et remiss. cap. 3. et lib. XIII de civit. Dei, cap. 20.

Altera sententia multorum est veterum Patrum, et (nisi ego fallor) valde corformis Scripturæ sacræ, et rationi. Docet hæc sententia, lignum vitæ eam vim habuisse, ut vel semel gustatum perfectam adferret immortalitatem, qualem habebimus post resurrectionem, et ideo non ante sumendum fuisse, quam transferendi essent homines de statu gratiæ, in quo poterant non mori, ad statum gloriæ, in quo non possent amplius mori. Glossa interlinearis in illa verba : *Ne forte sumat de ligno vitæ, etc.*, sic loquitur : « Impleto electorum numero gustaturi erant de ligno vitæ, et sic ad beatum statum migraturi. » Rupertus lib. III. in Genes. cap. 30 : « Nequaquam, inquit, ut non ulli arbitrantur, frequentandum erat necessario lignum, tamquam perpetrandæ vitæ transitivum medicamentum, sed semel hoc sumpto viveret corpus in æternum. » Theodoretus quæst. 26. in Genes. scribit, lignum vitæ positum fuisse in medio paradisi tamquam præmium obedientiæ. Non erat autem futurum obedientiæ præmium corroboratio virtutis nutrientis, sed perfecta immortalitas. S. Joannes Chrysostomus (quem imitatus videtur Theodoretus) homil. 18. in Genes. scribit, duas fuisse arbores in paradiso præter cæteras admirabiles : unam mortis, alteram vitæ, priorem in stipendium inobedientiæ, posteriorem in præmium obedientiæ. Ex quo sequitur, ut quemadmodum arbor scientiæ, quæ erat arbor mortis, semel gustata, necessitatem attulit moriendi, sic etiam arbor vitæ semel gustata, æternitatem esset allatura vivendi.

S. Irenæus lib. III. adversus hæreses cap. 37. scribit, Adamum de paradiso fuisse expulsum, ne lignum vitæ attingere posset. Idque non tam ex indignatione, quam ex misericordia, ne videlicet fieret miser in æternum, et malum ejus esset irreparabile : « Ejecit, inquit, eum de paradiso, et a ligno vitæ longe transtulit, non invidens ei lignum vitæ, sed miserans ejus, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset quod circa eum, et malum interminabile. » Idem habet S. Hilarius in comment. Psal. LXVIII. in illa verba : *Quem tu percussisti, persecuti sunt :* « Non pepercerat, inquit, primo illi de terræ limo Adæ, quem de Paradiso post culpam, ne lignum vitæ attingens in æternitate pœnæ maneret, ejecit. » Idem his verbis breviter significat S. Gregorius Nazianzenus orat. 2. de Pascha : « Inde (Adam de paradiso ejectus, et a ligno vitæ separatus) lucratur quippiam, mortem nempe, ac peccati abscissionem, ne malum esset immortale, fitque pœna misericordia. » Vide in eamdem sententiam sanctum Hieroymum in cap. 65. Isaiæ. S. Cyrillum lib. III. adversus Julianum circa medium. Eucherium lib. I. in Genes. et Rupertum lib. III. in Genes. cap. 29.

Neque responderi potest ad ista loca Patrum, sententiam ipsorum esse, ejectum fuisse Adamum de paradiso, ne sæpius recurrendo ad arborem vitæ conservaret virtutem nutrientem, et eo modo nunquam moreretur. Nam si lignum vitæ non habuisset aliam vim quam roborandi, et conservandi virtutem nutrientem, non solum non fecisset post peccatum Adæ homines immortales, sed parum omnino profuisset ad vitæ diuturnitatem. Siquidem post lapsum Adæ maxima pars hominum extinguitur ante senium febre, peste, fame, ferro, præcipitio, aliisque innumerabilibus casibus : rarissimi sunt, qui solo senio moriantur. Patres autem dicunt, homines post peccatum futuros fuisse plane immortales, et perpetuo miseros et malum eorum interminabile, quale est peccatum, et infelicitas dæmonum si lignum vitæ attingere potuissent. Sentiebant igitur Patres lignum vitæ non solam virtutem nutriendi roborasse, sed perfectam immortalitatem attulisse.

Porro favet huic sententiæ vehementer testimonium illud Scripturæ divinæ : *Dixit Deus, Ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum, etc.* (1). Illa enim particula, *ne forte*, ut Rupertus annotavit, cogere videtur ut ex hoc loco intelligamus lignum vitæ etiam semel casu gustatum, perfectam immortalitatem allaturum. Quod vero quidam dicunt, Deum locutum esse ironice, cum ait, *et vivat in æternum*, non est probabile, tum quia repugnat testimoniis Patrum quos citavimus, tum quia ejectio Adæ de paradiso, et Angelus cum gladio flammeo constitutus ad custodiendam viam ligni vitæ, satis indicant Deum non ironice, sed propie, et serio esse locutum.

Quod autem alii dicunt, illud : *in æternum* significare in longum tempus, non autem in perpetuum, propterea quod vox hebraica עלם hoc loco scribatur sine littera ו parum movere debet. Illa enim observatio S. Hieronymi in comment. I. cap. epist. ad Gal. de voce עלם et עולם vera est, sed non perpetua. Sæpe enim confunduntur hæc vocabula ut ex hoc ipso loco perspicuum est. Scribit enim S. Hieronymus loc. cit. עלם sine littera ו significare spatium quinquaginta annorum, quo numero definiebatur tempus Jubilæi apud Hebræos. Et tamen Genes. III. ubi legimus ; *Ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum*, habetur vox illa עלם sine ו et certum est ea non significari spatium quinquaginta annorum. Cur enim timeri poterat, ne viveret Adam quinquaginta annos auxilio ligni vitæ, cum vixerit sine ligno vitæ supra nonagentos ?

Accedit postremo etiam ratio. Nam non videtur fuisse necessarium lignum vitæ ut conservaret homines in statu innocentiæ, ne senium eos dissolveret ; si enim absque justitia originali, et extra paradisum inter tot angustias et pericula vixerunt multi supra nonagentos annos, ut Adam, Seth, Enos, Cainan, Jared, Mathusalem, Noe : certe cum originali justitia, in regione saluberrima paradisi, et in summa corporis, atque animi traquillitate longe diutius vivere potuissent, quousque videlicet transferendi essent de statu gratiæ ad statum gloriæ. Neque enim credibile est tempus viæ, et meriti, quod in Angelis brevissimum fuit, in hominibus futurum fuisse longissimum. Ex his duabus sententiis fateor equidem hanc posteriorem mihi probabiliorem videri ; quamvis priorem propter Augustini, et Scholasticorum multorum auctoritatem non negem etiam esse probabilem. Utramque certe arbitror sine erroris periculo posse defendi. Solvam igitur duas objectiones, quæ contra posteriorem sententiam fieri solent.

CAPUT XIX.

Solvuntur objectiones.

Objiciunt quidam primo, lignum vitæ fuisse in medio paradisi, et per hoc notum, et in promptu ; ex quo sequi videtur, ut Adam pro arbitrio potuerit de fructu ejus sumere, quocumque tempore vellet, præsertim cum non fuisset illi interdicta ulla arbor præter arborem scientiæ boni et mali, imo e contrario imperatum, ut de omni ligno vesceretur. Non igitur semel tantum, idque sub finem status illius gustandum fuerat lignum vitæ.

Secundo objiciunt, non fuisse transferendos homines ad vitam simpliciter beatam, et immortalem, nisi post impletum numerum electorum : interea vero opus fuisse remedio aliquo adversus mortem, et senectutem : neque aliud fingi posse, cui hoc tribuatur præter lignum vitæ.

Respondet ad primum Rupertus loco citato. Neque Adamum, neque ipsum etiam dæmonem scivisse ubi esset lignum vitæ, alioqui sicut persuaserat illi Satan ut comederet de ligno scientiæ, ut faceret eum miserum, sic etiam persuasurum fuisse ut comederet de ligno vitæ, ut faceret perpetuo miserum. Et idcirco addit Rupertus (ut supra notavimus) dictum esse a Deo, ne forte sumat de ligno vitæ, quia poterat fieri ut casu incideret Adam in arborem vitæ, licet ubi esset, ignoraret.

Possumus etiam respondere, scivisse Adamum ubi esset lignum vitæ, sed non fuisse de illo sumpturum, nisi suo tempore, id est, cum esset transferendus de statu gratiæ ad statum gloriæ. Neque enim ignorabat Adam se aliquando ad statum longe sublimiorem evehendum, et tunc fore tempus sumendi de ligno vitæ; et simul sciebat parum

(1) Gen. III, 22.

prodesse immortalitatem sine beatitudine, neque erat curiosus, nec aliqua stimulabatur concupiscentia mala gustandi aliquid ante tempus. Itaque abstinuisset se ab eo cibo usque ad præfinitum tempus, et sic præceptum illud implevisset : *De omni ligno, quod est in paradiso, comede,* suo tempore videlicet, neque enim oportebat eum uno die fructus omnium arborum degustare. At post lapsum factus erat intemperans, et curiosus, et periculum erat ne in suam perniciem sumeret lignum vitæ, ideo justissimo, et ipsi homini utilissimo Dei consilio de paradiso fuit ejectus.

Ad secundam objectionem : Respondeo non esse usque adeo certum, utrum, si Adam non peccasset, omnes simul electi transferendi fuissent uno eodemque tempore ad beatam vitam an vero alii post alios ; ita ut filii parentibus ni statu innocentiæ succederent, et qui priores in hanc vitam intrarent, priores etiam ad aliam pervenirent. Sanctus enim Augustinus in lib. IX de Genes. ad litteram cap. 6. quæstionem hanc movet, et insolutam relinquit. Itaque probabile est tempus meriti fuisse futurum certo aliquo annorum numero definitum, ut 50. vel 100. annorum, et ut quis eum terminum attigisset, et toto eo tempore in bonis operibus perdurasset, ad sempiternam gloriam transferendum : quemadmodum hoc tempore non expectant animæ sanctæ, ut impleatur numerus electorum, sed quæ prius absolvunt tempus peregrinationis et viæ, eæ prius ad patriam et gloriam evehuntur.

Quod si etiam demus debuisse impleri numerum electorum, antequam ullus de statu innocentiæ ad statum gloriæ transmigraret non tamen ideo cogemur tempus illud meriti et viæ in longum sic extendere, ut necessarius fuerit usus ligni vitæ ante finem communis et universalis translationis. Atque hæc de paradiso pro instituti nostri ratione sufficiant. Quia vero non ita pridem in lucem prodierunt disputationes ejusdem argumenti a Benedicto Pererio in comment. in Gen. et a Gregorio de Valentia in I part. S. Thomæ, aditæ, quæ præclaræ et accuratissimæ esse dicuntur, lectorem admonendum censui, hæc nostra, qualiacumque sunt, ante multos annos scripta, et auditoribus in scholis tradita fuisse : neque mihi unquam libros doctissimorum illorum Theologorum ordinis mei, evolvere per otium licuisse.

FINIS TREDECIMÆ CONTROVERSIÆ GENERALIS.

DECIMA QUARTA

CONTROVERSIA GENERALIS

DE AMISSIONE GRATIÆ

ET

STATU PECCATI

SEX LIBRIS EXPLICATA

QUORUM TRES POSTERIORES TRACTANT DE PECCATO ORIGINIS

ORDO DISPUTATIONIS

Disseruimus hactenus de gratia collata humano generi in primo nostro parente Adamo; nunc de gratiæ ejusdem amissione, et consequentibus malis disseremus. Erit autem hic ordo disputationis, ut *primum* generatim explicemus definitionem, participationemque peccati, ubi partitio illa in peccatum mortale, et veniale potissimum discutietur. *Deinde* consideremus peccatum ipsum primi hominis, ubi simul de prima peccati causa disseretur. *Postremo* de propagatione ejus peccati, id est, de peccato originis, ejusque pœna, et effectibus disseramus.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

SIVE DE STATU PECCATI

LIBER PRIMUS

DE STATU PECCATI

QUI EST DE PECCATO IN GENERE

CAPUT PRIMUM

De peccati definitione.

De peccato multa a Theologis disputantur, quæ non videntur multum ad rem nostram facere. Quare iis omissis, definitionem solum, et partitionem, causam, et discrimina peccati trademus, quæ necessaria, vel certe valde utilia sunt ad eas controversias, quas habemus præ manibus, explicandas.

Est igitur initio animadvertendum, non esse idem peccatum, et vitium. Peccatum enim est nomen operationis malæ, quæ opponitur operationi virtutis : vitium autem est nomen habitus mali, qui opponitur virtuti, ut virtus habitum significat. In hoc enim mala bonis præstant, quod vocabulis magis abundant. Nam ad significandam actionem virtutis nullam habemus propriam vocem, et idcirco utimur nomine virtutis tum ad actionem, tum ad habitum designandum. Ad significandam autem actionem, quæ nascitur ex vitio, habemus plurimas voces, peccatum, crimen, delictum, scelus, facinus, flagitium, culpam, erratum, et alia. Esse autem vitium nomen habitus, non actionis, ex corporalibus rebus intelligi potest, unde nomina ad res spirituales transferri solent. Dicimus enim vitium esse in equo, quando habet permanentem aliquam qualitatem, ob quam sæpe aut cespitat, aut terretur, aut fræno retineri nequit : sed si casu id accidat semel, atque iterum, non propterea dicitur equus vitiosus. Quocirca recte Aristoteles in VII. lib de moribus, cap. 8. vitium comparat cum hydropisi, quæ est sitis permanens. Et S. Augustinus in lib. de perfectione Justitiæ, cap. 4. simile esse dicit vitium curvitati tibiæ, peccatum autem claudicationi.

Prætermisso igitur vitio, de quo non est nobis in præsentia disputandum, peccatum sic definitur a S. Augustino lib. II de consensu Evangelistarum, cap. 4 : « Peccatum est transgressio legis. » Quæ definitio generalissima esi, et convenit in peccata omnia non solum morum, sed etiam naturæ, et artis. Nihil est enim aliud peccatum, nisi declinare, ac recedere a regula. Quod etiam brevissime docuit S. Joannes in epist. 1. cap. 3. his verbis : *Peccatum est iniquitas*. Et clarius græce ἁμαρτία ἐστὶ ἀνομία.

At peccatum in moribus, de quo solo nos agimus, definit idem S. Augustinus lib. XXII. contra Faustum, cap. 27 : dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Quam definitionem Theologi magno applausu receperunt, nec immerito. Nam cum duo quædam in peccato reperiantur, substantia, quæ est materiale, et ratio ipsa, quæ est formale peccati : utrumque Augustinus ea definitione complexus est. Substantia peccati

(1) Joan. III.

est actio aliqua voluntaria, vel voluntaria actionis omissio. Ratio peccati est ipsa declinatio, et recessio a regula in illa actione, vel ejus omissione. Et quoniam tria sunt instrumenta generalia actionum, cor, lingua, manus, et rursus tria sunt genera actionum, unum plane spiritualium, ut desideriorum, aliud plane corporalium,. ut factorum; aliud partim spiritualium, partim corporalium, ut verborum : propterea S. Augustinus ut comprehenderet quidquid est in peccato materiale, dixit, peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum. Non meminit autem omissionis, quia definitiones debent esse breves; et negatio ex affirmatione colligitur.

Porro peccati rationem, atque adeo ipsum formale peccati indicavit Augustinus cum ait, contra legem æternam, nec dicere voluit, contra rationem, ut loquuntur philosophi, neque contra legem Dei, ut loquitur S. Ambrosius lib. de paradiso, cap. 8; neque contra legem simpliciter, sed contra legem æternam, nimirum ut comprehenderet omnes leges, et ipsam legum radicem. Siquidem omnis lex tum naturalis, tum positiva, et positiva tum Dei, tum hominum, ideo est lex, quia congruit cum lege æterna, quæ est ipsa Dei ratio summa, ac perfectissima regula; neque est aliud quælibet vera lex, nisi adumbratio quædam, atque participatio legis æternæ.

Unum desiderari videtur in Augustini definitione, ut videlicet voluntarii mentio in ea fieret. Non enim quodvis dictum, factum, concupitum, sed dictum, factum, concupitum voluntarium, contra legem æternam, est peccatum: « Usque adeo », inquit Augustinus in lib de vera religione, cap. 14, « peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Sed non sine causa hoc loco Augustinus voluntarium prætermisit. Poterat enim ex aliis partibus definitionis facile colligi. Siquidem non est proprie contra legem, nisi id quod est voluntarium. Neque enim lex proprie datur, nisi iis, qui habent usum liberi arbitrii.

Hæc de definitione peccati hoc loco sufficiant. Illud solum obiter observandum est, tamtam esse aliquorum ex Lutheranis imperitiam, vel impudentiam, ut Augustini definitionem, tacito ejus nomine, inter errores numerare non vereantur, idque non alia de causa, nisi quia eamdem definitionem apud scriptores Catholicos invenerunt. Tilmannus Heshusius, qui se Episcopum Sambiensem vocitat, in libro de sexcentis erroribus Pontificiorum, loco quarto, numero primo? « Pontificii, inquit, hoc modo definiunt plerumque peccatum, quod sit vel dictum, vel factum, vel concupitum contra Dei legem. » Et numero secundo : « Tamquam immotam, inquit, regulam urgent, usque adeo voluntarium est peccatum, ut non sit peccatum, si non sit voluntarium. » Deinde enumeratis aliis aliquot ejusmodi sententiis, antidotum tamquam contra venena subjungit.

At vel ignorabat Heshusius has esse S. Augustini sententias, vel non ignorabat. Si ignorabat, valde imperitus sit necesse est, cum hæ sint sententiæ celeberrimæ, ac fere omnibus notæ. Si non ignorabat, impudentissimus est, cum tantum Doctorem contemnere non dubitaverit, ac præsertim in ea re, in qua (ut ipse idem Augustinus loquitur loco citato, de vera religione, cap. 14.) nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentit. Agimus tamen gratias, quod dum Augustini sententias, ut Pontificiorum errores damnat, Augustinum Pontificium fuisse concedit.

CAPUT II.

Peccati partitiones.

Jam vero quinque sunt peccati partitiones. Prima sumitur ab objectis, ac proinde specifica partitio est; siquidem actiones ab objectis species sumunt. Ab objectis autem generatim duo ducuntur genera peccatorum, alia enim sunt peccata carnalia, alia spiritualia, juxta illud Apostoli I. ad Corinthios VII : *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus* (1). Est autem hæc plena atque perfecta partitio. Siquidem res omnes, ad quas inordinate convertimur, cum peccamus, aut sunt bona apprehensa sensibus carnis, ut cibus, potus, concubitus, aut intelligentia, ut honor, potestas, divitiæ. Per conversionem ad priora fiunt peccata carnalia, per conversionem ad posteria fiunt peccata spiritualia. Illa nos reddunt similes belluis,

(1) I Corinth. VII, 1.

ista dæmonibus ; et latine dicuntur illa flagitia, ista scelera, vel facinora.

Altera partitio ducitur ab origine, dicuntur enim alia peccata actualia, alia originalia. Actualia sunt quæ propria voluntate committimus. Originalia sunt quæ trahuntur a primo parente Adamo, per carnalem propagationem, quæque voluntaria sunt aliena, non propria voluntate ; sed de peccato originis plura dicemus infra suo loco.

Tertia partitio sumitur a lege. Dicuntur enim alia peccata commissionis, alia omissionis. Commissionis peccata sunt, quæ pugnant cum lege negante, ac prohibitente aliquid, ut adulterium, homicidium, furtum, quæ legibus illis repugnant : *Non mæchaberis, Non occides, Non furaberis.* Omissionis vero ea peccata dicuntur, quæ violant leges affirmantes, et imperantes aliquid, ut cum quis parentibus debitum honorem non exhibet, contra illud : *Honora parentes.* Et quidem commissio, peccatum ; omissio, delictum proprie dici solet, ut S. Augustinus quæst. 20. in Levitic. colligit ex cap. VII. Levitici, ubi alia sacrificia instituuntur pro peccatis, alia pro delictis.

Quarta partitio sumitur ab eorum varietate, qui potissimum peccato læduntur. Alia enim peccata committuntur in Deum, alia in proximum, alia in nos ipsos. Adversus quæ peccata nos munit Apostolus cum ait in epist. ad Titum, cap. II : *Sobrie, juste, et pie vivamus in hoc sæculo* (1). Sobrie videlicet quoad nos ; juste quoad proximum ; pie quoad Deum. Et propheta David in Psalm. 50. adversus eadem peccata Spiritum sanctum, spiritum rectum, spiritum principalem a Deo petebat.

Quinta partitio nascitur ex gravitate culparum, sive ex reatu pœnæ, quæ peccantes consequitur. Dicuntur enim peccata quædam lethalia, alia venialia. Lethalia sunt quæ hominem plane avertunt a Deo, et quibus pœna debetur æterna. Venialia, quæ nonnihil impediunt cursum ad Deum, non tamen ab eo avertunt, et facili negotio expiantur. Priora dicuntur crimina, poeteriora peccata, ut S. Augustinus monet in Enchirid. cap. 64, ubi scribit, sine crimine justos homines vivere, sine peccato non vivere. Denique simile est mortale peccatum vulneri lethifero, quod subito vitam extinguit, veniale autem plagæ levi, quæ sine vitæ periculo suscipitur, et facile curatur. Illud enim cum charitate, quæ vita est animæ, pugnat, hoc non tam contra, quam præter charitatem est. Et quoniam hæc postrema partitio præter cœteras ad adversariis oppugnatur, de ea copiosius disseremus.

(1) Tit. II, 12.

CAPUT III

De discrimine peccati mortalis, et venialis.

De discrimine peccati mortalis et venialis non levis controversia est. Sed ut status causæ facilius possit intelligi, præmittendæ sunt partitiones quædam peccati venialis.

Prima partitio est trimembris ; peccata venialia a causa, ab eventu, ex natura et ratione peccati. Peccatum veniale a causa dicitur peccatum, quod ex ignorantia, vel ex infirmitate committitur, quod genus peccati non dicitur veniale, ut distinguatur contra quodcumque mortale, sed contra peccatum mortale ex malitia. Tametsi enim peccata ex ignorantia, vel ex infirmitate sæpe sint mere mortalia, tamen dicuntur omnia venialia, quia est in eis aliquid imminuens culpæ gravitatem, et ratione cujus is qui peccavit, est vicinior indulgentiæ. De quo genere peccati loquitur Apostolus in epistola priore ad Timotheum, cap. I, cum ait : Fui blasphemus, et contumeliosus, et persecutor, sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. »

Peccatum veniale ab eventu dicitur id, quod per pœnitentiam excipiatur, juxta illud S. Ambrosii in lib. de Paradiso, cap. 14 : « Veniabilis culpa, quam sequitur professio delictorum. » Qua significatione videtur accepisse S. Augustinus veniale peccatum in lib. de civit. Dei, cap. ult., cum ait : « Nunc vero dum venialis iniquitatis, etiamsi perseveret, ignoratur modus, profecto et studium in meliora proficiendi orationi instando vigilantius adhibetur, et faciendi de mammona iniquitatis sanctos amicos cura non spernitur ». Eadem notione usus est auctor libri de vera et falsa pœnitentia, cap. 18. qui scripsit, peccata per pœnitentiam fieri venialia. Hæc quoque venialia non opponuntur absolute mortalibus, sed iis, quæ reipsa nunquam remittuntur, ac per hoc ad mortem perducunt æternam.

Peccata venialia ex natura et ratione peccati dicuntur ea, quæ non sunt contraria charitati Dei, et proximi, quæque proprie et absolute mortalibus opponuntur. De venialibus primi et secundi generis nulla controversia est. Nemo est enim, qui neget peccatorum alia ex ignorantia, vel infirmitate, alia ex malitia posse committi; et rursus alia per pœnitentiam expiari, alia per pœnitentiam non expiata in æternum puniri. De venialibus tertii generis est tota quæstio. Quæ venialia rursus in duo genera dividuntur. Alia enim dicuntur venialia ex genere suo, alia ex imperfectione operis.

Venialia ex genera suo dicuntur ea, quæ habent pro objecto rem malam, et inordinatam, sed quæ charitati Dei, vel proximi non repugnet, quale est verbum otiosum, risus nimius, et alia id genus : et his contraria sunt peccata mortalia ex genere suo, ut perjurium, adulterium, et similia, quæ aperte cum charitate Dei, vel proximi pugnant.

Venialia ex imperfectione operis ea sunt, quæ tametsi ex genere suo mortalia esse possent, tamen ob imperfectionem operis venialia efficiuntur, quia videlicet sola imperfectio operis facit, ut cum charitate pugnare non judicentur. His vero contraria sunt mortalia ex parte agentis, quæ quidem ex genere suo venialia esse potuissent, et tamen ex dispositione quadam peccantis mortalia sunt, tale peccatum esset, si quis adeo delectaretur otiosis confabulationibus, ut paratus esset in iis tempus conterere, etiam cum ex divino præcepto aliquid aliud ei necessario faciendum incumberet.

Rursus peccata venialia ex imperfectione operis in duo membra secari solent. Alia enim dicuntur venialia ex subreptione, alia ex parvitate materiæ. Ex subreptione dicuntur ea, quæ non sunt perfecte voluntaria, quales sunt subiti motus cupiditatis, iræ, invidentiæ, et alii similes, qui prius in animo existunt, quam ratio plane deliberare potuerit, essent necne admittendi; qui quidem et peccata sunt, cum præveniri aut continuo repelli potuissent, si ratio vigilasset : et tamen veniala sunt, cum pleno voluntatis assensu caruerint. Ex materiæ parvitate dicuntur ea quæ in re parva ac levi committuntur, quale esset furtum unius oboli, quod neque proximum notabiliter lædit, neque ejusmodi est ut apud æquos homines amicitiam tollere queat.

CAPUT IV.

Referuntur sententiæ hæreticorum.

His ita constitutis ad sententias adversariorum explicandas accedamus. Primi fuerunt Jovinianus, et Pelagius, qui discrimen peccati mortalis, et venialis sustulerunt, e medio. Jovinianus enim docuit, peccata omnia esse paria; ut breviter indicavit S. August. lib. de hæresibus cap. 82, sed clarius S. Hieronymus in II. lib. adversus Jovinianum, non procul a fine, his verbis : « De eo autem quod niteris approbare, convitium et homicidium, raca et adulterium, otiosum sermonem et impietatem uno supplicio repensari, jam supra tibi responsum est. » Et infra : « Non tibi habebunt tantas gratias, quos de humili in sublime levas, quantum irascentur, quos propter leve quotidianumque peccatum in exteriores tenebras extrusisti. » Hæc ille. Quocirca valde mirum est, quid Alphonso de castro venerit in mentem, ut in suo lib. XII. contra hæreses, verbo Peccatum, hæres. 8. scriberet, hunc errorem, de peccatorum æqualitate, nusquam a S. Hieronymo in duobus libris adversus Jovinianum, ipsi Joviniano adscribi. Nam per multas paginas in secundo libro contra Jovinianum sanctus Hieronymus non solum hunc errorem nominatim Joviniano tribuit, sed etiam omnia ejus argumenta proponit et solvit. Et S. Augustinus in epist. 29. ad Hieronymum, hunc Joviniani errorem ab ipso Hieronymo præclare confutatum fuisse testatur.

Jovinianum secutus Pelagius, quolibet peccato justitiam amitti docebat, ac per hoc omne peccatum esse mortale, et quoniam multos justos esse negare non poterat, affirmabat posse hominem in hac vita, sine omni peccato vivere. Ita refert S. Hieronymus in I. et II. Dialogo contra Pelagianos. Et S. Augustinus in lib. de hæres. cap. 88. « In id etiam, inquit Augustinus, progrediuntur, ut dicant, vitam justorum in hoc sæculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula et ruga, quasi non sit Christi Ecclesia, quæ in toto terrarum orbe clamat ad Deum : Dimitte nobis debita nostra. »

Post hos Joannes Wicleffus (ut refert Thomas Waldensis tom. 2. de Sacramentis, cap. 54 et seq.) totam Ecclesiam reprehendebat,

quod ignoraret distinctionem peccati mortalis, et venialis. Docebat vero ipse, omnia peccata esse mortalia, si per mortale intelligatur id, quod est mortis æternæ inductivum. Si vero per mortale intelligatur id, quod de facto mortem æternam adducit, tunc omnia peccata reproborum esse mortalia, electorum venialia ex natura sua. Ex qua sententia illud manifeste sequitur, ut omnia sint mortalia.

Nostro sæculo quo veteres errores pene omnes renascuntur, nulli sunt hæretici qui verum discrimen agnoscant inter peccata mortalia, et venialia. Martinus Lutherus in assert. omnium articulorum suorum, cum in artic. 32. dixisset, omne opus hominis justi esse peccatum, et hoc Leo X. Pontifex damnasset, ita suum errorem auxit, ut diceret, omne opus hominis justi esse peccatum ex natura sua mortale, et ex sola Dei misericordia veniale. Idem Lutherus in lib. de captivit. Babylon. cap. de Baptismo, indicat omnia peccata esse venialia præter incredulitatem, cum ait : « Ita vides quam dives sit homo Christianus, sive baptizatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. » Quod non ita accipiendum est, quasi existimaverit Lutherus non esse ulla peccata ex natura sua mortalia præter incredulitatem : sed illud dicit, quia sibi persuasit omnia peccata condonari, vel non imputari credentibus; non credentibus autem nullum condonari, cum fides sola, ejus opinione, justificet, ita reditur ad primum errorem, ut quævis peccata natura sua mortalia sint, sola vero Dei misericordia venialia.

Philippus Melanchthon in locis communibus tit. de discrimine peccati mortalis et venialis, videtur quidem agnoscere distinctionem aliquam, inter hæc peccata, sed revera a Lutheri sententia non recedit. Scribit enim peccata mortalia esse, quæ excutiunt Scriptum sanctum; venialia, quæ non excutiunt. Sed inter explicandum satis aperte prodit errores suos. Primum enim docet discrimen peccati mortalis et venialis non habere locum in non renatis : « Quamquam, inquit, Nero et Epicurus multo atrocius peccant, quam Cato : tamen utrique sunt oppressi peccatis mortalibus horrendis, et ira Dei æterna. Nec necesse est in non renatis quærere discrimen peccati mortalis et venialis, quia omne quod non est ex fide, peccatum est. » Quod si peccata non renatorum sunt omnia mortalia, id omnino sequitur, ut nulla sint peccata ex natura sua venialia. Nam si quæ essent ex natura sua venialia, etiam in non renatis essent venialia.

Secundo docet, in renatis venialia peccata esse motus pravos, qui rationem ita præveniunt, aut rapiunt, ut voluntarii dici non possint : quique nobis invitis et repugnantibus in nobis interdum existunt. Et quia poterat aliquis occurrere, ac dicere, ea quæ non sunt voluntaria, non esse peccata nec mortalia, nec venialia, subjungit, vulgatum illud dictum (Quod non est voluntarium, non est peccatum) intelligendum esse quoad judicium civile, non quoad judicium legis divinæ. Itaque omnia illa, quæ sunt ex sententia Catholicorum vera peccata, id est, quæ sunt aliquo modo voluntaria omnia (inquam) ex Philippi sententia sunt mortalia, et sola illa apud eum venialia sunt, quæ apud Catholicos nulla peccata sunt.

Tertio docet, peccata venialia esse vere contra legem Dei, et magnam deformitatem adferre; atque adeo iram Dei mereri. Sed venialia dici, quia condonantur iis, qui Deo grati sunt. Quod est illud ipsum, quod Lutherus voluit, cum ait, omnia opera justorum esse peccata mortalia ex natura sua, sed venialia ex misericordia Dei, quia credentibus non imputantur : « Quamquam, inquit, renati, in quibus est accensa cognitio Christi, et vera invocatio, et inchoata est obedientia, sunt justi, placent Deo, et habent Spiritum sanctum : tamen in eis adhuc in hac vita manet ingens infirmitas, videlicet caligo in mente de Deo, et voluntatis ac cordis prava inclinatio, et multi vitiosi affectus, etc. » Et paulo post : « Hæc mala in renatis sunt contra legem Dei, ut Paulus testatur Roman. VII. et quanta sit deformitas, quanta magnitudo horum malorum pii in veris doloribus aliquo modo agnoscunt. Sed quia persona accepta est, accensa agnitione Christi, et fide in corde, et donato Spiritu sancto, et aliquo modo infirmitatem agnoscit, et deplorat, et expavescit, agnitione iræ Dei adversus peccatum, et petit condonationem, et repugnat primis incendiis, fiunt huic personæ hæc mala venialia peccata, id est, condonata, ita ut non excutiant Spiritum sanctum, et fidem, ac maneat persona in gratia. » E rursus paulo inferius : « Etsi, inquit, morbi hærentes adhuc in renatis in hac vita, et vitiosi affectus, non sunt levia, aut contemnenda mala, nec sunt tantum ἀταξίαι præter

legem Dei, ut monachi finxerunt, sed vere sunt contra legem Dei ; tamen donec manet in renatis bona conscientia et fides, manet etiam Spiritus sanctus. »

Quarto docet, peccata mortalia esse illa omnia, qua excutiunt fidem, id est, quæ simul cum fide consistere nequeunt : talia autem esse omnia peccata voluntaria : « Postremo, inquit, hæc duo impossibile est simul existere, malam conscientiam, id est, propositum peccandi, et fidem, quæ est fiducia misericordiæ Dei propter Christum promissæ. Quia habens propositum peccandi, contemnit aut fugit Deum, non accedit ad Deum. At fiducia misericordiæ accedit ad Deum Pontifice Christo ». Ex his habemus, Philippum non agnoscere ulla peccata venialia nisi involuntaria, et ea venialia esse non ex natura sua, sed quia ob fidem non imputantur.

Eamdem sententiam exprimit Tilmannus Heshusius in lib. de erroribus Pontificior. tit. 4. qui est de peccato, num. 24. his verbis : « Contendunt Pontificii, discrimen inter peccatum mortale et veniale non in eo consistere, quod venialia peccata tecta, et condonata sint : mortalia vero æternæ damnationi obnoxia, sed quod discrimen sit in ipsa peccatorum natura, et actione, hoc modo, quod peccata mortalia sint ejusmodi, ut repugnent justitiæ, charitati, et legi divinæ, et mereantur æternam damnationem ; venialia vero nec charitati, nec justitiæ, nec legi adversentur, nec etiam mereantur mortem, vel iram Dei, sed sint digna venia. »

In eamdem sententiam concurrunt Magdeburgenses cent. 1. lib. II. cap. 4. columu. 171. ubi sic loquuntur de discrimine peccatorum ex doctrina (ut ipsi putant) Apostolica : « Docent (Apostoli) veniale peccatum nullum quidem per se esse, dum asserunt omnia peccata pugnare cum lege divina, et mereri iram Dei, et æternas pœnas. Sed per accidens, hoc est, propter causas aliunde incidentes, nempe propter remissionem peccatorum, quæ contingit fidelibus propter Christum. » Et paulo ante dixerant : « Qui natus ex est Deo, peccatum non committit, hoc est, non committit peccatum mortale, sed venialia ejus sunt peccata, seu peccata propter fidem in Christum, ipsi non imputantur. » Et columu. 173 : « Impiis, inquiunt, et incredulis non tantum scelera externa contra legem Dei adferunt mortem et condemnationem : verum etiam depratava natura, et interni affectus mali, et opera externa, etiam civiliter honesta. Renatis vero mortem adferunt omnia actualia peccata, sive interna ut cogitationes, et affectus, sive externa, ut dicta, et facta contra legem Dei, si non repugnent iis fide, sed assentiantur ad efficiendum ea, sive in actum perducantur, sive non. » Et paulo infra : « Peccata mortalia excutiunt fidem, et Spiritum sanctum, et bonam conscientiam. »

Eadem est sententia Martini Kemnitii in I. par. Examinis Concilii Tridentini pag. 926. et 927. « Peccata mortalia, inquit, excutiunt fidem, et Spiritum sanctum, et tunc desinunt esse justi. Venialia vero peccata sunt etiam in renatis, nec propterea desinunt esse justi. » Et infra : « Licet sint differentiæ, et gradus peccatorum, nullum tamen tam minutum et leve peccatum est, quod non sit ἀνομία, hoc est, prævaricatio legis divinæ. » Et infra : « Lex accusat et damnat etiam illa peccata, quæ venialia vocantur, nisi tegantur et non imputentur propter Christum. »

Porro Joannes Calvinus partim Luthero, partim Joviniano, partim Wicleffo assentitur. Nam lib. II. Institutionum, cap. 8. §. 59. ita concludit : « Habeant filii Dei omne peccatum mortale esse, quia est adversus Dei voluntatem rebellio, quæ ejus iram necessario provocat ; quia est legis prævaricatio, in qua edictum est sine exceptione Dei judicium : Sanctorum delicta venialia esse, non ex suapte natura, sed quia ex Dei misericordia veniam consequuntur. » Et lib. III. cap. 4. §. 28 : « Cæterum, inquit, fidelium peccata venialia esse : non quia non mortem mereantur, sed quia Dei misericordia nulla est condemnatio iis, qui sunt in Christo Jesu, quia non imputantur quia venia delentur. » Neque his dissimilia scribit in Antidoto Concilii Trident. sess. 6. cap. 12.

Atque hæc quidem consentanea sunt doctrinæ Lutheranorum. Sed quia idem Calvinus lib. III. Institutionum, cap. 2. §. 11. docet, fidem esse donum proprium electorum, et semel vere habitam non posse unquam amitti ; inde consequitur, ut ex doctrina Calvini peccata omnia reproborum sint mortalia, electorum autem venialia, ut Wicleffum etiam sensisse demonstratimus. Hoc tamen interest inter Wicleffum et Calvinum, quod Wicleffus absolute peccata electorum facit venialia, Calvinus autem vult esse venialia, quæ fiunt ab electis post fidem semel adeptam, non autem quæ ante fidem.

Itaque opinione Calvini peccata fidelium

electorum sunt venialia, non tam quia electi sunt, quam quia manent cum fide, quæ semel habita numquam perit, et propria electorum est; in quo Calvinus Jovinianum sequitur, qui docuit hominem semel baptizatum non posse unquam a gratia Dei, excidere, teste S. Hieronymo lib. II. adversus Jovinianum. Verba autem Calvini lib. III. Instit. cap. 2. §. 11. hæc sunt : « Reprobi nunquam sensum gratiæ nisi confusum percipiunt, ut umbram potius apprehendant, quam solidum corpus. Quia peccatorum remissionem spiritus proprie in solis electis obsignat, ut eam speciali fide in usum suum applicent. » Et paulo ante : « Ergo, inquit, ut solos electos semine incorruptibili Deus in perpetuum regenerat, ut nunquam dispereat semen vitæ eorum cordibus insitum, ita solide in illis obsignat adoptionis suæ gratiam, ut stabilis ac rata sit. »

His omnibus erroribus contraria est sententia communis Theologorum Catholicorum apud Magistrum Sententiarum in secundo libro Sentent. dist. 42. et S. Thom. 1. 2. quæst. 88. art. 1. et omnium fere scriptorum qui adversus hæreticos de hac controversia disseruerunt. Docent enim communi consensu, peccata quædam ex natura sua, nulla ratione habita ad prædestinationem, vel reprobationem, aut ad statum renatorum, vel non renatorum, esse mortalia, quædam venialia ; et prioribus quidem indignum reddi hominem amicitia Dei, et mortis æternæ reum, posterioribus temporalis tantum supplicii, paternæque castigationis hominum reum constitui. Excipiuntur Joan. Gerson. 3. par. Theologiæ, tract. de vita spirituali animæ, lect. 1. Jacobus Almain tract. 3. cap. 20. et Joan. Episcopus Roffensis in refutatione artic. 32. Lutheri, qui nonnihil a communi Theologorum sententia deflexerunt, sed absque pervicacia, et longe alia ratione, quam hostes fidei faciant.

CAPUT V.

Refellitur sententia Joviniani et Pelagii.

Refellemus nunc ordine, primo Jovinianum et Pelagium. Deinde Wicleffum et Calvinum; tertio Lutherum, Philippum, Kemnitium, et cæteros ejusdem sectæ. Postremo adversus omnes simul probabimus Catholicam sententiam de distinctione peccati mortalis et venialis ex natura sua.

Igitur Jovinianus et Pelagius, qui simpliciter distinctionem peccati mortalis et venialis tollebant e medio, ex iis Scripturis apertissime refelluntur, quæ docent peccata quædam injustos homines constituere, quædam in ipsis justis ita hærere, ut non propterea justi esse desinant. Ad primum caput illa pertinent Ezech. XVIII. ubi posteaquam Dominus per Prophetam descripsit hominem probum, qui non levaverit oculos ad idola domus Israel, non adulterium, non furtum fecerit, hominem non contristaverit etc., subjungit : *Hic justus est, vita vivet* (1), quasi dicere velit, si secus fecerit, justus non erit, sed injustus. Et ideo paulo post addit : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, quas operari solet impius, numquid vivet ?* Eodem pertinet illud Apostoli I Corinth. VI : *An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? nolite errare, neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt, et hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini Jesu Christi, et in spiritu Dei nostri* (2).

Ubi Apostolus tribus modis ostendit, peccata quæ hic enumerantur, facere homines injustos, sive cum justitia non posse consistere. Primo, quia docet eos, qui talia agunt, esse iniquos. Nam cum dixisset : *Nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt*, continuo explicuit qui sint appellandi iniqui, cum addidit : *Neque fornicarii, neque idolis servientes, etc.* Secundo, quia purgationem ab ejusmodi peccatis non solum ablutionem vocat, sed etiam justificationem, nimirum, ut indicaret injustos esse qui talia agunt, vel egerunt, donec per Dei gratiam justificentur. Tertio, quia testatur ejusmodi peccatis excludi homines, ac privari possessione regni cœlorum, quæ merces est operum bonorum, et corona justitiæ. Multa possent alia huc adduci, sed non est opus, cum hanc partem omnes admittant.

Ad alterum igitur caput de quo solo potest esse dubitatio, pertinet illud Prophetæ Psal. XXXI : *Pro hac orabit ad te omnis san-*

(1) Ezech. XVIII, 9. — (2) I Corinth., VI, 9.

etus in tempore opportuno (1)? Ubi illud : *Pro hac*, refertur ad peccati remissionem, de qua paulo ante dixerat : *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Cum igitur pro remissione peccati oret omnis sanctus, manifeste sequitur, esse quædam peccata, quæ in sanctis aliquando inveniuntur, nec tollunt sanctitatem. Eodem pertinet illud Ps. XCVIII : *Moyses, et Aaron in sacerdotibus ejus, et Samuel inter eos, qui invocant nomen ejus, custodiebant testimonia ejus, et præceptum quod dedit illis; Domine Deus noster, tu exaudiebas eos, Deus tu propitius fuisti eis, et ulciscens in omnes adinventiones eorum* (2)? Ex hoc loco discimus, Moysem, Aaron, et Samuelem viros justos fuisse, et custodivisse præcepta Domini. Et tamen non defuisse illis peccata, ob quæ propitiatione Dei indigerent et a Domino paterne castigarentur. Simile est illud Salomonis Proverbiorum XXIV : *Septies in die cadet justus, et resurget;* et Ecclesiast. VII : *Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet* (3). Et in Testamento novo docuit Christus, Apostolos, et omnes alios fideles, quantumvis justissimos, quotidie dicere : *Dimitte nobis debita nostra*, Matth. VI (4). Et S. Joannes, qui sine dubio sanctus et justus erat, de se et aliis dicit, I Joan. I : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* (5). Et B. Jacobus similiter de se, et cæteris pronuntiat : *In multis offendimus omnes*, Jacob. III (6). Igitur ex divinis litteris aperte convincitur, esse peccata quædam, quæ cum justitia et sanctitate non pugnent. Idem probari potest ex definitione Conciliorum. Nam Concilium Milevitanum can. 7, ita de hac re loquitur : « Item placuit, ut quicumque dixerit in oratione Dominica ideo dicere sanctos, Dimitte nobis debita nostra, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque Sanctorum : Dimitte mihi debita mea, sed : Dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius, quam pro se petere intelligatur, anathema sit. » Similia habentur can. 6. et 8. Cui Concilium ante mille et centum annos celebrato subscripsit Concilium œcumenicum Tridentinum, cum ait sess. 6. cap. 11 : « Licet in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est humilis et verax : Dimitte nobis debita nostra. »

Accedit præterea sanctorum Patrum consensus. Sanctus Cyprianus in serm. de eleemosyna : « Si autem, inquit, nemo esse sine peccato potest, et quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus, aut stultus est, quam necessaria, quam benigna est clementia divina, quæ cum sciat non deesse sanatis quædam postmodum vulnera, dedit curandis denuo, sanandisque vulneribus remedia salutaria. »

S. Basilius oratione in Psal. CXIV : « Qui in peccato, inquit, mortali hæret, dicat : Circumdederunt me dolores mortis, et pericula inferni invenerunt me. » Quo loco S. Basilius cum peccatum mortale nominat, significat, inveniri etiam peccatum veniale, ob quod non sit opus dicere : Circumdederunt me dolores mortis.

S. Ambrosius in Psalm. CXVIII. serm. 16. explicans illud : « Fac cum servo tuo secundum misericordiam tuam. Non potest, inquit, hoc justus negare, quia nemo sine peccato. »

S. Gregorius Nazianzenus orat. 2. in Julianum, ultra medium : « Magnum, inquit, est, neque ab initio peccare, aut saltem non in maximis delinquere. Quoniam penitus a peccato liberum esse, Deus supra humanam naturam ordinavit. » Ex quo loco intelligimus, peccata quædam levia in omnibus hominibus, quamvis justis et sanctis reperiri.

S. Hieronymus lib. II. adversus Pelagianos, non procul ab initio : « Justos, inquit, esse concedo, sine omni autem peccato omnino non assentior. » Idem fusissime docet toto lib. II. et III. contra Pelagianos, et lib. II. contra Jovinianum.

S. Augustinus lib. I. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 14 : « Nullus, inquit, in Ecclesia recte posset ordinari minister, si dixisset Apostolus, si quis sine peccato, ubi ait, si quis sine crimine est. Multi quippe fideles baptizati, sunt sine crimine, sine peccato autem in hac vita neminem dixerim. » Et lib. III. cap. 3 : « Quamvis, inquit, diabolus sit auctor et princeps omnium peccatorum, non tamen filios diaboli faciunt quæ-

(1) Psal. XXXI, 6. — (2) Psal. XCVIII, 6. — (3) Prov. XXIV, 16; Eccl. VII, 21. — (4) Matth. VI, 12. — (5) I Joan I, 8. — (6) Jacob. III, 2.

cumque peccata. Peccant enim et filii Dei, quoniam si dixerint se non habere peccatum, seipsos seducunt, et veritas in eis non est. » Idem libro de natura et gratia cap. 36. scribit, omnes omnino Sanctos, excepta S. Virgine Deipara dicere potuisse illa verba S. Joan. jam citata : « Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est. »

Joannes Cassianus collat. 22. cap. 13 : « Cæterum, inquit, justos, ac sanctos viros non esse immunes a culpa manifeste Scriptura pronuntiat, dicens : Septies in die cadit justus, et resurgit. Quid enim aliud est cadere,quam peccare ? et tamen cum dicatur septies cadere, justus nihilominus pronuntiatur, nec justitiæ ejus præjudicat lapsus fragilitatis humanæ, quia multum interest inter sancti, et peccatoris hominis lapsum. Aliud enim est admittere mortale peccatum, et aliud est cogitatione, quæ peccato non careat, præveniri etc. »

S. Gregorius lib. XXI. Moralium cap. 9 : « Hoc, inquit, inter peccatum distat, et crimen, quod omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen est : et in hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccatis valet, in qua videlicet peccatorum et criminum distinctione pensandum est, quia nonnulla peccata animam polluunt, quam crimina extinguunt. »

S. Bernardus in sermone de cœna Domini : « Et unde, inquit, scimus, quia ad diluenda peccata quæ non sunt ad mortem, et a quibus, plene cavere non possumus ante mortem, ablutio ista pertineat ? » Vide eumdem in libro de præcepto et dispensatione ubi ex Scripturis, ex regula sancti Benedicti, et ex ipsa ratione demonstrat, quædam esse peccata lethaliter criminalia, ut ipse loquitur, quædam autem venialia. Vide etiam ejusdem æqualem Richardum de sancto Victore, qui librum integrum scripsit de distinctione peccati mortalis et venialis, ac docuit, omnes Sanctos in hac vita venialiter aliquando peccare, et privilegium esse beatorum in cœlo regnantium venialibus omnino carere. Huc etiam pertinere possunt argumenta , quæ paulo post adversus Lutheranorum sententiam proponemus.

CAPUT VI.

Diluuntur objectiones Pelagianorum.

Pelagiani (ut referunt sancti Patres Hieronymus et Augustinus) loca quædam ex Scripturis urgebant, ex quibus effici arbitrabantur, posse ac debere homines peccatis omnibus carere, ac per hoc nullum esse peccatum, quod justitiæ non repugnet.

Prima objectio sumitur ex illis testimoniis, quæ docent, homines debere esse perfectos, Deuter. XVIII : *Tu autem perfectus eris coram Domino Deo tuo.* Matth. V : *Estote perfecti, sicut Pater vester cœlestis perfectus est* (1). Certe perfectus dici non potest, cui aliquid deest ; deesse autem aliquid ei, qui in peccatis est negari non potest. Possumus igitur et debemus omni peccato carere, et hoc Deus jubet ut simus perfecti, si amici et filii ejus esse volumus.

Responsio : *Perfectio* in Scripturis non uno modo accipitur. Interdum enim *perfecti* dicuntur, qui semper actu diligunt Deum, et omnia quæ faciunt, in ipsum actu referunt. Cum qua perfectione nullum peccatum, ac ne veniale quidem consistere potest. Sed hæc perfectio propria beatorum est, neque nobis in hac vita a Domino imperatur. Itaque Apostolus de hoc perfectionis gradu loquens in epistola ad Philippenses, cap. III, ait : *Non quod jam acceperim : aut jam perfectus sim. Sequor autem si comprehendam, etc.* (2). Interdum : *Perfecti* dicuntur, qui tametsi non semper actu Deum cogitent et diligant, ut beati faciunt, tamen totos se Deo consecrant, atque omnia deserunt, ut Deo placeant, juxta illud Matth. XIX : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo, et veni sequere me* (3). Atque hæc perfectio non imperatur, sed consulitur, ut S. Augustinus docet in epist. 89. qu. 4. et ante eum sanctus Ambrosius in libro de viduis, et S. Hieronymus in libro contra Vigilantium. Denique *perfecti* dicuntur, et quidem valde frequenter, qui Deum super omnia diligunt, et licet non deserant actu res suas, tamen parati sunt potius omnium rerum, et ipsius vitæ jacturam facere, quam Dei gratiam et amicitiam perdere ; atque ita servant omnia di-

(1) Deut. XVIII, 13; Matth. V, 48. — (2) Philip. III, 12. — (3) Matth. XIX. 21.

vina mandata, dum nihil admittunt, quod charitati, quæ finis est præcepti, repugnet.

Hunc perfectionis gradum Christus imperavit, cum ait : *Estote perfecti.* Matth. v, et de eodem loquitur Scriptura Gen. vi. cum ait : *Noe vir justus atque perfectus fuit.* Et cap. xvii : *Ambula coram me, et esto perfectus.* Et Deut. xviii : *Tu autem perfectus eris cum Domino Deo tuo.* Et Philip. iii : *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus* (1). Isti autem duo gradus perfectionis non excludunt omnia peccata, sed ea solum, quæ charitati repugnant. Nam Apostoli perfecti erant juxta illud jam citatum ad Philip. iii : *Quicumque perfecti sumus.* Et in priore ad Corinth. cap. ii : *Sapientiam loquimur inter perfectos* (2). Et tamen Apostoli erant, qui dicebant : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus etc.* Et : *In multis offendimus omnes.* Et Apostolos Dominus orare docuit : *Dimitte nobis debita nostra.*

Secunda objectio sumitur ex illis testimoniis, quæ veram justitiam omni macula carere oportere affirmant. Psalm. xiv : *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam.* Psalm. xvii : *Ero immaculatus cum eo, et observabo me ab iniquitate mea.* Psalm. cxviii : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Ephes. i : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati* (3).

Responsio : S. Augustinus in libro de perfectione justitiæ, dicit, sanctos in hac vita appellari posse immaculatos, non quod nullas contrahant maculas, sed quia cupiunt ac student nullas contrahere, et si quas contrahunt, continuo eas per orationem tergunt. Posset etiam responderi, maculam proprie non oriri ex peccato veniali, sed solum mortali, ut S. Thomas docet 1. 2. quæst. 89. art. 1. Sive autem dicamus cum S. Augustino, justos in hac vita nominari immaculatos, quia sunt desiderio, ac studio tales, sive cum S. Thoma, quia veniale peccatum non efficit maculam, illud negari non potest, in Scripturis vocari immaculatos etiam eos, qui venialibus peccatis non carent, cum si de ullis hominibus dici possit : *Beati immaculati in via*, et : *Qui ingreditur sine macula*, et : *Ut essemus sancti, et immaculati*, id sine dubio de Apostolis dici possit, et tamen clamat unus ex ipsis : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* (4).

Objectio tertia sumitur ex testimonio illo I. Joan. iii : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius manet in eo, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est* (5). Responsio : S. Augustinus lib. ii. de peccator. merit. et remiss. cap. 7. dicit, justos in hac vita partim esse filios Dei ratione gratiæ justificantis, partim filios hujus sæculi, ratione carnalis concupiscentiæ, quæ ex peccato primi hominis in nobis relicta est; et quidem ut filios Dei non peccare, sed perfici quotidie magis ac magis; tamen ut filios hujus sæculi ratione infirmitatis nondum omnino sublatæ aliquando labi. S. Bernardus serm. 1. de Septuagesima, refert hunc locum ad prædestinationem, ac dicit, filios Dei non peccare, ita ut in peccato non permaneant? « Omnis, inquit, qui natus est ex Deo, non peccat, id est, non permanet in peccato, quia conservat illum (utique ut perire non possit) quæ falli non potest, generatio cœlestis. » Sed optime omnium videntur hunc locum exposuisse S. Augustinus tract. 5. in epistola S. Joannis, et S. Hieronymus lib. i. adversus Pelagianos, qui docent, homines justos, dum justi sunt, non posse peccare eo peccati genere, quod repugnat justitiæ, sive charitati, quæ est verissima, perfectissimaque justitia. Itaque de venialibus peccatis, quæ cum charitate non pugnant, scripsit S. Joannes : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus etc.* De lethalibus autem : *Qui natus est ex Deo, non peccat, etc.* (6).

Objectio quarta sumitur ex testimonio illo Luc. i : *Erant autem justi ambo, incedentes in omnibus mandatis, et justificationibus Domini sine querela* (7). Videtur enim hoc loco sanctus Evangelista Lucas, posteaquam dixerat, *Erant autem justi ambo*, explicare voluisse quid sit esse justum, et ideo adjunxisse, *incedentes in omnibus mandatis, et justificationibus Domini sine querela.* Quæ explicatio removere videtur ab homine justo peccata omnia non solum gravia, sed etiam levia. Et confirmabat hoc argumentum Pe-

(1) Gen. VI, 9; ibid XVII, 1; Deut. XVIII, 13; Philip. III, 15. — (2) I Corinth. II, 6. — (3) Psal. XIV, 1; ibid. XVII, 24; ibid. CXVIII, 1; Eph. I, 4. — (4) Psal. CXIII; Psal, XIV, 2; Eph. I, 4; I Joan. I, 8. — (5) I Joan. III, 9. — (6) I Joan. I, 8. — (7) Luc. I, 6.

lagius ex commentario S. Ambrosii in hunc locum Evangelii, ubi S. Ambrosius invehitur in eos, qui putant homines non posse absque peccato vivere.

Responsio : Ad locum Evangelii respondet S. Augustin. in lib. de perfectione justitiæ, et in libro de gratia Christi, cap. 48. et 49. aliud esse vivere sine querela, aliud vivere sine peccato : illum enim sine querela vivere, de quo homines queri non possunt, qui nemini noceat, omnibus prosit, scandalum nulli tribuat, licet coram Deo peccatis venialibus non careat, et tales fuisse Zachariam, et Elisabeth. Ad commentarium S. Ambrosii respondet ibidem Augustinus, S. Ambrosium aut postea sententiam suam humiliter correxisse, aut solum significare voluisse posse homines sine peccato vivere non absolute, sed secundum quemdam modum, ita ut sine querela inter homines conversentur. Nam idem Ambrosius in commentario Isaiæ (quem Augustinus eo loco citat) aperte scribit, neminem in hac vita sine peccato, aut omnino immaculatum esse posse.

Est autem hoc loco observandum, quod tametsi dixerimus, nullum, quantumvis justum et sanctum, potuisse in hac vita sine peccatis venialibus vivere, semper tamen excipimus Dominum nostrum Jesum Christum, et ejus matrem semper Virginem Mariam. Nam potissima causa, cur a peccatis venialibus omnino liberari nequeamus in hac vita, est concupiscentia illa carnis, quæ et peccati fomes a Theologis dicitur, quam ex justitiæ originalis amissione contraximus ; Christus autem concupiscentia illa omnino caruit, quippe qui de Virgine virtute Spiritus sancti conceptus fuit. Ipsa autem sancta Virgo (ut S. Thomas docet in 3. par. quæst. 27. art. 3.) in prima sanctificatione, vel a fomite plane liberata, vel (quod ipse magis probat) tanta gratiæ copia repleta fuit, ut fomes in ea ligatus manserit, ac deinde in ipsa filii conceptione penitus ablatus fuerit. Itaque de Christo legimus : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus,* I Pet. II (1). De Virgine autem : *Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te,* Cant. IV (2).

De eadem S. Cyprianus (vel quicumque fuit auctor, sine dubio antiquus et doctus) in serm. de Nativitate Christi : « Plurimum, inquit, a cæteris differens (Maria) natura communicabat, non culpa. » De eadem S. Ambrosius serm. ult. in Psalm. CXVIII : « Suscipe, inquit, me non ex Sara, sed ex Maria, ut incorrupta sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati. » Et S. Augustinus lib. de natura, et gratia, cap. 36 : « Excepta, inquit, sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quia concipere, ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. » Et S. Anselmus lib. de conceptu virginali, cap. 18 : « Decuit, inquit, ut ea puritate Virgo niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. » Et S. Bernardus in epist. 174 : « Ego, inquit, puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quæ ipsius non solum sanctificaret ortum, et vitam deinceps ab omni peccato custodiret immunem, quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. Decuit nimirum Reginam virginum singularis privilegio sanctitatis absque omni peccato ducere vitam quæ dum peccati mortisque pareret peremptorem, munus vitæ et justitia omnibus obtineret. » Idem docet S. Thomas in 3. par. quæst. 27. art. 4. S. Bonaventura, et cæteri Theologi in 3. Sentent. dist. 3. et copiose Richardus de S. Victore in II. lib. de Emmanuele. Denique Concilium Tridentinum sess. 6. can. 23. ita concludit : « Si quis dixerit, hominem semel justificatum posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit. »

Neque movere debent testimonia Chrysostomi, Ambrosii, et Augustini, quæ contra citat Calvinus in Antidoto hujus canonis Concilii Tridentini. Nam testimonium Ambrosii, quod ille citat, nusquam exstat; testimonium autem Augustini generale est, et exceptionem admittit, quam ipse Augustinus in alio loco adhibet, ut nos ostendimus. Chrysostomus videtur quidem aliquid dicere adversus ea, quæ communiter Patres docent : tamen et verba ejus benigne exponi possunt, et ipse sibi anteferri sine dubio patietur communem Patrum consensum, et ipsas græcas Liturgias, in quibus asseritur Beata Virgo plane irreprehensa, et incontaminata, san-

(1) Pet. II, 22. — (2) Cant. IV, 7.

ctior Cherubin et Seraphin. Vide plura apud Canisium nostrum lib. I. de Beata Virgine, cap. 10. et lib. IV. cap. ult.

CAPUT VII.

Refellitur error Joan. Wicleffi, et Joan. Calvini.

Demonstravimus hactenus, esse discrimen aliquod inter peccata, et quædam eorum lethalia, quædam venialia recte nominari. Nunc ii refellendi sunt, qui distinctionem istam admittunt, sed perversa interpretatione depravant. Ac imprimis occurrunt Joan. Wicleffus et Joan. Calvinus, qui (ut supra ostendimus) peccata venialia dici volunt omnia peccata prædestinatorum, mortalia vero peccata omnia reproborum. Quam sententiam non solum Catholici Doctores, sed etiam Lutherani ex Scripturarum exemplis firmissima ratione confutant. Nam profecto Adam prædestinatus erat, et nunc in cœlo cum beatis spiritibus regnat. Nam inter hæreticos numerant Tatianum, qui negabat Adamum salvum esset, Irenæus lib. I. cap. 31, Tertullian. lib. de præscript. hæret., Epiphanius hæres. 46. et Augustinus in lib. de hæresibus, cap. 25. et tamen eumdem Adamum lethaliter peccasse, et vere a gratia Dei excidisse nemo unqnam negavit, cum Apostolus dicat : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, Roman v. (1), et cum Deus tam aperte comminatus esset : *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris,* Genes. II. (2), quod de morte non solum corporis, sed etiam animæ intelligendum esse docent sancti Patres, Ambrosius lib. de paradiso, c. 9, August. lib. XIII. civ. cap. 12. et Gregor. lib. V. epist. 14.

Adde etiam quod non solum lapsus est Adam in peccatum lethalis inobedientiæ, sed etiam fidem amisit, quam amitti non posse Calvinus existimat. Audi Tertullianum in secundo libro adversus Marcionem : « Quis dubitabit ipsum illud Adæ delictum hæresim pronuntiare? » Et infra : « Rudis admodum hæreticus (Adam) fuit. » Audi sanctum Ambrosium in epist. 33. ad sororem Marcellinam : « Agnoscis Adam, esse te nudum, quia bona indumenta fidei prædidisti. » Et lib. VII. in Lucam, can. 47. dicit, Adamum exutum fuisse fidei vestimento, cum primum peccavit. Audi sanctum Augustinum lib. XIV. de civit. Dei, canon. 17 : « Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes, et obedientes non committerent, quod eos cogeret experiri, infidelitas et inobedidentia quid nocerent. » Et lib. I. in Julianum, cap. 2. idem probat testimonio sancti Olympi Episcopi Hispani. Audi S. Prosperum in responsione ad tertium dubium Genuensium : « Credendo Adam diabolo, non credidit Deo. » Et infra : « Quomodo fides in Adam perdita, in quoquam filiorum ejus inveniretur, nisi ea idem spiritus, qui omnia in omnibus operatur , infunderet? » Et infra : « Omnes igitur quod Adam perdidit, perdiderunt. Perdidit autem primitus fidem, quam omnes, quia primam potuimus amittere, primam habemus accipere. » Cum igitur Adam electus, ac prædestinatus fidem semel habitam peccando perdiderit, et reus mortis æternæ constitutus fuerit, falsum omnino esse convincitur, quod Wicleffus, et Calvinus, et ante eos Jovinianus asseruit, peccata prædestinatorum non posse esse lethalia, præsertim si fidem aliquando habuerint.

Alterum exemplum est sancti prophetæ David, quem prædestinatum fuisse, atque adeo salvum et sanctum esse nemo negare potest, cum Dominus dicat in Evangelio, Lucæ XIII : *Cum videritis Abraham, Isaac, et Jacob, et omnes Prophetas in regno Dei* (3). Certe enim si omnes Prophetæ erunt in regno Dei, sine dubio non aberit David, qui per excellentiam Prophetæ cognomen invenit. Eumdem fuisse fidelem, et justum, antequam in peccatum adulterii, et homicidii laberetur, æque certum est. Nam Apostolus Paulus Actor XIII. sic ait de eo : *Suscitavit illis (Deus) David Regem, cui testimonium perhibens dixit : Inveni David filium Jesse virum secundum cor meum* (4). Et Psalmi ejus aperte indicant fuisse Davidem plenum fide, et Spiritu sancto.

Porro eumdem lapsum esse in peccata mortalia, eaque gravissima , ac per hoc Spiritum sanctum excussisse, et gratia excidisse facile probari potest. Nam in primis hoc apertissime docet ipse David in Psalm. L. ubi proprie (ut ex titulo constat) deflet adul-

(1) Rom. V, 12. — (2) Gen. II, 17. — (3) Luc. XIII, 28. — (4) Act. XIII, 22

terium suum, et homicidium occasione Bethsabeæ commissum, ubi inter cætera dicit : *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci*, et : *Cor mundum crea in me Deus, et Spiritum rectum innova in visceribus meis* (1). Nec sane peteret cor mundum in se creari, et renovari spiritum rectum, nisi crederet per peccatum munditiem cordis, et rectitudinem spiritus se amisisse. Quod vero subjungitur : *Et Spiritum sanctum tuum ne auferas a me.* Non significat, in eo peccante remansisse habitatorem Spiritum sanctum, qui in solis justis proprie inhabitat : sed significat (Augustino teste) spiritum cœpisse iterum Davidi adesse, cum ei pœnitentiam inspiravit, et ideo Davidem, qui donum Dei non ignorabat, precatum esse a Deo, ut spiritum illum sanctum, pœnitentiæ lacrymas in se excitantem, non auferret. Quod autem David reconciliationem adhuc expectaret et peteret, perspicuum est ex verbis sequentibus : *Redde mihi lætitiam salutaris tui.* Et rursum : *Auditui meo dabis gaudium et lætitiam, et exultabunt ossa mea humiliata.* Et : *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies* (1).

His accedunt testimonia Patrum. Nam S. Ambrosius in lib. de Apologia David, cap. 16, explicans illud : *Libera me de sanguinibus, etc.* : « Ad Uriæ mortem, inquit, potest referri, quod mandatæ necis ejus conscius veniam tanti poscat admissi. » Et infra : « Quibus vinculis se enodari desiderans divinum sibi precatur auxilium, ut ab omni criminis perpetrati labe mundetur. » Et infra : « Non est mirum, quod tam graviter doleat fundendi sanguinis innoxii sibi obrepsisse peccatum. Ideo liberari se a sanguinibus, hoc est a peccatis mortalibus postulavit. » His verbis Ambrosius Davidis adulterium et homicidium, peccata mortalia fuisse docet, cum et crimina, et vincula, et tanta admissa, et expresse peccata mortalia nominet.

S. Augustinus tract. in Psalm. LVI. ita Davidem loquentem inducit : « Miserere mei secundum magnam misericordiam tuam. Subveni gravi vulneri secundum magnam medicinam tuam. Grave est quod habeo, sed ad omnipotentem confugio. De meo tam lethali vulnere desperarem, nisi tantum medicum reperirem. » Et hic vides peccatum Davidis grave, et lethale nominari, et ejusmodi, ut fere ad desperationem posset adducere.

S. Hieronymus in epist. ad Oceanum de obitu Fabiolæ describit pœnitentiam publicam Davidis, qualis in Ecclesia pro magnis sceleribus fieri solet. Ex quo satis indicat, grave admodum fuisse peccatum Davidis.

S. Gregorius lib. XXII. Moralium, cap. 13. scribit, peccatorem similem esse Lazaro mortuo, qui Domini voce revocatur ad vitam : atque exemplum Davidis adducens ait : « Unde David Propheta ab illa tanti mole facinoris reviviscens ad vocem Domini, quasi foras exiit, dum per Natham correptus quod fecerat accusavit. » Ex his igitur manifestum est, Davidem prædestinatum, fidelem, et justum in peccatum mortale incidisse, et rursus per pœnitentiam ad gratiam Domini rediisse : ac proinde falsam atque etiam apertissime falsam Wicleffi, et Calvini esse sententiam.

Tertium exemplum est Apostoli Petri, quem prædestinatum fuisse, et nunc salvum, sanctum, et beatum esse nemo negat, cum B. Joannes in extremo Evangelio suo tam luculentum testimonium reddiderit beatæ morti ipsius. Nam cum Dominus Petro dixisset : *Cum senueris alius cinget te, et ducet quo tu non vis*, subjunxit Evangelista : *Hoc autem dixit, significans qua morte clarificaturus esset Deum* (2) Eumdem Petrum fidelem et justum fuisse antequam Dominum ter abnegaret, testis est Christus ipse, qui et Matth. XVI. eum *beatum* appellavit, et Joan. XIII. eidem dixit : *Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet. Et vos mundi estis, sed non omnes, etc.* (3).

Eumdem autem mortale peccatum, et quidem gravissimum admisisse, cum ad vocem ancillæ Dominum negavit, nec solum negavit, sed etiam jurejurando, et anathematizando negationem confirmavit, testantur lacrymæ, et pœnitentia ejus. Nam (ut scribit Matthæus cap. 26.) post tantum admissum facinus amare flevit. Testantur etiam sancti Patres idipsum passim, sed ut non laboremus in re perspicua, unus hoc loco sufficiet Augustinus, qui tract. 66. in Joan. non solum hoc docet, sed etiam contendit ita esse, nec posse, salva fide aliter dici. Inter alia sic Petrum alloquitur : « Timendo mortem carnis tuæ, mortem dabis animæ tuæ. Quanta enim vita est confiteri Christum, tanta mors

(1) Psal L, 6, 12. — (2) Joan. XXI, 18, 19. — (3) Joan. XIII, 10.

est negare Christum. » Et infra : « In anima Petri contigit, quod offerebat in corpore, non tamen pro Domino, quod temere præsumebat, præcessit, sed aliter quam putabat; namque ante mortem, et resurrectionem Domini, et mortuus est negando, et revixit plorando. Sed mortuus est, qui superbe præsumpsit; revixit autem, quia benigne ille respexit. » Ecce quoties Augustinus repetit, Petrum in anima mortuum esse, ac proinde peccatum mortale commisisse, cum Christum negavit. Et audet tamen Calvinus dicere, fideles prædestinatos lethaliter peccare non posse.

His omnibus accedat manifesta ratio ex adversariorum ducta principiis. Actiones illas Adami, Davidis, Petri, ex genere suo peccata fuisse, nemo negare potest, nisi prævaricatio cœlestis mandati specialis, adulterium, homicidium, Christi abnegatio cum execratione, et perjurio alicui non videantur esse peccata ; ea vero peccata a scientibus, et volentibus commissa, atque adeo voluntaria fuisse, extra controversiam est. Quæro igitur, an ea peccata simul cum fide justificante in hominibus illis Adamo, Davide, Petro, consistere potuerint, an non potuerint. Nam si non potuerunt, excusserunt fidem justificantem, ac per hoc lethalia fuerunt, quod nos contendimus. Neque ipsi hoc negare possunt, cum ex communi adversariorum doctrina illa sint mortalia peccata, quæ cum fide consistere nequeunt.

Si vero dicat Calvinus peccata illa Adami, Davidis, Petri, cum fide consistere potuisse : sequitur, posse homines semel justificatos libere prævaricari Dei mandata, adulteria et homicidia perpetrare, Christum abnegare, addita etiam execratione, atque perjurio. Nam si hæc in hominibus semel justificatis cum ipsa fide justificante manent, hoc ipso a Deo non imputantur, nec tam sunt venialia, et remittenda, quam reipsa condonata, atque dimissa, neque reum faciunt ullius pœnæ ac supplicii. Hoc vero dogma nemo non videt quam sit absurdum, et perniciosum. Huc igitur disputationis summa perducitur, ut vel concedere cogatur Calvinus posse homines fideles, et prædestinatos peccare lethaliter, ac per hoc non esse peccata omnia prædestinatorum, post fidem semel adeptam, venialia : vel prædestinatis fidelibus, id est, vere fidelibus licentiam tribuat adulteria, homicidia, perjuria, et alia id genus scelera impune, ac libere perpetrandi.

Videtur autem Calvinus hoc posterius membrum eligere. Nam tametsi in Antidot. Concil. Tridentini sess. 6. can. 27. scripserit, ubi fides regnat, nullum esse peccatum : tamen can. 28. addit, semen fidei, id est, fidem veram et vivam, sed sopitam manere cum gravissimis lapsibus : « Semen, inquit, aliquod fidei manere in homine licet suffocatum, etiam inter gravissimos lapsus non nego, id quantulumcumque est, particulam esse fateor veræ fidei; addo etiam vivæ, quando aliter non posset ex ea oriri fructus. Verum quoniam non apparet ad tempus, nec se usitatis signis exerit, perinde habetur atque emortua, quoad sensum nostrum. » Itaque cum velit manere fidem veram et vivam in homine cum gravissimis lapsibus, licet ea non se prodat exterius : et certo sibi persuaserint adversarii, fidem justificare, et facere ut nulla peccata imputentur, sequitur ut crediderit Calvinus gravissimos lapsus fidelibus non imputari.

CAPUT VIII.

Refellitur error Lutheranorum.

Lutherani, ut supra ostendimus ex Luthero, Melanchthone, Illyrico, Heshusio, et Kemnitio, tria præcipue docent. Primo, peccata venialia esse illa, quæ a Deo non imputantur, quamvis ex se digna sint pœna, ac supplicio sempiterno. Secundo, illa peccata a Deo non imputari, quæ simul in homine cum fide, id est, cum fiducia misericordiæ consistunt. Tertio, illa sola peccata cum fide consistere, quæ sunt involuntaria. Ex quibus sequitur, quarto omnia peccata in infidelibus esse mortalia, et consequenter omnia peccata ex natura sua esse mortalia. De quo 4. cap. (quia commune est etiam quibusdam aliis scriptoribus non Lutheranis) seorsim postea disseremus. Nunc tria priora capita, quæ propria videntur esse Lutheranorum, breviter refellamus.

Quod igitur primo loco affirmant, peccata venialia esse ea, quæ non imputantur, repugnat aperte Scripturis et Patribus. Scriptura siquidem in iis locis, ubi de peccatis venialibus ex consensu etiam Lutheranorum loquitur, manifeste docet, oportere a Deo peti remissionem eorum peccatorum : non igitur ea sunt tecta et condonata, vel non imputata

(ut ipsi dicunt), sed imputantur, et ligant, ac reum faciunt quamvis facile condonentur, ac remittantur. Convenit inter nos, et Lutheranos, de venialibus agi Matth. VI : *Dimitte nobis debita nostra* (1) ; quia justorum etiam est hæc humilis, et vera confessio. At hic videmus peti a justis remissionem peccatorum venialium : proinde non fuisse ante condonata, vel non imputata. Eadem ratio est de loco illo I Joan. I : *Si dixerimus quia peccatum non habemus etc.,* continuo subjungitur : *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, et justus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate* (2).

At si peccata justorum, quia persona grata est, non imputarentur, quid opus esset remissione ? et cur oporteret confessionem ante præmittere ? nec dissimilis est locus ille Psalm. XXXI : *Pro hac* (id est, pro remissione peccati) *orabit ad te omnis Sanctus in tempore opportuno* (3) Et illud Psalm. XCXVIII : *Tu propitius fuisti eis, et ulciscens in omnes adinventiones eorum* (4). Certe si ulciscebatur Deus peccata servorum suorum fidelium Mosis, Aaronis, et Samuelis, imputabat eis, nec tegebat, donec purgata essent. Huc etiam pertinet illud Joan. XIII : *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet* (5), quod sancti Patres ad peccata venialia pertinere docuerunt. Qui enim lotus est ab impietate et lethalibus criminibus, adhuc eget lotione pedum, id est, remissione venialium, quæ instar pulveris in via vitæ hujus pedibus nostris adhærent : « Dominus dicit (inquit S. Augustinus tract. 56. in Joan.) : Veritas loquitur, quod opus habeat pedes lavare etiam ille, qui lotus est. Quid fratres mei, quid putatis, nisi quia homo in sancto quidem Baptismo totus abluitur, non præter pedes, sed totus omnino : verumtamen cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt, ubi ex humanis rebus afficimur, et sic afficimur, ut si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus, et veritas in nobis non sit. Quotidie igitur lavat pedes nobis, qui interpellat pro nobis, et quotidie nos opus habere, ut pedes lavemus, id est, vias spiritualium gressuum dirigamus, in ipsa oratione Dominica confitemur, cum dicimus : Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Si enim confiteamur sicut scriptum est, peccata nostra, profecto ille qui lavit pedes discipulorum suorum, fidelis est et justus, qui dimittat nobis peccata nostra, et mundet nos ab omni iniquitate, id est, usque ad pedes, quibus conversamur in terra. » Hæc S. Augustinus. Ex quibus omnibus perspicuum esse potest, quam falso et temere dixerit Philippus (ut citavimus cap. 4.) peccata venialia esse peccata condonata. Et Illyricus, esse peccata, quæ propter fidem in Christum non imputantur, et Heshusius, esse peccata tecta, et Calvinus, esse peccata quæ iis, qui sunt in Christo Jesu, non imputantur.

Quod autem secundo loco dicunt, illa peccata non imputari, ac per hoc esse venialia, quæ simul cum fide consistunt, facili negotio convincitur esse falsum. Nam si id ita esset, ut adversarii volunt, sequeretur nullum esse mortale peccatum præter infidelitatem, ac proinde sacrilegia, homicidia, adulteria, furta, rapinas, non esse peccata mortalia, quod est et contra manifestam Christi, et Apostolorum doctrinam, et contra ipsorum Lutheranorum sententiam. Sequi autem ex dogmate adversariorum, nullum esse mortale peccatum præter infidelitatem, probatur. Nam nullum est peccatum, quod fidem necessario excludat, præter id quod ei opponitur, quod est infidelitas. Quod idem experientia ipsa manifeste testatur : nam si per fidem intelligatur assensus certus et indubitatus, his omnibus rebus adhibitus, quas Ecclesia ex verbo Dei scripto, vel tradito credendas esse docet, multos videmus inter Catholicos publicos peccatores, homicidas, fornicarios, fures, ebriosos, qui tamen sine ulla dubitatione fidem habent iis omnibus, quæ Ecclesia credenda proponit.

Si vero per fidem accipiamus id quod Lutherani falso sibi persuaserunt esse fidem, fiduciam videlicet misericordiæ propter Christum, et quidem specialem, qua unusquisque certo credat, et confidat, sibi Deum propter Christum esse propitium, videmus plurimos inter hæreticos qui ejusmodi fidem se habere dicant, cum vitam turpissimam ducant, et errores etiam gravissimos de Christo, de Ecclesia, de Sacramentis, de peccatis, de justificatione, cæterisque rebus ad doctrinam fidei pertinentibus doceant. Nam huic spe-

(1) Matth. VI, 12. — (2) I Joan. I, 8, 9. — (3) Psal. XXXI, 6. — (4) Psal. XCXVIII, 8. — (5) Joan. XIII, 10.

ciali fidei Lutheranorum non repugnat quælibet infidelitas, sed ea solum, qua quis non certo credit sibi Deum esse propitium.

Quod si forte Lutherani dicant, se nullos habere errores, et fidem illam suam specialem esse non posse in iis, qui homicidia, adulteria, et alia id genus peccata committunt : suis dimissis aliarum sectarum homines parumper inspiciant. Certe Calvinianos in erroribus multis et magnis versari, atque adeo blasphemos et sacrilegos esse neque ignorant, neque tacent, et tamen negare non poterunt, eos sibi certo persuadere se Deo propter Christum esse carissimos, ac proinde habere fidem illam specialem, quæ apud eos sola justificat. Quod idem dicere possumus de Anabaptistis, de Trinitariis, et aliis, qui Lutheranis hæretici sunt, et tamen certo credunt sibi Deum propter Christum esse propitium. Quod si fiducia illa concipi potest ab iis, qui in erroribus contra verbum Dei pertinacissimi sunt, cur non poterit etiam concipi ab iis, quos homicidia, adulteria, furta, et alia similia peccata delectant?

At (inquit Philippus in locis, titulo de discrimine peccati mortalis et venialis) qui habet propositum peccandi, non accedit ad Deum, sed eum contemnit ac fugit : fides autem ad Deum accedit per Christum Pontificem : igitur impossibile est hæc duo simul consistere, propositum peccandi et fidem. Respondeo, eum qui habet propositum peccandi, si apprehendat Deum ut justum judicem, et qui peccata, dum in nobis manent, odit, ac punit, quemadmodum eum Catholici apprehendunt, sine dubio fugere a Deo : at si Deum apprehendat (ut eum Lutherani apprehendunt) ita misericordem et facilem, ut peccata in nobis vere inhærentia et viventia nolit punire, sed tegere, ac pro eis Christi justitiam, et merita nobis imputare; nego eum ad Deum non accedere. Qui enim sibi persuadere potuit peccata vere in se manentia sibi a Deo non imputari, et iis non obstantibus se Deo propter Christum carum, et gratum esse ; eadem facilitate credere poterit, propositum peccandi sibi a Deo non imputari, dummodo Christi merita, sua faciat per fidem. Certe Calvinus non existimavit impossibile propositum peccandi cum fide conjungere, quoniam in Antidoto canon. 28. sess. 6. Concilii Tridentini scripsit, etiam in magnis lapsibus remanere fidem veram et vivam. Ac non ipse quidem Lutherus tam certo credidit, non posse duo illa conjungi, ut credidit Philippus. Nam in lib. de captivit. Babylon. cap. de Baptismo scribit, non posse hominem damnari quantiscumque peccatis, si stet, vel redeat fides. Quo loco per illam disjunctionem « si stet, vel redeat fides », aperte significavit, non se certo statuisse, non posse stare fidem cum magnis lapsibus.

Habemus igitur ex ipsa natura, et ratione fidei, omnia peccata cum ipsa fide posse consistere, præter infidelitatem, vel diffidentiam fidei, vel fiduciæ contrariam : ac per hoc omnia peccata præter infidelitatem, vel diffidentiam prædictam, esse venialia, si omnia illa dici debent venialia, quæ fidem non excludunt. Sed probatur hoc idem rursus ex doctrina Patrum, et ex communi sensu et consensu omnium gentium. Nam si peccata omnia, vel saltem graviora, quæ nos mortalia nominamus, cum fide consistere non possent, sequeretur non posse hominem Christianum labi in fornicationem, furtum, homicidium, aut aliud simile peccatum, quin eodem momento fieret hæreticus. Nam fidem justificantem amitteret, quæ sola est vera fides : qui autem fidem veram amittunt, hæretici dicuntur. At hoc repugnat toti antiquitati, et sensui, ac consensui omnium gentium. Semper enim in Ecclesia latissimum discrimen agnitum est inter hæreticos, et malos Catholicos, cum illi discessionem faciant ab Ecclesia, isti intra Ecclesiam perdite vivant ; illi doctrinam oppugnent, isti disciplinam violent ; illi zizaniis, isti paleis ; illi lupis rapacibus, isti morbidis ovibus comparentur.

Denique inauditum est in Ecclesia, ut ob solam fornicationem, vel adulterium, aut aliud simile peccatum Christianus aliquis fidem amisisse, atque adeo infidelis, aut hæreticus factus fuisse dicatur. S. Augustinus in lib. quæstionum in Matth. quæst. 11 : « Inter hæreticos, inquit, et malos Catholicos hoc interest, quod hæretici falsa credunt; illi autem vera credentes, non vivunt ita ut credunt. » Et lib. IV. de Baptismo contra Donatistas, cap. 18 : « Constituamus, inquit, aliquem castum, continentem, non avarum, non idolis servientem, hospitalitatem indigentibus ministrantem, non cujusquam inimicum, non contentiosum, patientem, quietum, nullum æmulantem, nulli invidentem, sobrium, frugalem, sed hæreticum : nulli utique dubium est propter hoc solum, quod hæreticus est, regnum Dei non possessurum.

Constituamus alium fornicantem, immundum, luxuriosum, avarum, vel etiam apertius Idolis dedicatum, veneficum discordiosum, contentiosum, æmulum, animosum, seditiosum, invidum, ebriosum, comessatorem, sed Catholicum : numquid propter hoc solum, quod Catholicus est, regnum Dei possidebit, agens talia, de quibus sic concludit Apostolus, quæ prædico vobis, sicut prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt? Si hoc dicimus, nos ipsos seducimus. » Neque opus est alia Patrum testimonia superaddere, cum res adeo sit perspicua, ut mirum sit ab ullo hominum in dubium revocari potuisse.

Probatum igitur est, sequi ex doctrina Lutheranorum, ut adulteria, homicidia, furta et alia id genus peccata sint omnia venialia, cum fidem utcumque ea accipiant non excludant. Esse autem hoc dogma contra doctrinam Christi, et Apostolorum, et contra eorumdem Lutheranorum sententiam, quæ erat assumptio nostri argumenti, facile potest obstendi. Christus enim Matth. v : *Qui dixerit*, *inquit*, *fratri suo fatue*, *reus erit gehennæ ignis* (1). Ex quo intelligimus, verbum contumeliosum in fratrem peccatum esse lethale. Et Matth. xxv : *Ite*, *maledicti in ignem æternum*: *Esurivi enim*, *et non dedistis mihi manducare*, *etc* (2). Ex quo loco recte colligit S. Augustinus lib. de fide et operibus cap. 15. non communicare bona sua cum indigentibus, et multo magis rapere aliena, peccata esse mortalia, etiam in his, qui fidem nunquam amiserunt : « Erit ergo, inquit, æterna combustio, et eos in illam ituros veritas dicit, quorum non fidem, sed bona opera defuisse declaravit. » Apostolus autem, ut paulo ante idem Augustinus commemoravit, I ad Corinth. vi. ad Ephes. i. et ad Galatas quinto, enumerat aliquot genera peccatorum, et subjungit : *Qui talia agunt*, *regnum Dei non consequenturos* (3).

Denique Philippus Melanchthon (ut supra citavimus) disertis verbis scripsit in Locis communibus, tit. de discrimine peccati mortalis et venialis, peccata voluntaria contra legem Dei, omnino esse mortalia. « Dixi, inquit, de veniali peccato. Sed cum hi, qui fuerunt renati scientes, et volentes violant legem Dei, ut cum amplectuntur impias opiniones, aut stabiliunt eas sua approbatione, aut indulgent odiis, ambitione, flammis libidinum, avaritiæ, aut externis factis ruunt contra legem Dei, ut David rapiens alienam conjugem, et astute maritum interficiens. Hæ actiones contra conscientiam sunt peccata mortalia. » Hæc ille. Cum igitur voluntarium adulterium, vel homicidium, vel aliud simile peccatum, ipso etiam teste Philippo, sit mortale, et tamen (ut ante ostendimus) cum fide consistere possit, manifeste sequitur, aut falsum esse quod idem Philippus cum Lutheranis cæteris docet, omnia peccata, quæ simul cum fide consistunt, esse venialia, aut certe ipsorum sententias inter se esse pugnantes, et alteram ab altera destrui, atque unam ex altera refutari.

Jam vero tertium caput, quod continebat, illa sola peccata, quæ sunt plane involuntaria, cum fide posse consistere, ex iis quæ dicta sunt apertissime convinrit esse falsum. Jam enim ostendimus, non solum peccata involuntaria, sed etiam voluntaria, quamtumvis gravia, simul cum fide consistere præter id solum, quod fidei contrarium est, hæresim videlicet, aut infidelitatem. Deinde peccata prorsus involuntaria apud eos, qui recte judicare possunt, non venialia, sed nulla sunt. Et si S. Augustino credimus, repugnantia loquitur, qui dicit peccatum involuntarium cum de ratione peccati sit esse voluntarium. « Usque adeo », inquit Augustinus lib. de vera religione, cap. 14, « peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. » Neque loquitur S. Augustin. de Judicio civili, ut Philippus nugatur, sed divino. Nam loquitur de peccato in genere, ut comprehendit etiam peccata malorum Angelorum, quæ ad judicium civile nullo modo pertinent. Sed de hoc paradoxo Lutherano in disputatione de concupiscentia, et de libero arbitrio plura dicemus.

CAPUT IX.

Peccatum veniale natura sua distingui a mortali, ostenditur ex Scripturis.

Nunc tandem ad veram sententiam comprobandam accedimus, ex cujus comprobatione non solum supradicti errores omnes radicitus evellentur, sed etiam refutabuntur

(1) Matth. V, 22. — (2) Id. XXV, 41. — (3) Gal. V, 21.

sententiæ eorum scriptorum, qui a communi Theologorum, et Ecclesiæ doctrina quavis ratione discesserunt. Probandum igitur nobis, peccatum veniale ex natura sua distingui a mortali, ac sine ulla relatione vel ad prædistinationem, vel ad misericordiam Dei, vel ad statum renatorum, esse ejusmodi, ut pœnam quidem mereatur, sed non æternam; et Deum offendat, sed non usque ad amicitiæ dissolutionem. Id primum probabitur ex Scripturis; tum ex definitionibus ecclesiasticis; deinde ex doctrina Patrum; postremo ex ratione.

Quod attinet ad primum, Matth. v. sic legimus: *Quid irascitur fratri suo, reus erit judicio; qui dixerit raca, reus erit concilio; qui dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis* (1). Hoc loco non respicit Dominus prædestinationem, neque discutit, quid possit, aut velit divina misericordia; sed res ipsas dijudicat, et peccatorum mensuram. Facit autem tres gradus iracundiæ, unum ejus, quæ ita levis est, ut in vocem nullam erumpat; alterum ejus, quæ paulo gravior est, non tamen pervenit usque ad apertum convicium; tertium ejus, quæ gravissima est, et manifestum convicium parit. Quamvis enim possit interdum iracundia interior esse gravissima, et tamen dissimulari exterius; nihilominus ordinarie quo est major, eo se magis prodit, et ideo Dominus levissimam iracundiam vocat eam, quæ non manifestatur ullo signo exteriore.

Quod vero dicitur in secundo gradu: *Qui dixerit fratri suo raca*, non est omnino certum quid proprie significet. S. Augustinus lib. I. de sermone Domini in monte, cap. 9. et S. Gregorius lib. XXI. Moral. cap. 5. scribunt, esse interjectionem irascentis, quæ nihil determinate significet, sed solum exprimat animum esse commotum. Quæ interpretatio probabilis est, præsertim cum dicat Augustinus, se id accepisse ab Hebræis. Quamvis enim non inveniatur in Scripturis ejusmodi interjectio, neque in Dictionariis, Hebraicis, et Chaldaicis, quæ nunc extant, potuit tamen eo tempore fuisse in usu, ac deinde obsolevisse: neque etiam necesse est in Dictionariis omnes omnino voces inveniri. Denique quod ea vox translata non fuerit in Græcum aut Latinum, argumento est, nihil ea proprie significari. Cæterum S. Hieronymus in commentar. hujus loci annotavit vocem *Raca*, significare hominem vacuum. Nam a verbo ריק quod est evacuare, fit nomen רק vacuus, et addito א more Syrorum, fit רקא.

Sed quod addit idem auctor hoc loco significare hominem vacuum cerebro, non caret difficultate; tum quia in Scripturis non facile invenitur ea vox in hoc sensu; tum quia vocare hominem vacuum cerebro, non videtur esse minus convicium, quam si vocetur stultus. Non possum autem me continere, quin Theodori Bezæ ineptias hoc loco paucis perstringam. Is enim in annotatione ad hunc locum versionem Hebraicam hujus Evangelii reprehendit, quod pro *Raca* habeat רעה, quia (ut ipse dicit) majus convicium est vocare hominem רעה, id est, malum, quam fatuum, et tamen ipse idem suspicatur Christum sua lingua dixisse רשע, pro eo quod nos habemus *Raca;* neque animadvertit majus convicium significari per vocem רשע, quam per vocem רעה, illa enim impium significat, hæc malum, et sæpissime accipitur non pro malo, id est, scelerato, sed pro tenui, aut deformi, aut macilento, ut omittam quod littera ש non redditur latine per Ch, sed per *Sc*, aut per *S*, simpliciter, ut patet in vocibus, Hosanna, Salomon, Sabaoth, Sabathum, et similibus. Probabile igitur est, *raca* hoc loco significare hominem vacuum opibus, aut dignitate, aut certe vanum et otiosum. Nam et in his significationibus invenitur ea vox in Scripturis, et longe minus lædit, quam vox fatuus. Sed quidquid sit de propria significatione ejus vocabuli, illud nobis hoc loco satis est, minus grave peccatum describi per *raca* quam per *fatue*.

His autem tribus gradibus peccatorum respondent tres reatus, judicii, concilii, et gehennæ ignis. Et quidem reus judicii dicitur (ut recte explicat S. Augustinus loco supra notato) qui aliquid fecit, unde in judicium vocari possit, ut causa ejus discutiatur. Reus concilii dicitur, cujus culpa certa est, sed ambiguum quanta sit, et quam pœnam mereatur, et ideo judices inter se conveniunt in concilium, ut definint pœnæ mensuram. Reus gehennæ ignis dicitur, cujus culpa et mensura culpæ, ac per hoc etiam pœnæ gravitas certa est. Significari autem per gehennam ignis, mortem æternam apud inferos docent in commentario hujus loci Hilarius, Augustinus, Chrysostomus, et Theophylactus. Hieronymus hoc loco nihil dicit, sed in commentario, cap. 10. in illa verba: *Timete eum,*

(1) Matth. V. 22.

qui potest animam et corpus perdere in gehennam (1), scribit, nomine gehennæ semper in Evangelio significari pœnas æternas.

Ex his igitur conficitur argumentum ejusmod : Manifestum convicium, teste vel judice Christo, facit reum gehennæ ignis, ac per hoc est peccatum mortale. Iracundia, sono vocis expressa, sed ad malum convicii non pertingens, facit reum concilii, id est, non constat an mereatur gehennam, sed aut ea pœna, aut minore digna est. Inveniuntur igitur peccata quædam, quæ leviora sunt, quam ut gehennam ignis mereantur. Quorsum enim cogeretur concilium ad discernendum num aliqua culpa gehenna ignis punienda esset, si omnes culpæ gehennam ignis mirerentur? Sunt igitur culpæ aliquæ, quæ divino judicio sola pœna temporali muletandæ sunt. Rursus iracundia, quæ nullo signo externo foras erupit, non facit reum concilio, sed judicio ; hoc est, non constat, an mereatur pœnam aliquam, an nullam ; ex quo sequitur, ut sine dubio, si pœnam meretur, temporalem, non æternam mereatur, cum sit levior culpa, quam ea esset, de qua dubium esse poterat, temporale ne supplicium, an æternum mereretur.

Neque digna videtur responsione annotatio Bezæ ad hunc locum Evangelii. Scribit enim inæqualia peccata hic describi a Domino, et minus esse reum fieri judicio, quam concilio, et concilio, quam gehennæ ignis : addit tamen, omnia peccata, quamvis inter se inæqualia, mortem mereri, quia stipendium peccati mortem esse scribit Apostolus ad Rom. VI. At si per mortem idem intelligit Apostolus, quod per gehennam Christus, cum eam vitæ æternæ opponat, dicens : *Stipendium peccati mors, gratia Dei vita æterna* (2), fieri non potest, ut omnia peccata mortem mereantur, nisi gehennam omnia mereantur. Jam autem demonstravimus ex Christi sententia non omnia peccata reum facere gehennæ ignis. Non igitur stipendium est omnis peccati mors, sed ejus tantum peccati, quod opponitur gratiæ et amicitiæ cum Deo, de quo Apostolus loquebatur. Itaque diversis gradibus peccatorum, qui describuntur a Domino, non respondent diversi gradus suppliciorum in gehenna, ut Beza existimat, quia si ita esset, non recte Dominus de solo tertio gradu dixisset, *reus erit gehennæ ignis;* sed respondent diversi gradus suppliciorum, quorum alia sint æterna, alia temporalia, alia brevissima. Atque hæc de primo testimonio Scripturæ.

Alia duo testimonia habentur Mat. XXIII. et Luc. VI. in quibus locis Dominus peccata quædam comparat rebus natura sua levissimis, alia vero gravissimis. *Duces cæci* (inquit Mat. XXIII) *excolantes culicem, camelum autem glutientes* (3). Hic videmus peccata quædam conferri culicibus, alia camelis : arguit enim Dominus Pharisæos, quod gravissima præcepta legis facile transgrederentur, minuta vero diligentissime observarent, atque ita peccata levissima studiose caverent, maxima vero sine scrupulo perpetrarent. Constat autem inter culicem et camelum tantum esse ex natura rei discrimen, ut nulla fere inter ea proportio esse videatur.

Rursus Luc. VI : *Quid*, inquit, *vides festucam in oculo fratris tui, trabem autem, quæ in oculo tuo est, non consideras* (4)? Certe inter *festucam et trabem* tanta ex natura rei differentia est, ut festuca leviter portari queat, trabs autem sit importabilis, et non solum oculum destruat, sed etiam totum corpus hominis opprimat, si illi imponatur. Si autem omnia peccata ex natura sua morte sempiterna digna essent, quis credat, ita quædam ab ipso Domino extenuari potuisse, ut cum festuca et culice conferrentur, præsertim cum alia camelis, et trabibus ab eodem Domino fuerint comparata?

Est aliud testimonium Lucæ XII : *Dico tibi, non exies inde, donec etiam novissimum minutum reddas* (5). Per novissimum minutum intelligunt Patres peccata minuta et levissima, pro quibus in carcere purgatorii satisfaciendum est, nisi in hac vita purgata vel relaxata fuerint. Tertullianus in lib. de anima, cap. XVII, per *novissimum quadrantem*, sive *minutum*, exponit modica quæque delicta purganda ante resurrectionem. Origenes homil. 35. in Lucam, dicit, eos reddere novissimum quadrantem, qui modicum debent, et usque ad certum tempus detinentur in carcere. Hieronymus in comment. ad cap V. Matth. : « Hoc est, inquit, quod dicit, non egredieris de carcere, donec etiam minuta peccata persolvas. » Denique Cyprianus lib. IV. epist. 2. Ambrosius in commentar. ad cap. XII. Lucæ. et Eusebius Emissenus (seu potius Cæsarius Arelatensis) homil. 3. de Epiphania, scribunt, per novissimum quadrantem intelligi ea pec-

(1) Matth. X, 28. — (2) Rom. VI, 21. — (3) Matth. XXIII, 24. — (4) Luc. VI, 41. — (5) Luc. XII, 59.

cata, quæ post hanc vitam in locis purgatoriis expiantur, quæ sine dubio venialia sunt. Nam qui cum peccato mortali decedit ex hac vita, continuo stipendium peccati, mortem videlicet sempiternam accipit. Jam igitur cum debitum unius minuti minimum sit, neque in ullo tribunali pro tam exiguo debito ullus damnari possit ad mortem, si Dominus peccata venialia cum tali debito recte comparavit, sequitur, ut peccata venialia ex natura sua mortem æternam nulla ratione mereantur.

Adhæc Apostolus Paulus, I Corinth. III, peccata venialia rebus natura sua levissimis comparat, ligno, fœno, stipulis : *Si quis*, inquit, *superædificat supra fundamentum hoc*, *aurum*, *argentum*, *lapides pretiosos, ligna*, *fœnum*, *stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit. Dies enim declarabit, quia in igne revelabitur*, *et uniuscujusque opus quale sit ignis probabit. Si cujus opus manserit quod super ædificavit*, *mercedem accipiet* : *si cujus opus arserit*, *detrimentum patietur*, *ipse autem salvus erit*, *sic tamen quasi per ignem.* Quo loco (ut exponunt Ambrosius sermon 20. in Psalm. 118. Hieronymus lib. II. adversus Jovinianum, Augustinus lib. XXI de civitate Dei cap. 26. Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 39 et alii) significat Apostolus per *aurum et argentum, et lapides pretiosos*, opera perfecta et laudabilia, quæ in judicio Dei examinata, nihil nisi mercedem promerentur : per *lignum*, *fœnum, et stipulas* opera inutilia et reprehensione digna, sed venialia, quæ detrimentum quidem adferant et purgatione indigeant, non tamen a salute excidere faciant. Nunquam autem B. Paulus peccata venialia cum fœno et stipulis comparasset, nisi revera essent, ut loquitur S. Gregorius loco notato, peccata minuta, atque levissima. Peccata enim ex natura sua mortalia ferro potius, aut æri, vel plumbo (ut ibidem idem Gregorius dicit) comparanda fuissent.

Accedat his testimonium S. Jacobi Apostoli, qui in 1. cap. suæ epistolæ distinguit tentationem a peccato, et peccatum a crimine : *Unusquisque*, inquit, *tentatur a concupiscentia sua abstractus*, *et illectus*. *Concupiscentia vero cum conceperit*, *parit peccatum* : *peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem* (1). Ubi S. Jacobus non distinguit motus concupiscentiæ in involuntarium, et voluntarium : nec dicit omnem motum voluntarium esse peccatum mortale, omnem involuntarium esse veniale, ut Philippus Melanchthon voluisset. Sed distinguit tres motus concupiscentiæ ; unum involuntarium, quo quis ad peccatum incitatur, sine ullo suo consensu, cum ait : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus ;* et hunc motum non dicit Apostolus esse peccatum, sed causam peccati, si nimirum accedat consensus. Alterum motum vult esse imperfecte voluntarium, cum addit : *Concupiscentia vero cum conceperit, parit peccatum.* Esse autem hunc motum imperfecte voluntarium, et proinde peccatum, sed veniale, patet, quia nominatur peccatum, et tamen distinguitur a peccato consummato, et mortem generante. Ex quo intelligimus hunc secundum motum non esse peccatum consummatum, nec generare mortem, ac per hoc non esse peccatum mortale. Tertium denique adjungit perfecte voluntarium, et hunc motum esse peccatum mortale, declarat Apostolus, dicens : *Peccatum vero cum consummatum fuerit*, *generat mortem.*

Neque vero suspicari debemus, peccatum consummatum hoc loco dici solum peccatum opere perpetratum, quasi desideria illicita mortalia peccata nominari non possent, nisi opere compleantur. Nam cum inter prima decem præcepta legis distincte nominentur, tanquam duo diversa mandata : *Non mœchaberis*, et : *Non concupisces uxorem proximi tui*, et cum Dominus in Evangelio Matth. V. dixerit : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam*, *jam mœchatus est eam in corde suo* (3). Dubium esse non potest, quin peccatum consummatum, et generans mortem, sit concupiscentia, cui perfectus et consummatus adhibetur assensus, tametsi nunquam opere compleatur. Neque respondere possunt Lutherani, peccatum illud, de quo S. Jacobus loquitur, cum ait : *Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum*, esse peccatum veniale ex misericordia Dei, quia videlicet fidelibus non imputatur, non autem esse tale ex natura sua. Nam ipsi solum ea dicunt non imputari, quæ sunt plane involuntaria. Hoc autem, de quo loquimur, non est omnino involuntarium : nam alioqui non potuisset distinguere S. Jacobus concupiscentiam illicientem, et parientem peccatum ab ipso peccato, quod ab ea concupiscentia paritur. Siquidem (ut paulo ante diximus) non potest

(1) I Corinth. III, 12. — (2) Jacob. I, 14. — (3) Matth. V. 28.

fingi, quemadmodum concupiscentia peccatum, pariat, nisi eliciendo a voluntate consensum.

Accedant ultimo duo loca, in quibus de peccatis quibusdam longe mitius Scripturæ loquuntur, quam de iis loqui soleant quæ sunt omnium consensu peccata lethalia, Matth. XII : *De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die judicii* (1). Aliud profecto est, verbum otiosum non esse sine culpa, et ideo discutiendum in die judicii, aliud vero : *Ite in ignem æternum ; Ligatis manibus et pedibus ejus, projicite eum in tenebras exteriores ; Discedite a me omnes operarii iniquitatis*, et alia id genus, quæ passim occurrunt in Evangeliis. Ephes. V : *Fornicatio, et omnis immunditia, aut avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet Sanctos, aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas, quæ ad rem non pertinet sed magis gratiarum actio. Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei* (2). Non temere B. Apostolus cum sex peccatorum genera cavenda esse pronuntiasset, quæ videlicet apud gentiles vix pro peccatis agnoscebantur, fornicationem, immunditiam, avaritiam, turpia, verba, stultiloquia et scurrilitatem, de tribus prioribus tantum adjunxit, eos, qui talia agunt, non habere hæreditatem in regno Christi et Dei. Nimirum enim docere volebat, tria posteriora debere quidem esse aliena ab ore sanctificato fidelium, non tamen ex genere suo talia esse quæ excludant ab hæreditate Christi et Dei.

Neque hic locum habet quod adversarii dicere solent, quædam esse peccata venialia, quæ non excludant a regno Dei, sed ea non esse talia ex natura sua, sed ex misericordia Dei non imputante. Nam, ut sæpe diximus, ea sola venialia ipsi agnoscunt, ac non imputari dicunt, quæ sunt involuntaria. At peccata, de quibus hic agunt Christus et Paulus, voluntaria sunt, videlicet verba otiosa, minus honesta, stulta, scurrilia.

(1) Matth. XII, 36. — (2) Eph. V. 3.

CAPUT X.

Idem ostenditur ex traditione Ecclesiæ, et Patrum.

Peccata quædam ex natura sua venialia esse, non solum Scripturæ, quas hactenus protulimus, ostendunt, sed etam testimonia Ecclesiæ et Patrum. Nam Concilium Milevitanum can. 6. 7. et 8. docet, sanctos et justos homines habere peccata quædam, quæ tametsi sanctitati et justitiæ non repugnent, tamen vere peccata sint, et remissione indigeant, Sed quia possent adversarii respondere, peccata illa Sanctorum esse venialia ex misericordia Dei, non ex natura sua, proferemus commentarium S. Augustini, qui eorum canonum auctor fuit, ut ipse sua verba exponat. Tametsi enim canones illi nomine totius Concilii editi sunt, tamen qui eos composuit, Augustinus fuit. Is autem in lib. de natura et gratia cap. 35. 36. et 37. profert easdem Scripturas : *Dimitte nobis debita nostra*, et : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus etc.* quas protulerat in illis canonibus Milevitanis.

Deinde cap. 38. explicat de quibus peccatis Scripturæ illæ intelligendæ sint : « Ita, inquit, nec commemorandum fuit, si Abel, quamvis merito justus appellatus est, paulo immoderatius aliquando risit, vel animi remissione jocatus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel aliquando immoderatius poma decerpsit, vel plusculo cibo crudior fuit, vel cum oraret, cogitavit aliquid, unde ejus in aliud avocaretur intentio, et quoties illa ista, ac similia multa subrepserint. » Hæc ille. Ubi satis ostendit, peccata venialia non esse solum primos, et involuntarios motus concupiscentiæ, quos adversarii peccata mortalia ex natura sua, et venialia ex Dei misericordia esse docent ; sed etiam actiones quasdam malas, et plane voluntarias, ut risum immoderatum, cibum nimium, jocum non necessarium : quæ actiones si essent peccata mortalia ex natura sua, sine dubio imputarentur a Deo et hominem damnarent, ac per hoc cum justitia nulla ratione consisterent. Sola enim involuntaria (ex sententia adversariorum) non imputantur, et cum justitia consistunt. At hæc peccata

ex doctrina S. Augustini, et Concilii Milevitani venialia sunt, et cum justitia consistunt. Igitur non sunt mortalia ex natura sua, sed ex natura, et ex genere, et modis omnibus, absolute, et simpliciter venialia.

Confirmatur hoc idem (propter Catholicos) ex Tridentino Concilio. Nam sess. 14. cap. 5. docemur, in Confessione Sacramentali peccata mortalia omnia, quæ menti occurrunt post diligentem conscientiæ discussionem, esse necesssario aperienda : venialia vero utiliter aperiri, non necessario : ex quo sequitur, ut peccata venialia non solum in hominibus justis, sed etiam in impiis esse possint, alioqui homines impii omnia omnino peccata in confessione necessario aperire deberent, quod est contra doctrinam Concilii, et sensum Ecclesiæ universæ : At peccata venialia ex misericordia Dei ea non imputante, non sunt in impiis, sed in solis piis et justis, ex sententia adversariorum : Igitur peccata venialia, quæ in impiis esse Concilium Tridentinum admittit, non sunt venialia ex misericordia Dei ea non imputante, sed ex natura sua. Denique his accedat quod in Bulla Pii V. Pont. Max. per Gregrorium XIII. renovata, in qua multi errores damnantur, unus est, nulla esse peccata venialia ex natura sua.

Præter hæc testimonia non desunt etiam Patrum Græcorum et Latinorum sententiæ. Intelligimus enim sanctos Patres, cum de peccatis venialibus verba faciunt, ea venialia peccata significare velle, quæ natura sua talia sunt, ex eo quod levissima, minuta, quotidiana vocant. Neque enim minuta, et levia recte dici queunt, quæ ex natura sua reum mortis æternæ constituunt, licet ex misericordia condonentur.

Origenes homil. 35. in Lucam sic ait : « Unusquisque pro qualitate et quantitate peccati diversam mulctæ sententiam expendit. Si parum est, quod peccas, ferieris damno minuti, ut Lucas scripsit, ut vero Matthæus quadrantis. Verumtamen necesse est hoc ipsum, quod extitisti debitor, solvere. Non enim inde exies, nisi et minima quæque persolveris. » Hic loquitur Origenes de venialibus non de mortalibus (ne forte quis dicat, minima dici ab eo peccata minima inter mortalia) nam in fine homiliæ scribit, eos qui debent unum quadrantem, certo tempore detineri in carcere (videlicet in purgatorio) qui debent ingentem summam, sempiterno tempore cruciari : « Si, inquit, qui parum debet, non egreditur nisi exolvat minutum quadrantem : utique qui tanto debito fuerit obnoxius, infinita ei ad reddendum sæcula numerabantur. » Itaque venialia peccata vocat minima, et ideo minima, quia qualitate et quantitate sunt minima. Nam (ut ipse dicit) pro qualitate, et quantitate peccati supplicia decernuntur.

Porro peccata minima qualitate et quantitate, ex natura et ratione sua minima sunt. Tertullian. in lib. de anima, cap. 17. peccata, quæ temporariam purgationem admittunt, modica delicta nominavit, ut supra citavimus.

S. Joannes Chrysostomus hom. 24. in Matth. exponens illud cap. VII : *Quid vides festucam in oculo fratris etc*, peccata venialia, que flagitiis opponuntur, delicta levissima, et culpas parvulas appellavit.

S. Hieronymus in commentar. cap. 5. Evangelistæ Matthæi, eadem venialia peccata, peccata minuta nominanda censuit. Et ibidem explicans illud : « Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, etc. » dicit esse discrimen inter πάθος et προσπάθειαν, quod πάθος sit desiderium cum consensu, προπάθεια sit titillatio sine consensu, et addit προπάθειαν culpam habere vitii, non tamen teneri in crimine. Ubi aperte docet, titillationem esse peccatum aliquod, sed leve, nec dici posse crimen, nisi accedat consensus, quia videlicet in illa titillatione non sit nisi peccatum negligentiæ in præcavendo, vel cito rejiciendo, quod præcavendum, vel rejiciendum erat. Idem lib. II. adversus Jovinianum qui peccata paria docebat : « Non tibi, inquit, habebunt tantas gratias, quos de humili in snblime levas, quantum irascentur, quos propter leve quotidianumque peccatum in exteriores tenebras retrusisti. » Ubi S. Hieronymus apertissime docet, levia, quotidianaque peccata, qualia sunt (ut ipse ibidem ait) verba otiosa, non mereri ex natura sua pœnam gehennæ. Nam si talem pœnam ea peccata mererentur, nulla fieret homini injuria, si ob ejusmodi delicta in exteriores tenebras truderetur, neque juste inde queri vel irasci posset. Sed nec levia ullo mudo nominanda essent, ob quæ in tenebras exteriores detrudi aliquis posset.

S. Augustinus lib. de natura et gratia cap. 38 : « Quia, inquit, sæpe in levissimis, et aliquando incautis obrepit peccatum, et justi fuerunt, et sine peccato non fuerunt. » Hoc loco videmus, venialia peccata quæ justi-

tiam non auferunt, vel ideo talia esse, quia in re levissima consistunt, vel quia obrepunt incautis. Proinde ratio cur peccatum aliquod sit veniale, non est, quia non imputatur, licet imputari possit (ut adversarii docent) sed quia in re levissima consistit, ut in verbo otioso, in risu nimio, in joco supervacaneo, vel quia obrepit incautis, ut evagatio mentis tempore orationis, ut cum Augustino Catholici docent.

Idem auctor de spiritu et lit. cap. 36 : « His, inquit, constitutis, peccatum erit hominis ex fide viventis, aliquando alicui delectationi illicitæ consentire, non tantum in illis horrendis facinoribus, et flagitiis perpetrandis ; verum etiam in istis levioribus, ut vel aurem alicui voci, que audienda non esset, vel linguam alicui, quæ dicenda non esset, accommodet. » Et in Enchirid. cap, 71 : « De quotidianis, inquit, brevibus, levibusque peccatis, sine quibus hæc vita non ducitur, quotidiana fidelium oratio satisfacit. Eorum enim est dicere, Pater noster qui es in cœlis, qui jam Patri tali regenerati sunt ex aqua et Spiritu sancto, delet omnino hæc oratio minima et quotidiana peccata. » Et sermon. 41. de Sanctis : « Illo, inquit, transitorio igne (de quo dixit Apostolus) ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem, non capitalia, sed minuta peccata purgantur. » Et infra : « Quibus peccatis licet occidi animam non credamus, ita tamen eam veluti quibusdam pustulis, et quasi horrenda scabie replentes deformem faciunt, ut eam ad amplexus illius sponsi cœlestis, aut vix, aut cum grandi confusione venire permittant.

Ex his locis colligimus, sensisse Augustinum, peccata venialia ex natura esse talia. Tum quia vocat ea brevia, levia, levissima, minuta, minima, quotidiana. Tum quia comparat ea cum pustulis, et scabie, quæ non solum non occidunt, sed etiam ex natura sua non sunt morbi lethales. Tum denique, quia peccata venialia vocat non solum subitos quosdam concupiscentiæ motus, quos solos adversarii pro venialibus habent, atque a Deo non imputari dicunt, sed etiam peccata quædam omnino voluntaria, ut jocos supervacaneos, risum nimium, et similia, quæ ex natura sua in rebus levissimis consistunt, quibus adjungit etiam mendacia officiosa in Enchiridio cap. 22. cum sic loquitur : « Non ideo mendacium poterit aliquando laudari, quia nonnumquam pro salute quorumdam mentimur. Peccatum ergo est, sed veniale, quod benevolentia excusat. »

CAPUT XI.

Idem probatur ex ratione.

Jam vero peccata quædam ex natura sua venialia esse, ac per hoc non esse tam gravia, ut reatum sempiternæ mortis efficiant, his argumentis ex naturali ratione ductis confirmari potest.

Primum argumentum. Si peccata venialia ex natura sua essent mortalia, et solum fidelibus ob fidem, quam habent, non imputarentur; certe infidelibus omnino imputarentur, et mortalia essent. Id vero manifeste falsum, atque absurdum est : igitur falsum quoque, et absurdum erit, peccata venialia ex natura sua esse mortalia. Propositio ab adversariis conceditur, neque ulla probatione eget. Nam si sola fides causa est cur peccata aliqua sint venialia, sine dubio peccata omnia mortalia erunt iis, qui fide carent. Assumptio igitur argumenti probatur. Nam in eodem genere peccati gravius Deum fidelis, quam infidelis offendit; siquidem fidelis magis tenetur perfectioni vitæ studere, quam infidelis, cum et majori lumine sit præditus, et plura a Deo beneficia, plura contra peccatum remedia, plura denique adjumenta receperit : *Ille servus* (ait Christus Lucæ XII.)*qui cognovit voluntatem Domini sui, et non præparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis* : *qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis. Omni autem, cui multum datum est, multum quæretur ab eo ; et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo.* Item ad Hebr. X : *Quanto magis* (inquit Apostolus) *putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, et spiritui gratiæ contumeliam fecerit* (1) ? Contra vero idem Apostolus docet, peccata infidelium ob ignorantiam, esse leviora, cum de se ita loquitur in epist. priore ad Timotheum, cap. I : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* (2).

(1) Luc. XII. 47. Heb. X, 19. — (2) I Tim. I, 16.

Quare merito S. Thomas in 1. 2. quæst. 89. art. 5. scribit, irrationabiliter dici motus illos sensualitatis, qui in fidelibus peccata sunt venialia, in infidelibus esse mortalia, cum dignitas personæ non minuat, sed augeat rationem culpæ. Et sane quis capiat, verbum otiosum infideli alicui peccatum esse mortale, mihi autem veniale, cum ego disertis verbis Deum dixisse legerim : *De omni verbo ostioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die judicii.* Ille autem nihil ejusmodi noverit : et cum sine ulla comparatione magis tenear ego perfectione studere, quam ille ? Igitur cum non sit Evangelio, neque rectæ rationi consentaneum, ut peccata fidelium venialia, mortalia sint infidelibus, sequitur ut etiam infidelibus sint venialia, ac per hoc ex natura sua, non ex conjunctione cum fide, vel alia ratione extrinseca sint venialia.

Secundum argumentum. Si proprie loqui velimus, non ideo peccatum aliquod est veniale, quia Deus illud ad reatum mortis æternæ non imputat, sed ideo Deus ad reatum mortis æternæ non imputat, quia veniale est. Veniale siquidem dicitur quod est venia dignum, sive in quo aliquid est, cur mitius puniri debeat. Quæro igitur quid illud sit, quod facit ut peccatum aliquod sit venia dignum, et ad reatum mortis a Deo non imputetur. Respondebunt, esse fidem, eum qua peccatum illud simul consistit. Sed rursus quæro, cur peccatum aliquod cum fide simul consistat, et sit veniale, aliud fidem excludat, et sit mortale. Respondebunt, quia illud involuntarium est, hoc voluntarium. Id enim, ut supra diximus, Philippus Melanchthon, et cæteri Lutherani docent. At quid est hoc aliud, nisi discrimen peccatorum mortalium et venialium ad ipsam peccati rationem et naturam referre, et verbo negare quod re ipsa affirmare cogaris? nam voluntarium esse vel involuntarium, ad ipsam peccati naturam et rationem pertinet. Siquidem peccatum, quo magis est voluntarium, eo magis est peccatum ; quo minus est voluntarium, eo minus est peccatum ; et si nullo modo voluntarium sit, nullo modo peccatum erit, ut supra ex Augustino docuimus.

Tertium argumentum ex S. Thoma 1. 2. quæst. 87. art. 5. et 3. part, quæst. 86. art. 4. Peccatum veniale ex natura sua non ponit in homine aversionem a Deo, cum non repugnet charitati, ut perspicuum est. At pœna æterna non debetur peccato, nisi ratione aversionis a bono æterno, quod est Deus. Igitur peccatum veniale ex natura sua non est ejusmodi, ut reum faciat hominem supplicii sempiterni.

Quartum argumentum. Si natura sua quævis offensio dissolveret amicitiam Dei,eadem ratione dissolveret quamvis aliam amicitiam Quod enim ex natura rei convenit, semper et ubique convenit. At multum distat offensio gravis et capitalis a levi et veniali inter homines. Qui enim amicum vel incaute lædit; vel in re levissima, judicio prudentium non censetur solvendæ amicitiæ satis justam causam dedisse, et sane stultissimus haberetur, qui ob quamcumque offensiunculam inimicus amico efficeretur, cumque usque ad mortem insectari vellet : igitur eam etiam amicitiam, quæ nobis cum Deo intercedit, non dissolvet ex natura sua quælibet culpa ; neque ullo modo probabile est risum immoderatum, aut verbum otiosum ex natura sua tale esse hominem alioqui justum, et Dei amicum dignum efficiat perpetuo odio Dei, et sempiterno cruciatu.

Quintum argumentum. Peccatum non dicitur univoce de mortali et veniali, ser per analogiam quamdam ; et proinde peccatum veniale non est perfecte peccatum sicut mortale, sed imperfecte, ut recte docent Albertus, S. Bonaventura, et alii, in 2. Sentent. dist. 42. et S. Thomas. in 1. 2. quæst. 88. art. 1. ad 1. Igitur non debetur ei pœna mortis æternæ, quæ est simpliciter et perfecte pœna, vel potius pœnarum omnium gravissima.

Antecedens hujus argumenti, quod solum in controversiam venire potest, hac ratione probo. Ad peccatum constituendum duo potissimum requiruntur, ut sit voluntarium, et contra legem, ut initio hujus libri demonstravimus ; peccatum autem veniale omne aut non est perfecte voluntarium, aut non est perfecte contra legem ; igitur nullum est veniale peccatum, quod perfecte et simpliciter sit peccatum, sed imperfecte, ut diximus, et secundum quid.

Assumptio declaratur, et probatur. Nam peccatum veniale triplex est, ut supra diximus ; aut enim est veniale ex genere suo, ut verbum otiosum : aut ex imperfectione operis, et hoc vel ex subreptione, ut desiderium illicitæ rei non plene deliberatum vel ex parvitate materiæ, ut furtum unius oboli vel alterius rei, nullo, aut vilissimo pretio æstimatæ. Peccatum igitur veniale ex su-

breptione non est perfecte voluntarium, proinde nec perfecte peccatum. Peccatum autem veniale ex parvitate materiæ, est quidem perfecte voluntarium, sed non perfecte contra legem. Lex enim non prohibet furtum unius oboli in specie, sed prohibet furtum in genere. Et quia finis præcepti est charitas, qui prohibet furtum, prohibet injuriam et læsionem proximi, et furtum quidem rei notabilis, quo simpliciter proximus læditur, prohibet simpliciter ; furtum rei minimæ, quo proximus non læditur, nisi secundum quid, non prohibet, nisi secundum quid. Quod autem de lege prohibente furtum exempli causa diximus, idem de cæteris similibus legibus intelligendum est. Quare peccatum veniale ex imperfectione operis non est perfecte contra legem, proinde nec perfecte peccatum.

Denique peccatum veniale ex genere suo esse potest perfecte voluntarium, et perfecte contra legem, si lex aliqua specialis de eo sit, sed ea lex non erit perfecte, et in rigore lex, ut sic loquamur. Nam cum (ut diximus, vel potius ut Apostolus dicit) finis præcepti sit charitas, et ex fine mensurentur præcepta, si quod præceptum constituatur de re, quæ parum admodum ad eum finem pertineat, ut si speciali præcepto caveatur ne quis verbum otiosum loquatur, id præceptum non poterit esse perfecte, et in rigore, atque (ut aliqui loquuntur) antonomastice lex.

Ita videmus omnia peccata venialia, aut non esse perfecte voluntaria, aut non esse perfecte contra legem, quæ perfecte et in rigore sit lex. Et quia quod non est perfecte voluntarium, hoc ipso etiam non est perfecte contra legem, nisi materialiter ; propterea recte dicunt Theologi peccata venialia, cujuscumque tandem generis sint, non esse contra legem, sed præter legem.

Quod totum hac etiam ratione confirmari potest. Si peccatum veniale perfecte ac proprie esset contra legem, sequeretur hominem justum statim atque unum aliquod peccatum veniale commisit, esse vere ac perfecte legis prævaricatorem, et per hoc reum omnium cœlestium præceptorum, juxta illud Apostoli Jacobi : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*, Jacobi II. (1). Hoc autem falsum, et absurdissimum esse constat ex eo, quod Scriptura vocat homines simpliciter sanctos, et justos, et legis divinæ observatores, etiam cum peccatis venialibus non carent. Nam de Zacharia, et Elizabeth sic scribit Lucas c. I : *Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis et justificationibus Domini sine querela* (2). Hos autem caruisse peccatis venialibus etiam tunc, cum (teste Evangelista) incedebant in omnibus mandatis Domini, dubium esse non potest, cum apostolus Joannes de se, et sui similibus dicat : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, I. Joan. I (3). Et alius Apostolus : *In multis offendimus omnes*, Jacobi III (4).

Denique peccata venialia non excludunt charitatem, nam alioqui in hominibus justis esse non possent, cum (teste Augustino lib. de natura et gratia, cap. ult.) charitas sit vera, perfectaque justitia : *Qui autem diligit, legem implevit*, ut Apostolus ait Roman. XIII (5). Non igitur legis prævaricator est, qui sola habet peccata venialia, quin potius iis etiam præsentibus legem implere dicitur. Quare non sunt peccata venialia proprie contra legem, neque perfecte simpliciterque peccata.

CAPUT XII.

Diluuntur objectiones ex Scripturis.

Restat nunc, ut objectiones, quæ contra ea quæ diximus, fieri solent, breviter diluamus.

Prima objectio sumitur ex Scripturis, quæ generatim de omni peccato ita pronuntiant : *Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis hujus*, Deuteron. XXVII ; *Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur*, Ezechiel. XVIII ; *Stipendium peccati mors*, Roman. VI ; *Qui offenderit in uno factus est omnium reus*, Jacobi II ; *Qui solverit unum de mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno cœlorum*, Matth. V (6). Hæc dicuntur de peccatis universe ; igitur omnia peccata reum faciunt maledictionis divinæ, et mortis æternæ, et a regno cœlorum excludunt. Quare sunt omnia ex se mortalia, et si quæ venialia sunt, id non habent ex natura sua, sed ex misericordia Dei,

(1) Jacob. II, 10. — (2) Luc. I, 6. — (3) I Joan, I, 8. — (4) Jacob. III, 2, 3. — (5) Rom. XIII, 8. — (6) Deut. XXVII, 26; Ezech XVIII, 20; Rom. VI, 23; Jacob. II, 10; Matth. V, 19.

Ac ne forte quis dicat, peccata venialia non esse simpliciter et absolute peccata, Scripturas autem allegatas de veris perfectisque peccatis esse accipiendas, probari potest ex apostolo Joan. peccata venialia simpliciter et absolute peccata, et iniquitates in divinis litteris nominari.

De venialibus enim loquitur in epist. I. cap. 1. cum ait : « Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est : si autem confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. » Apostolus quoque Jacobus cap. III. suæ epistolæ peccata venialia offensiones appellat, cum ait : *in multis offendimus omnes*, et ipse idem cap. II. de offensionibus generat m ait : *Qui offenderit in uno, factus est omnium reus.*

Denique si minima mandata violari non possunt sine amissione regni cœlestis (minimum enim vocari in regno cœlorum) nulla peccata tam parva erunt, quæ non possint hominem damnare, si a Deo absque misericordia judicemur.

Respondeo : Quamvis peccata venialia, si cum mortalibus conferantur, non sint perfecte peccata, ut in extremo capite superiore docuimus, absolute tamen peccata nominari possunt, ut in sacris litteris nominantur. Nam, juxta communionem philosophorum doctrinam, ens non univoce dicitur de Deo et rebus creatis ; neque de substantia et accidente, et sunt res omnes creatæ, res imperfectæ, cum creatores collatæ ; et accidentia, entia sunt imperfecta, si cum substantia conferantur : nomen tamen entis non solum Deo, sed etiam rebus creatis, et ipsis quoque accidentibus, absolute communicatur. Itaque non negamus peccata venialia, absolute peccata, et iniquitates, atque offensiones dici posse, et re ipsa his nominibus in divinis litteris appellari, sed dicimus vocabula ista non univoce peccatis mortalibus et venialibus convenire, et idcirco non esse ex solis his vocibus de rebus ipsis pronuntiandum, sed oportere ex adjunctis, antecedentibus, et sequentibus judicare, ubi Scripturæ divinæ de peccatis mortalibus, et ubi de venialibus loquantur.

Porro in locis in argumento allatis, non de peccatis in universum, sed de solis mortalibus agi facile probare possumus. Primum, quia si Scripturæ illæ peccata venialia comprehenderent, sequeretur homines justos ob sola peccata venialia non solum excidere posse a vita gratiæ sed etiam re ipsa excidere ; non enim Scripturæ illæ dicunt, animam quæ peccaverit, posse mori, si Deus imputare velit peccatum, sed plane mori : neque dicunt, eum qui non permanserit in præceptis Domini, posse maledici, si Deus voluerit, sed jam esse maledictum : et stipendium peccati non dicunt, posse esse mortem, sed re ipsa esse : neque ait S. Jacobus, eum qui offendit in uno, posse fieri omnium reum, sed factum esse omnium reum. Et denique in Evangelio Dominus non ait : Qui solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocari poterit in regno cœlorum, sed absolute pronuntiat minimum, id est nullum, eum esse vocandum in regno cœlorum. At ne ipsi quidem adversarii concedunt, ob sola peccata venialia hominem justum excidere a vita gratiæ ; vel maledici a Domino ; vel fieri totius divinæ legis violatæ reum ; vel excludi continuo ad hæreditate regni cœlestis : igitur loca illa non de venialibus delictis, sed de criminibus tantum accipienda sunt.

Deinde hoc idem ostenditur ex adjunctis, præcedentibus, vel sequentibus. Siquidem maledictio illa Deuteronomii refertur ad violatores mandatorum, quæ in eo ipso loco tradita fuerant. Id enim significat illud pronomen, *hujus*, cum dicitur : *Maledictus qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis hujus* (1). Ea vero mandata sunt omnia longe gravissima de cavenda idololatria, incestu, homicidio, et similibus, quæ consensu omnium crimina sunt, ac peccata lethalia.

Pari ratione Ezechiel ubi ait : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur* (2), enumerat varia scelera, quæ sunt omnia genere suo mortalia, et quidem ex gravioribus, et ideo abominationes, et res detestandas, atque impietates ea nominat. De ejusmodi autem peccatis rectissime dicitur : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur.*

Jam vero B. Paulus in toto VI. cap. epist. ad Romanos, de peccato illo disserit, quod pugnat cum gratia, et simul cum justitia manere non potest; et quod qui habet, mortuus est, qui non habet, vivus : qualia sunt non omnia peccata, sed solum lethalia, ve-

(1) Deut. XXVII, 26. — (2) Ezech. XVIII, 20.

nialibus enim gratiam, justitiam, et vitam non excludi, et Catholici et Lutherani admittunt. De his igitur peccatis in extremo capite concludit : *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna* (1).

S. Jacobus in epistola sua cap. II. cum ait : *Qui offenderit in uno, factus est omnium reus* (2), explicat satis aperte de criminibus se loqui, quæ proprie et perfecte sunt contra legem. Sic enim subjungit continuo : *Qui enim dixit : Non mæchaberis, dixit, et Non occides. Quod si non mæchaberis, occides autem, factus es transgressor legis.* Cur autem dixerit, reum esse omnium mandatorum, qui unum transgressus fuerit, etiamsi cætera observasse videatur, causam reddit S. Augustinus in epist. 29 ad S. Hieronymum, quem sequitur Beda in commentario hujus loci, etŒcumenius, quia videlicet omnia mandata ad unum revocantur, quod est mandatum dilectionis, ut Apostolus docet Rom. XIII ; hinc enim sequitur, ut qui unum aliquod præceptum violat, consequenter charitatem violet ; qui autem charitatem violat, totam legem quodammodo violat : efficitur enim ita simpliciter transgressor legis, et reus mortis æternæ, ac si nullum unquam præceptum servasset.

Et quemadmodum, ut pulchre docet auctor operis imperfecti in Matthæum homil 35. in II. tom. S. Joannis Chrysostomi, ei qui unam solum corporis partem non armatam reliquit, et inde vulnus accepit et periit, nihil prodest, quod reliqua membra magno labore munierit, ita nihil prodest ad mortem æternam evadendam omnia præcepta servare, si quis offendat, ac labatur in uno, cum omnia sint in charitate connexa, et qui charitatem violat, amicus Dei esse non possit.

Ex his autem perspicuum est B. Jacobum per offensionem in uno hoc loco non intelligere quamlibet offensionem, sed eam tantum, quæ charitatem excludat, qualis certe non est offensio, quam venialem dicimus, quippe quæ in hominibus justis, et charitate flagrantibus reperitur. Neque enim sine charitate erat discipulus ille, quem diligebat Jesus, cum de se et cæteris diceret : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus etc.* (3). Quare S. Jacobus longe aliter accipit offensionem, cum dicit cap. II : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Et cum postea cap. III. dicit : *In multis offendimus* (4). Ibi enim de offensione criminali, hic de veniali locutus est ; et ideo ibi de eo qui offendit in uno, subjunxit, *factus est omnium reus* ; hic autem addidit : *Qui autem non offendit in verbo, hic perfectus est vir ;* ubi de ea offensione loqui se declaravit, quæ perfectioni, non de ea, quæ necessariæ integritati opponitur.

Restat ultimus locus ex Evangelio Matth. cap. V. quem locum præter cæteros urget Calvinus, in Antidoto Concilii Tridentini sess. 6. cap. 12. Ubi primum observandum est, non dixisse Dominum : Qui fecerit peccatum minimum, minimus vocabitur in regno cœlorum : neque etiam dixisse : Qui solverit unum ex his mandatis minimis, minimus vocabitur etc. Sed : *Qui solverit unum de his mandatis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno cœlorum* (5). Ubi Dominus excludit a regno noc eos, qui quomodocumque solvunt mandata legis divinæ, sed qui solvunt prava interpretatione illa destruentes, quod Scribæ, et Pharisæi faciebant, qui sic prædicabant dilectionem amicorum, ut inimicos odio haberi præciperent ; et sic adulterium damnabant, ut concupiscentiam solo corde conceptam prohibitam esse negarent. Hinc enim Dominus clamabat : *Non veni legem* (moralem videlicet) *solvere*, id est, abrogare, ac tollere, *sed adimplere*, id est, perfecte explicrae, et vites ad eam servandum fidelibus suppeditare. Itaque hoc modo unum ex minimis mandatis solvere, non est peccatum minimum ac veniale, sed ingens ac lethale crimen, cum sit depravare ac corrumpere verbum Dei.

Et hoc modo intelligit hunc locum S. Hieronymus in commentar. ubi dicit, a Domino sugillari scribas, et pharisæos, qui mandata divina perperam exponendo, corrumpebant. S. etiam Augustinus in lib. I. de serm. Domini in monte cap. 16. scribit, illud : « Qui solverit et docuerit sic homines, » ita esse accipiendum, ut sensus sit : « Qui solverit, et docuerit sic, id est, secundum id quod solvit, non secundum id, quod invenit, et legit. »

Deinde si quis contendat, excludi hoc loco a regno cœlorum non solum qui perverse docet, sed etiam qui non observat mandata minima, etiamsi forte recte doceat, possu-

(1) Rom. VI, 23. — (2) Jac. II, 10. — (3) Joan. I, 8. — (4) Jac. II, 10; ibid. III, 2. — (5) Matth. V, 19.

mus aliam adhibere solutionem. Nam per mandata minima recte possunt intelligi mandata legis veteris : *Non occides*, *non mœchaberis etc.* de quibus paulo ante dixerat : *Non veni legem solvere, sed implere.* Et hoc modo hunc locum intelligit S. Augustinus in lib. I. de serm. Domini in monte cap. 18. et S. Anselmus in comment. dicuntur enim illa minima, non quia peccatum minimum aut leve committant, qui ea prævaricantur ; sed quia minus perficiant hominem, quam ea, quæ Christus explicando et perficiendo tradidit. Minus enim perfectus est qui tantum non mœchatur, quam qui etiam non videt ad concupiscendum : et minus perfectus est qui tantum occidit, quam qui etiam nullum verbum cotumeliosum dicit.

Denique si quis omnino velit per mandata minima intelligi mandata, quæ Christus adjecit supra justitiam Scribarum et Pharisæorum, ut exponunt Chrysostomus et Theophylactus : tum solutionem tertiam afferemus. Dicemus enim mandata minima vocari, Non concupiscere mulierem alienam ; Non dimittere propriam, nisi ob fornicationem; Non aliam ducere priore vivente; Non dicere proximo fatue ; Non odisse inimicos, et similia , quæ vera et propria mandata sunt, quæque sine crimine violari non possunt. Nam, ut docent Chrysostomus et Theophylactus, non vocavit ea Christus minima mandata, quia re vera sint levia, et exigua, sed ut modeste de rebus suis loqueretur, et nos doceret etiam in hac doctrina humilitatem, vel etiam quia minus peccatum est hæc violare, quam superiora. Minus enim malum est concupiscere, quam re ipsa mœchari ; et dicere *fatue* quam occidere. Quocirca sicut non occidere, et non mœchari sunt minima, quoad perfectionem, ut dicebat S, Augustinus et S. Anselmus, et e contrario sunt maxima, quoad reatum, quem inducunt, si violentur, sic etiam non concupiscere, et non conviciari sunt minima quoad reatum, et e contrario sunt maxima quoad perfectionem.

Sed objicies, inter Christi mandata non solum inveniri Non conviciari, sed etiam Non irasci, et Non dicere *raca*, quæ qui non observent, peccant venialiter, et tamen juxta Domini sententiam, qui mandata illa minima solverit, minimus vocabitur in regno cœlorum.

Respondeo, illa non esse proprie et per se mandata, sed gradus ejusdem mandati. Dominus enim explicare volens perfecte mandatum illud legis : *Non occides*, quod a scribis et pharisæis perperam exponebatur : docuit non solum re ipsa, sed etiam verbis, et cogitatione proximum lædere, peccatum esse ; et simul explicuit discrimen horum graduum cum ait : *Qui irascitur*, *reus erit judicio ; Qui dixerit raca*, *reus erit concilio ; Qui dixerit fatue*, *reus erit gehennæ ignis.* Itaque docuit, mandatum de non occidendo, perfectissime observari ab eo, qui ne irascitur quidem proximo sine causa ; si vero quis leviter irascitur, ita ut non prorumpat in vocem indignationis, aut certe non in apertum convicium, cum jam recedere a perfecta observatione legis, sed tamen censeri secundum quid non autem simpliciter prævaricatorem, et ideo non esse reum gehennæ ignis, sed pœnæ longe mitioris. Si quis autem manifestum convicium in proximum jaciat, quod certe ex amico pectore progredi nequit, tum demum non a perfecta observatione, sed simpliciter ab observatione legis cum cecidisse, atque adeo reum gehennæ ignis factum esse, et si reus est simpliciter violatæ legis, qui verbo lædit, multo magis reum esse, qui verberibus, aut morte fratrem suum afficit. Atque hæc de prima objectione.

Aliæ objectiones sumuntur ex aliis Scripturæ sacræ testimoniis, quæ non ita directe, sed quasi ex obliquo pugnare videntur contra ea, quæ nos supra docuimus.

Est igitur secunda objectio, quam Joannes Calvinus producit in medium, illud Matth. XXII : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, *etc.* (1). Ex quo loco ejusmodi argumentum conficit in Antidoto Concilii Trident. sess. 6. cap 12 : « Quæro, inquit, an ullum sit omnino quamlibet leve peccatum, quod non legis observantiæ repugnet ? Quæ enim vitiosa cogitatio obrepet in hominis animum, si totius Dei amore occupetur? non autem satisfit legi, nisi cum diligitur Deus ex toto corde. »

Respondeo : Dilectio Dei ex toto corde duobus modis intelligi potest : uno modo ut idem sit *ex toto corde*, quod super omnia alia integre, ac perfecte, ut nihil Dei amori anteponatur, vel adæquetur ; altero modo, ut semper actu Deus cogitetur, et diligatur,

(1) Matth. XXII, 37.

et sic animum Dei amor occupatum teneat, ut nihil obrepere possit, quod sit (non inquam) contra, sed præter Dei, vel proximi charitatem. Priore modo fatemur imperari nobis, ut Deum ex toto corde diligamus,sed cum hac dilectione negamus pugnare peccata venialia. Ac per hoc falsum esse contendimus repugnare observantiæ legis quamlibet leve peccatum. Posteriore modo fatemur, nullam vitiosam cogitationem obrepere posse ei, qui totus in Dei amore occupetur, sed eam dilectionem, quæ propria est beatorum, nobis in hac vita non proprie imperari, sed tantum indicari asserimus, ut nimirum sciamus, quo spem ac desideria dirigere debeamus.

Hæc autem ita se habere in libro de Monachis, cap. 2. et 13. jam antea demonstravimus. Sed hoc loco nobis illud unum argumentum sufficiet, quod Scriptura testetur Davidem in toto corde suo secutum esse Deum, Regum XIV, et similiter Josiam, IV. Reg. XXIII, et de Zacharia et Elisabeth scribat Lucas, cap. I, ambulasse eos in omnibus mandatis, et justificationibus Domini, neque enim dicerentur ambulasse in omnibus mandatis, qui primum et maximum, quod est de diligendo Deo ex toto corde neglexissent. Quod autem de Davide, Josia, Zacharia, Elisabeth Scripturæ testantur, ambigi non potest, quin etiam dici possit de Abrahamo, de Mose, de Elia, de Joanne Baptista, de Apostolis Petro, Paulo, Joanne, Jacobo, et cæteris, et tamen Joannem dixisse scimus : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, I. Joan. I, et Jacobum similiter : *In multis offendimus omnes*, Jacob. III (1). Quare non repugnant observantiæ legis imperantis dilectionem ex toto corde, levia illa peccata, quæ in illis fuerunt, qui Deum ex toto corde dilexerunt.

Tertia objectio sumitur ex illo Joan. XIII : *Si non lavero te, non habebis partem mecum* (2). Nam S. Augustinus in commentario hujus loci interpretatur per lotionem pedum, purgationem a peccatis venialibus cujus expositionem sequitur etiam S. Bernar. in sermone de cœna Domini. Quod si peccata venialia excludunt a parte Domini, id est, a regno cœlesti, profecto natura sua non venialia,sed mortalia dicenda sunt. Adde quod S. Basilius lib. I. de Baptismo, cap. 2, dicit. Jacobum ideo dixisse : *Qui offendit in uno factus est omnium reus*, quia audierat a Domino : *Si non lavero te non habebis partem mecum*. Ex quo intelligimus, ad venialia peccata etiam pertinere illud : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

Respondeo : illud (*si non lavero te*, *non habebis partem mecum*) duobus modis exponi potest. Uno modo ad litteram de materiali pedum lotione, ut videlicet notetur inobedientia apostoli Petri, qui Domino parere nolebat in eo, ut sineret sibi pedes lavari ; et hoc modo accepit S. Basilius hanc Domini comminationem ; et recte dixit, tale peccatum esse non obedire Domino, ut qui in ea una re offendat, fiat omnium præceptorum reus, non enim veniale, sed mortale peccatum fuisset, Si Apostolus Petrus perspecta Domini voluntate obstinate resistere omnino decrevisset.

Altero modo de spirituali lotione a peccatis venialibus, quomodo acceperunt hunc locum S. Augustinus et S. Bernardus, præsertim propter illa verba : *Qui lotus est, non indiget*, *nisi ut pedes lavet ;* quibus verbis significatur homines justos esse quidem lotos, et tamen egere in hac vita purgatione a peccatis venialibus quasi sordibus pedum ex humana conversatione contractis. Quamvis autem fieri non possit, ut quis cum ejusmodi sordibus in regnum cœlorum ingrediatur, quo nihil coinquinatum intrabit, Apocal. XXI, et ideo recte dictum sit : *si non lavero te*, *non habebis partem mecum ;* tamen non simpliciter ejusmodi peccata excludunt a regno, sed solum ad tempus, donec videlicet purgata non fuerint ; et quia non merentur ex natura sua pœnam æternam, sed temporalem, ideo ex natura sua non excludunt a regno, nisi pro tempore illo, quod ad sui purgationem exigunt.

Quarta objectio sumitur ex illo Matt. X : *Quicumque dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ, non perdet mercedem suam* (3). Sic enim quidam ratiocinantur : Minima opera bona merentur vitam æternam, ut ex testimonio allato perspicuum est: igitur et minima peccata merentur supplicium sempiternum.

Respondeo : multis modis argumentum hoc peccat. Primum enim non ait Dominus de eo, qui dederit calicem aquæ frigidæ, vitam æternam possidebit, sed *non perdet mercedem suam.* Quare ex eo testimonio effic

(1) I Joan. I, 8; Jacob. III, 2. — (2) Joan. XIII, 8. — (3) Matth. X, 42.

non debet, minima peccata mereri mortem æternam, sed non perditura esse pœnam suam, quod quidem libenter concedimus, sed non continuo pœna illa erit sempiterna.

Deinde etiamsi Dominus disertis verbis promisisset regnum cœlorum iis, qui darent calicem aquæ frigidæ, non tamen consequens esset, ut minimo peccato deberetur pœna gehennæ. Dare enim minimo operi maximum præmium, ingens liberalitas et misericordia esset. Dare autem minimo peccato maximam pœnam, injustitia et crudelitas esset. Denique dare calicem aquæ frigidæ ex charitate Dei, non est minimum opus, sed valde magnum, et vere meritorium vitæ æternæ; huic autem operi bono non est opponendum peccatum veniale, quod simul cum charitate consistit, sed mortale, quod charitati repugnat. Quodlibet autem peccatum charitati repugnans, etiamsi alioqui minimum videatur non minimum, sed magnum erit, et vere mortis æternæ miritorium.

Aliæ quædam objectiones proponi possent ex illis Scripturæ testimoniis, quæ docere videntur, animas et purgatorio non esse certas de salute : ex quo deducitur, peccata venialia, quæ in illis forte hærent, cum de hac vita discedunt, mortem sempiternam promereri. Sed eæ solutæ sunt in 2. lib. de Purgatorio cap. 5.

CAPUT XIII.

Solvuntur objectiones ex Patribus.

Jam vero ex Patribus primo loco objici solet S. Basilius, qui in quæstionibus compendio explicatis quæst. 4. scribit, nullum peccatum esse contemnendum ut parvum, cum revera nullum sit parvum, quando B. Paulus de omni peccato generatim pronuntiaverit, stimulum mortis peccatum esse; et rursus quæst. 293. affirmat, in novo Testamento nullam inveniri differentiam gravium et levium peccatorum.

Respondeo : non certo constat, an eæ quæstiones sint Magni Basilii, an potius Eustathii Sebasteni, cujus multi, et graves errores damnantur in Concilio Gangrensi. Huic enim auctori a multis hoc opus olim adscriptum fuisse testes sunt Sozomenus lib. III. historia cap. 13. et Nicephorus lib. 9. cap. 16. et lib. XIII. cap. 29. Huc etiam accedit, quod auctor harum quæstionum quæst. I. et qu. 95. non videtur admittere traditiones non scriptas, cum e contrario S. Basilius in libro de Spiritu sancto ad Amphilochium, cap. 27, acriter eas defendat. Quare cum valde probabile sit eas quæstiones editas esse ab homine parum probatæ fidei, non est cur earum testimonium magni faciamus.

Possumus tamen eas sententias cujuscumque sint, in bonum sensum explicare. Solum enim videtur auctor ille demonstrare voluisse, nullum peccatum apud Christianos, ac potissimum apud monachos ut parvum ac leve contemnendum esse. Quamvis enim unum peccatum sit alio gravius, ut idem auctor docet quæst. 106. tamen omnia, etiam levissima Christiano homini, a quo major vitæ perfectio exigitur, quam a Judæo, pro viribus cavenda sunt. Quod si id Christianis in commune recte præcipitur, quanto magis monachis, quos auctor ille potissimum instituendos susceperat, præcipiendum erit ? Quod vero ille addit, omne peccatum esse stimulum mortis, potest etiam admitti, quia omne peccatum, aut mortem efficit, si est mortale, aut ad eam disponit, si est veniale.

Secundo loco objici potest testimonium S. Hieronymi, qui in II. dialogo adversus Pelagianos ante medium, videtur omnia peccata habere pro mortalibus cum ita loquitur : « Si ira, et sermonis injuria, atque interdum jocus, judicio concilioque, et gehennæ ignibus deligatur, quid merebitur turpium rerum appetitio, et avaritia, quæ radix est omnium malorum ? »

Respondeo : sine ulla dubitatione S. Hieronymus non accepit illos reatus conjunctim, quasi existimaverit, iram, vel jocum reos homines efficere judicii, concilii, et gehennæ ignis. Si enim hoc vellet, pugnaret cum ipsa Domini sententia, quam ipse idem Hieronymus paulo ante adduxerat. Si quidem in ea sententia tres reatus tribus peccatorum generibus, vel potius tribus gradibus ejusdem peccati respondent, singuli singulis, non singulis omnes. Et quamvis Hieronymus in enumerandis gradibus peccati primo loco posuerit iram, secundo sermonis injuriam, tertio jocum; in enumerandis autem reatibus, primo loco posuerit judicium, secundo Concilium, tertio gehennam ignis : tamen non respondet joco gehenna ignis, sed sermonis injuriæ, ut ex Evangelii textu colligitur. Quare S. Hieronymus non habuit rationem ordinis in illa enumeratione, sed tantum numeri.

Tertio objiciunt aliqui S. Augustinum, qui in lib. II. peccatorum meritis et remiss. cap. 3. habet hæc verba : « Quis cum spe aliqua adipiscendæ salutis æternæ, de hac vita migraret, manente illa sententia, quod quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus, nisi post paululum sequeretur, superexultat autem misericordia judicium ? » Videtur enim his verbis S. Augustin. significare, peccata quæcumque etiam venialia ex se mereri mortem æternam, et re vera ob quodlibet peccatum damnandos homines nisi misericordia judicium mitigaret. Cui sententiæ similis est illa, ejusdem auctoris in epist. 29 : « Cum Rex justus sederit in throno, quis gloriabitur castum se habere cor ? aut quis gloriabitur, mundum se esse a peccato ? quæ igitur spes est, nisi superexaltet misericordia judicium ? » Et illa ex confessionibus lib. XI. cap. ult. : « Væ etiam laudabili vitæ hominum, si remota misericordia discutias eam. »

Sunt præterea multa loca ejusdem auctoris, qui docent, multa venialia simul collecta damnare hominem : ex quo sequi videtur, ut si pauca venialia non damnent, id fiat ex misericordia Dei, non ex natura ipsius peccati. Loca sunt hæc : In epistola 29. ad Hieronymum : « Denique, inquit, S. Jacobus jam ex isto loco de misericordiæ operibus loquitur, ut quos vehementer illa sententia terruerat, consoletur, cum admonet, quomodo etiam quotidiana peccata (sine quibus hic non vivitur) quotidianis remediis expientur : ne homo, qui cum in uno offenderit, fiat omnium reus : in multis offendendo, quia in multis offendimus, propter magnum aggerem reatus sui minutatim collectum ad tribunal tanti judicis perveniat, et eam, quam non fecit, misericordiam non inveniat, sed potius dimittendo, atque dando mereatur sibi dimitti peccata, reddique promissa. » In epist. 108. ad Seleucianum : « Est etiam, inquit, pœnitentia bonorum, et humilium fidelium pœna quotidiana, in qua pectora tundimus, dicentes : Dimitte nobis debita nostra : sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Neque enim ea nobis dimitti volumus, quæ dimissa non dubitamus in baptismo, sed illa utique, quæ humanæ fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt, quæ si collecta contra nos fuerint ita nos gravabunt et opprimentt, sicut unum aliquod grande peccatum. Quid enim interest ad naufragium, utrum uno grandi fluctu navis operiatur et obruatur an paulatim subrepens aqua in sentinam, et per negligentiam derelicta, atque contempta impleat navem, atque submergat ? »

In concione 3. super Psalm. 118 : « Sed quoniam, inquit, tentatio et vita hominis super terram, etiamsi a criminibus longe simus, non tamen deest, ubi desideriis peccati, vel facto, vel dicto, vel cogitatu obediamus, quando adversus majora vigilantibus quædam incautis minuta subrepunt, quæ si adversus nos colligantur, etiamsi non singula suis motibus conterunt, omnia tamen acervo nos obruunt. » Tract. 12. in Joan. : « Quomodo, inquit, minuta peccata si negligantur, occidunt ? Minutæ sunt guttæ, quæ flumina implent. Minuta sunt grana arenæ, sed si multa arena imponatur, premit, atque opprimit. Hoc facit sentina neglecta, quod fluctus irruens paulatim per sentinam intrat : sed diu intrando et non exhauriendo, mergit navim. » Denique tract. 1. in epist. Joan. : « Ista levia, inquit, quæ diximus, noli contemnere : si contemnis, quando appendis, expavesce quando numeras. Levia multa faciunt unum grande. Multæ guttæ implent flumen. Multa grana faciunt massam. »

Respondeo : duo quædam pro compertis habenda sunt, ex quibus pendet horum locorum explicatio. Primum est, S. Augustinum non existimasse, eum qui venialiter offendit in uno, fieri omnium reum, juxta sententiam S. Jacobi, sed solum eum, qui lethaliter offendit. Id quod perspicuum est ex epist. 29. ad Hieronymum, ubi S. Augustinus non semel repetit, ideo, qui offendit in uno, fieri omnium reum, qui pugnat contra charitatem, ex qua pendent omnia mandata. Quare ex sententia S. Augustini, qui peccat salva charitate, non ita offendit, ut fiat omnium reus. Idem autem S. Augustinus in eadem epistola scribit, peccata venialia committi a filiis Dei justis et charitatem habentibus, sed non tantam, quantam in patria celesti habebunt. Ex eo enim quod non est in hac vita charitas tam perfecta, quam erit in futura vita, omnia peccata venialia committi dicit.

Itaque vult peccata lethalia simpliciter cum charitate non posse consistere ; peccata autem venialia consistere quidem cum charitate, sed non cum perfectione illa charitatis, quam habebimus in patria. Ex quo

sequitur, ut qui lethaliter offendit in uno, fiat omnium reus ; non autem qui venialiter. Quocirca in extrema epistola, ubi loquitur de peccatis venialibus, dicit eos qui multa peccata levia et qnotidiana committunt, terreri a B. Jacobo dicente : *Qui offendit in uno factus est omnium reus;* non quia unum peccatum leve et quotidianum eam vim habeat, ut faciat omnium reum ; sed quia magna congeries peccatorum levium videatur æquare unum aliquod grande peccatum, quod qui commiserit, fiet omnium reus. Hoc enim significant illa verba supra citata, quos vehementer illa sententia terruerat, consolatur eum admonet, quomodo etiam quotidiana peccata, sine quibus hic non vivitur, quotidianis remediis expientur, ne homo qui cum in uno offenderit, fiat omnium reus, in multis offendendo, quia in multis offendimus, propter magnum aggerem reatus sui minutatim collectum ad tribunal tanti judicis perveniat etc.

Alterum est, sententias illas S. Augustini, in quibus docet multa peccata levia simul collecta occidere, et damnare hominem non secus atque unum grande peccatum; non sic esse accipiendas, quasi multitudo peccatorum venialium, dum venialia manent, æquari possit uni mortali. Id enim apertissimis rationibus convincitur esse falsum. Nam veniala peccata, ex consensu omnium Theologorum, neque tollunt, neque minuunt habitum charitatis, sed solum actum, et fervorem ejus impediunt : quare etiamsi omnia peccata venialia simul colligerentur in unum, nunquam efficerent id, quod facit unum lethale peccatum, quod videlicet continuo charitatem excludit. Deinde pœna mortalis peccati sempiterna est, pœna venialis temporaria : at nulla spatia temporalia æternitatem adæquare queunt : igitur nec ulla multitudo venialium peccatorum unius mortalis peccati gravitatem unquam adæquabit. Siquidem ea est proportio pœnæ ad pœnam, quæ culpæ ad culpam cum pœna sequatur culpam.

Ad hæc si multa venialia uni mortali æqualia essent, incredibilis ambiguitas in animis fidelium existeret, cum neque Scripturæ, neque Concilia, neque ulli auctores unquam definierint, quot venialia requirantur ad unum mortale efficiendum. Denique oporteret venialia peccata, cum multa sunt, necessario in confessione sacramentali sacerdotibus aperire; quod et Concilio Tridentino sessione 14. cap. 5. et communi Christianorum sensui, et consuetudini repugnat.

Sententia igitur sancti Augustini (ut recte docet B. Thomas in 1. 2. quæst. 88. art. 3.) ea fuit, multa venialia, si contemnantur, et negligantur, paulatim disponere hominem ad mortale crimen : quemadmodum vulnus curabile, si negligatur, paulatim gignit apostema lethiferum, et eo modo dicitur fieri incurabile. Id quod apertius scribit S. Gregorius lib. x. Moral. cap. 14. illis verbis : « Si curare parva negligimus, insensibiliter seducti audenter etiam majora perpetramus (1). » Et ante utrumque, idem scripsit Ecclesiasticus cap. xix. cum ait : *Qui spernit modica, paulatim decidet* (1). Posset etiam dici, multa veniala, secundum Augustini sententiam æquari uni mortali, quoad pœnam temporalem in purgatorio luendam.

His duobus præmissis, respondeo ad primum testimonium ex lib. ii. de peccatorum meritis et remissione duabus de causis S. Augustinum scripsisse : « Quis cum aliqua spe adipiscendæ salutis etc. » Primo quia quodlibet crimen quamvis solum, et minimum sit, sufficit ad æternam hominis perditionem, et nemo certo novit, an non habeat, vel habuerit aliquod ejusmodi crimen unde iram Dei sibi conciliaverit, et ad gratiam ejus per veram pœnitentiam non redierit. Et ideo nemo cum spe adipiscendæ salutis de hac vita migraret, nisi sciret, se bonum Dominum habere, et speraret, per ejus misericordiam peccata sua, præsertim lethalia, jam esse dimissa. Secundo, quia in venialibus offendimus omnes, multa autem venialia disponunt (ut diximus) ad mortale; qui vero offendit in uno mortaliter, efficitur omnium reus : ideo nisi Deus providisset nobis quotidiana remedia ad quotidiana purganda peccata, nemo fere esset, qui cum spe aliqua adipiscendæ salutis, de hac vita migraret.

Ad alterum locum ex epistola 29. et ad tertium ex lib. ix. confess., respondeo, loqui S. Augustinum de pœna purgatorii, quæ acerbissima est, et quam vix ulli justi homines, nisi ex magna Dei misericordia evadunt, ita ut recta ex corpore ad cœlum evolent. Hoc autem ita esse perspicuum est ex eodem lib. ix. confess. cap. ult. Nam oraturus Augustinus pro anima matris suæ de-

(1) Eccl. XIX, 1.

functæ, quam vehementer laudaverat, ne quis forte miraretur, cur pro ea oraret, quam tantopere commendaverat, reddit rationem dicens : « Væ etiam laudabili vitæ hominum, si remota misericordia discutias eam. » Ubi si illud « væ », respiceret damnationem æternam, non fuisset ratio, cur pro defuncta matre orandum esset : neque enim pro damnatis orare licet.

Itaque significare voluit, homines etiam vitæ laudabilis, non carere peccatis venialibus, ob quæ, si severe judicentur, gravissimas pœnas in purgatorio luere debeant. Pœnas autem purgatorii majores esse omnibus pœnis, et suppliciis hujus vitæ, et propterea recte dici : Væ illis, qui ad eas luendas descendunt, testatur idem Augustinus tract. in Psalm. XXXVII. ubi sic ait : « Salvus erit quasi per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita. » Ad alia loca jam responsum est.

CAPUT XIV.

Diluuntur objectiones ex naturali ratione petitæ.

Supersunt adhuc paucæ quædam objectiones, quæ ex ipsa naturali ratione ducuntur.

Prima objectio : Quælibet culpa juste potest a Deo puniri pœna mortis et temporalis, et æternæ; igitur quælibet culpa natura sua mortalis est, et sola Dei misericordia venialis. Antecedens probatur. Nam malum culpæ etiam levissimæ majus est quolibet malo pœnæ etiam gravissimæ; igitur juste potest quælibet culpa puniri quavis pœna etiam mortis æternæ. Antecedens hujus argumenti posterioris probatur, quia potius subeunda est quævis pœna quamvis gravissima, quam peccatum aliquod etiam levissimum perpetrandum ; nam alioqui peccatum aliquando licitum esset, quod nullo modo fieri potest, cum repugnantia sint, aliquid esse peccatum, et esse licitum.

Respondeo : potest quidem Deus de rebus suis facere quicquid libuerit, et non solum hominem qui venialiter peccavit interficere, sed etiam in nihilum redigere : tamen si id faceret, Dominum se probaret, non judicem: « Nam, » ut S. Augustinus ait lib. III. adversus Julianum, cap. 18, « bonus est Deus, justus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est : non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est. » Ita possumus, et nos discere, bonus est Deus, justus est Deus. Potest aliquos supra condignum remunerari, quia bonus est : non potest quemquam supra condignum punire, quia justus est. Quare negamus quod in antecedenti illo assumitur, posse Deum juste punire peccatum quodlibet etiam veniale, pœna omnium gravissima, quæ est mors æterna.

Ad probationem respondemus, culpam quidem etiam levissimam esse majus malum, quam sit pœna quæcumque etiam gravissima. Nam culpa est malum simpliciter, et nullo modo eligibilis ; pœna autem est malum illi, qui punitur, non tamen simpliciter, quin etiam bona et justa dici debet, et est eligibilis ad vitandum malum culpæ. Sed non ideo debetur maxima pœna levissimæ culpæ quia pœna ex genere suo minus est malum, quam culpa. Non enim debetur culpæ ex ratione justitiæ maximum aliquod malum simpliciter, sed malum pœnæ ; quod cum malo culpæ proportionem habet, ita ut gravi culpæ gravis pœna, graviori gravior, gravissimæ gravissima, et contra levi levis, leviori levior, levissimæ levissima pœna respondeat. Itaque tametsi mors potius oppetenda sit, si optio detur, quam otiosum verbum proferendum, non tamen otiosum verbum prolatum sempiterna morte vindicandum erit, quo supplicio parricidia, atque adulteria, aliaque ejusdem generis crimina vindicantur.

Altera objectio. Peccatum veniale infinitam habet malitiam, estque infinito odio dignum ; igitur infinitam pœnam ex natura sua meretur. Probatur antecedens, nam non debet peccatum veniale committi ad quodvis bonum, etiam infinitum adipiscendum, ergo non minus est odibile peccatum veniale, quam sit amabile bonum infinitum ; bonum autem infinitum infinito amore dignum est ; ergo peccatum veniale infinito odio dignum est ; habet igitur peccatum veniale infinitam malitiam, sicut bonum infinitum infinitam bonitatem.

Respondeo : peccatum veniale non habet malitiam infinitam, cum non avertat hominem a Deo summo, atque infinito bono. Ea enim causa est, cur peccatum mortale dicatur infinitam malitiam habere, quia mutat ultimum finem, ac facit, ut homo relicto

Deo, qui vere est infinitus, in rem creatam ut in suum finem ultimum convertatur. Quod autem non oporteat peccatum veniale committere ab bonum infinitum adipiscendum, non ea est ratio, quia sit ipsum etiam malum infinitum, sed quia est simpliciter malum; ut non possit ullo modo fieri bonum, ac per hoc non sit eligibile neque medium ad ullum bonum consequendum.

Tertia objectio : Peccatum veniale potest nunquam remitti : atqui peccatum, quod nunquam remittitur, semper puniri potest: igitur peccatum veniale semper puniri potest. Proinde quod temporaliter, et non in æternum puniatur, non est ex natura ejus, sed ex misericordia Dei. Propositio hujus argumenti probatur. Nam peccatum veniale remitti non potest sine gratia Dei : quod autem ex gratia Deus facit, potest sine dubio non facere; igitur potest veniale peccatum nunquam remittere. Et confirmari potest argumentum ex sententia S. Thomæ, qui in 1. 2. quæst. 87. art. 5. scribit, peccata venialia in hominibus ad inferos condemnatis sempiterno supplicio puniri.

Respondeo : peccatum veniale potest nunquam remitti, sed non oritur id ex natura ipsius peccati, sed aliunde. Possunt autem duo quædam in peccato considerari. Primo deformitas, sive macula, quæ ex peccato relinquitur in anima. Secundo reatus pœnæ ob injuriam Deo factam. Et quidem deformitas, quam parit peccatum mortale, oritur ex amissione gratiæ Dei, quæ est quasi lux quædam, et vita ipsius animæ; et quia nemo potest se ipsum a morte revocare, ideo peccatum mortale, quod tollit principium vitæ, id est, gratiam, ex natura sua est quodammodo, irremissibile. Nihil enim relinquit in homine, unde per se resurgere possit, sed si forte resurgit, id fit ex peculiari, et magna Dei misericordia. At peccatum veniale non excludit gratiam Dei, non tollit principium vitæ, sed tantum impedit aliquo modo fervorem charitatis, et ideo proprie non efficit maculam seu deformitatem in anima : quod si deformitas dicenda sit privatio illa fervoris, ea facile tolli potest per actum dilectionis, qui quidem est in potestate hominis justi, et habitu charitatis præditi. Quare peccatum veniale, quod attinet ad maculam seu deformitatem, non est ex natura sua irremissibile, sed remissibile, cum relinquat in homine charitatem, ex cujus actu facile remitti potest.

Quod si in homine peccatore sit veniale peccatum, in eo irremissibile erit, donec non remittitur peccatum mortale. Sed hoc erit per accidens, nimirum ratione subjecti, quia videlicet homo ille gratia Dei et vita spirituali privatus, non potest actum ullum charitatis efficere, quo peccata venialia deleat. Quod autem attinet ad reatum, peccatum mortale per se inducit reatum pœnæ sempiternæ, sicut per se est irremissibile. Neque enim debet deformitas sempiterna sine pœna sempiterna manere, ut pulchritudo, quæ de operibus Dei per culpam perpetuo tollitur, per decorem justitiæ perpetuo reparetur. Contra autem veniale peccatum quemadmodum non est per se et ex natura sua irremissibile, ita non inducit per se et ex natura sua reatum pœnæ sempiternæ, sed temporalis : quamvis per accidens fieri possit, ut per omnem æternitatem puniatur sicut per accidens fieri diximus, ut aliquando per omnem æternitatem minime deleatur.

Ex his ad formam argumenti propositi respondemus; ac primum concedimus peccatum veniale posse nunquam remitti, et semper puniri, sed per accidens, ut diximus, non per se. Ex quo etiam solvitur confirmatio ex auctoritate S. Thomæ.

Ad illud autem, quod objiciebatur in probatione propositionis, (peccatum veniale remitti non potest sine gratia, quod autem ex gratia Deus fecit, potest non facere : igitur potest veniale peccatum nunquam remittere), respondemus, vel gratiam in argumento sumi pro habitu gratiæ in anima inhærente ; vel pro liberali condonatione pœnæ. Et quidem si accipiatur pro habitu gratiæ, non negamus absque gratia peccatum remitti non posse; sed eam gratiam jam habet homo justus, qui peccatum veniale purgare debet, proinde non eget nova infusione gratiæ, sed satis illi erit, si ex ipsa gratia, quam habet, actum aliquem dilectionis eliciat. Si vero gratia accipiatur pro liberali condonatione pœnæ, fatemur posse Deum absolute non condonare, pœnam, quod enim ex gratia facit, potest non facere; sed tamen cum promiserit disertis verbis in Evangelio donum remissionis, si et ipsi remiserimus debitoribus nostris : *Si enim remiseritis hominibus* (inquit Matth. VI, 14) *peccata eorum, dimittet et vobis pater vester cœlestis delicta vestra.* Profecto si non absolute, certe ratione promissionis et pacti non poterit non remittere, si et nos remiserimus, ei-

que dixerimus, ut ipse nos docuit : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* Itaque S. Augustinus in libro de corrept. et gratia cap. 13. dicit, in judicio misericordiam bonis meritis justorum esse reddendam. Merentur enim qui bene operantur, ut Deus misericorditer indulgeat, si quid manente charitate deliquerint.

Adde postremo, quod si vellet Deus non condonare, sed omnino exigere pœnam peccati venialis ab eo, qui culpam ipsam venialem per actum dilectionis purgasset, temporalem tantum, non autem sempiternam exigere posset. Quocirca etiamsi nullum esset pactum Dei nobiscum de remissione pœnæ, adhuc tamen perspicuum esset, peccatum veniale ex natura sua non inducere reatum pœnæ sempiternæ. Atque hic sit hujus disputationis terminus.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

SIVE DE STATU PECCATI

LIBER SECUNDUS

QUI EST DE CAUSA PECCATI PRIMI HOMINIS, AC DE CAUSA PECCATI IN GENERE.

Disseruimus in primo libro de peccati definitione, et partitione : nunc de peccato primi hominis, cujus merito divinæ gratiæ jacturam genus humanum fecit, Deo juvante disseremus. *Ac primum* quidem de causa illius peccati; *tum* de ipso peccato disputandum erit.

Porro de causa peccati illius, atque adeo de causa peccati in universum gravissima controversia est, quænam sit propria, et præcipua causa peccati, an ea videlicet in hominem, an potius in Deum referenda sit. Qua controversia explicata, ubi constiterit, Deum non esse causam peccati; subjicientur tres aliæ quæstiones breviores de tentatione, quam satis constat causam fuisse minus principalem et extrinsecam ejusdem peccati : *unam*, cur Deus tentari permiserit primum hominem, quem non ignorabat ea tentatione vincendum; *alteram*, quid fuerit serpens ille, qui primum hominem in paradiso tentavit; *tertiam*, qualis fuerit illa tentatio.

CAPUT PRIMUM.

De erroribus circa primariam causam peccati

Multi fuerunt tum antiquis, tum ex recentioribus hæreticis, qui primariam peccati causam, ingenti blasphemia, in Deum ipsum retulerunt. Princeps hujus erroris ille ipse fuit, qui simpliciter primus fuisse dicitur omnium hæreticorum. Sic enim de Simone Mago scribit Vincentius Lirinensis in commonitorio adversus profanas vocum novitates : « Quis ante magum Simonem Apostolica districtione percussum, a quo vetus ille turpitudinum gurges usque in novissimum Priscillianum continua, et occulta successione manavit, auctorem malorum, id est, scelerum, impietatum, flagitiorumque nostrorum ausus est dicere creatorem Deum ? »

Deinde Cerdonistæ, Marcionistæ, Manichæi, Priscillianistæ, Albigenses, qui variis sæculis, et in diversis regionibus scholas impietatis aperientes, duoque prima principia, ac veluti duos Deos unum bonum, alterum malum introducentes, primariam peccati causam Deum malum esse voluerunt. De Cerdonistis vide Tertullianum in libro de præscriptione adversus hæreticos; de Marcionistis Irenæum lib. I. cap. 29. adversus hæreses; de Manichæis S. Augustinum in lib. de hæresibus cap. 49; de Priscillianistis S. Leonem in epist. ad Turbium 93. cap 6; de Albigensibus S. Antoninum in Summa Theologica par. 4. tit. 11. cap. 7. §. 5. Sed quamquam isti omnes Deum peccati causam esse dicerent, tamen sententiam suam aliquo modo temperabant. Nam Simon Magus non docebat aperte Deum velle, aut imperare, aut etiam efficere mala, sed ea ratione peccatorum nostrorum causam esse, quod eam naturam nobis dederit, quæ non possit non peccare. Cerdon, Marcion, Manichæus, et cæteri, qui duo rerum principia statuebant, referebant quidem peccati causam in principium quoddam primum, et sempiternum, sed illud non Deum, sed diabolum, aut certe Deum non bonum, sed malum nominabant.

Primus igitur, qui aperte Deum, et bonum Deum auctorem peccati fecit, Florinus quidam fuit, qui ex Montani discipulo, per novum hoc dogma hæresiarcha fieri meruit. De quo Florino recte scripsit Irenæus (ut refert Cæsariensis lib. v. hist. cap. 20). cum fuisse plusquam hæreticum, cum id ausus fuerit palam asserere, quod nullus hæreticorum usque ad id tempus asseruerat. Sanctus Augustinus in lib. de hæres. cap. 59. scribit, Seleucianorum hæresim fuisse, malum aliquando esse a Deo, aliquando a materia. Sed non explicuit, an de malo naturali, an de morali, quod proprie dicitur peccatum, Seleuciani loquerentur.

Florinum, Irenæo (ut diximus) plusquam hæreticum, nostro hoc sæculo non pauci secuti sunt. Præcipui sunt, qui dicuntur Libertini, quorum sectam (quoniam alios auctores non habemus) ex Calvino didicimus, et ex eodem historiam, quam hoc loco recensemus, petere coacti sumus. Scripsit enim Joannes Calvinus duos libros adversus Libertinos, quorum alter inscribitur : Instructio contra Libertinos, alter est epistola ad Rotomagenses adversus Franciscanum quemdam Libertini erroris sectarium. Igitur auctores dogmatis fuerunt Coppinus et Quintinus, sutores Flandri. Quorum alter (id est, Quintinus) Tornaci a Catholico magistratu tum ob multa flagitia, tum etiam ob novam, eamque valde perniciosam hæresim interfectus est, sed prius erroribus abjuratis.

Primarius eorum fuit error, unum esse tantum spiritum immortalem, videlicet Deum: angelos, dæmones, animas, nihil esse præter opinionem. Hinc vero multa, eaque absurdissima dogmata colligebant. Primum erat, quæcumque fieri videntur ab hominibus sive bona sive mala illa sint, omnia fieri, non ab hominibus, sed ab illo uno spiritu Dei, qui omnia in omnibus operatur.

Alterum, peccatum nihil esse præter inanem, et falsam opinionem, cum Deus omnia faciat, qui nihil mali facere potest.

Tertium, non debere reprehendi eos, qui occidunt, mœchantur, furantur; id enim esset Deum reprehendere.

Quartum, regenerationem esse depositionem conscientiæ, abjectionem scrupulorum ignorationem discriminis inter bonum et malum. Nam in statu innocentiæ ignorabet Adam discrimen boni et mali, atque ad eum statum redire dicunt Libertini eos, qui sine scrupulo quidlibet agunt, et hanc esse Christianam libertatem, et mortificationem veteris Adami. Quocirca si quem vident reformidare actiones malas, dicere solent, o Adam adhuc aliquid vides, adhuc pomi illius gustum retines.

Quintum, pœnitentiam nihil esse aliud, nisi agnoscere, et profiteri se nihil egisse mali, atque ea de causa dicunt, Petro peccatum fuisse dimissum, quia crediderit, se non peccasse, cum Christum negavit : Judæ non fuisse dimissum quia crediderit se peccasse, neque potuerit conscientiam illam exuere, ut ex illis ejus verbis cognoscitur : Peccavi tradens sanguinem justum.

Sextum, posse hominem in hac vita ad summam perfectionem, et innocentiam pervenire, quia videlicet, si abjiciat omnes scrupulos, omni peccato carebit.

Septimum, Christum nihil esse, nisi quiddam compositum ex spiritu Dei, et opinione. Tunc autem mortuum esse Christum, quando abolevit illam opinionem, quod peccatum sit aliquid : tunc vero ab inferis rediisse, et nos omnes in vitam revocasse, cum docuit, non esse ipsum Dei spiritum, qui semper vivit, et regnat; neque aliam expectandam esse resurrectionem.

Octavum, licitum esse simulare, ac dissimulare omnia, et cum Catholicis catholice, cum Lutheranis lutherane vivere.

Nonum, Scripturas sacras non esse magni faciendas, cum spiritus sufficiat. Porro ipsi Libertini non solum Scripturas, sed etiam scriptores sacros ita contemnebant, ut per contumeliam S. Joannem juvenem stolidum, S. Matthæum fœneratorem, S. Paulum vas confractum, S. Petrum Christi abnegationem nominarent.

Quamvis autem horrendas istas blasphemias, Calvinus detestari se dicat, et eas etiam (ut diximus) editis libellis refutare conatur, omnino tamen probabile est, ut Anabaptistas ex Lutheranis, sic Libertinos ex Calvinianis promanasse. Nam in libris Calvini, et Magistri ejus Zwinglii, ac discipuli ejus Bezæ, necnon Martini Buceri, et Petri Martyris, qui in multis cum Calvino conveniunt, inveniuntur apertissimæ sententiæ, ex quibus colligitur, Deum esse auctorem omnium scelerum, quæ ab hominibus perpetrantur.

Docuerunt idem olim Lutherus et Melanchthon, ut perspicuum est ex assertione art. 36. ubi Lutherus scribit, neminem habere in potestate, ut cogitet bonum vel malum; et clarius ex commentario Melanchthonis in cap. VIII. ad Rom. ubi legimus, sic esse opus Dei, Davidis adulterium et Judæ proditionem, ut Pauli vocationem. Cæterum uterque sententiam retractavit. Nam Lutherus in libro de visitatione Saxonica agnoscit, et docet liberum arbitrium in rebus civilibus tam ad bonum, quam ad malum; et Melanchthon in locis communibus anno 1536. editis, titulo de causa peccati, studiose refellit sententiam illam, quæ refert in Deum actiones malas. Multi etiam Lutheranorum, ut Heshusius Castalio, et alii, Calvini sententiam de causa peccati libris edidis refutarunt. Quæ sit autem Calvini sententia, in 3. cap. demonstrabimus.

CAPUT II.

Explicatur status quæstionis.

Quia præcipua controversia, cum Zwinglio et Calvino, et iis, qui in eodem errore versantur, disputanda est : operæ pretium esse duxi, statum quæstionis breviter explicare, nam si sub his verbis controversia proponatur, an Deus sit auctor malorum; vel an possit; vel an sit causa, cur nos peccemus : nulla quæstio erit. Siquidem illa omnia non solum Catholici, sed etiam Calvinistæ, et ipsi quoque Libertini negant.

De Libertinis id refert Calvinus in epist. ad Rotomagenses adversus Franciscanum quemdam Libertinum, his verbis : « Contestatur, inquit, sibi longe aliam esse mentem, seque Deum mali auctorem facere nolle affirmat : sed quid prodest ejusmodi subterfugium in re tam aperta? » Itaque Libertini, tametsi adulteria, homicidia, rapinas, et cætera hominum scelera, atque flagitia in Deum referrent, negabant tamen se facere Deum auctorem malorum; quia videlicet non judicabant, illa esse mala, cum a Deo fierent, qui nihil mali facere potest.

Zwinglius in serm. de providentia, cap 5. et 6. non semel repetit, Deum injustum non esse, nec peccare ulla ratione posse. Joannes vero Calvinus non uno in loco disertis verbis affirmat Deum non esse auctorem malorum. Præfatione libri de æterna Dei prædestinatione : « Inter omnes pios, inquit, fixum hoc, et confessum esse debet, non esse cur suis peccatis socium homines Deum adscribant, vel ullo modo secum involvant ad partem culpæ sustinendam. » Et in fine ejusdem libri : « Ergo, inquit, cum justa de causa, licet nobis ignota, a Domino procedant, quæ scelerate ab hominibus maleficia perpetrantur : etiamsi rerum omnino prima causa sit ejus voluntas, peccati tamen eum esse auctorem nego. » Et paulo post : « Turpi quidem, inquit, et illiberali calumnia nos gravant, qui Deum peccati auctorem fieri obtendunt, si omnium quæ aguntur causa est ejus voluntas. » Et lib. I. Instit. cap. 17. §. 3 : « Ad hanc modestiam, inquit, quicumque erunt compositi, neque in præteritum de rebus adversis contra Deum frement, neque scelerum culpam in ipsum regerent. » Et ibidem reprehendit Lyconidem, qui apud Plautum dicit : « Deus impulsor fuit, credo Deos voluisse. » Denique idem Calvinus in admonitione adversus Libertinos longa disputatione probare nititur, Deum non esse causam peccati. Petrus Martyr in comment. 1. cap. epist. ad Roman, scribit quidem Deum vere ac proprie impellere homines ad peccandum, tamen simul negat, Deum peccare, aut esse auctorem peccati.

Denique Theodorus Beza tum in responsione ad Heshusium, tum in alia ad Castalionem, diligenter purgat se et Calvinum ab

illa nota quod Deum auctorem peccati faciat. Ac (ut omittam cætera) in responsione ad Castalionem triginta et octo Aphorismis explicat totam sententiam suam, et præceptoris sui Calvini. Eorum Aphorismorum octavus sic habet : « Non consequitur ex istis ulla istarum blasphemiarum, nempe vel Deum esse auctorem peccati, sive delectari iniquitate, aut etiam velle iniquitatem : vel Satanam, aut homines male agendo, obedire Deo, aut quatenus male agunt, facere quod Deus vult, ac proinde esse extra culpam. Absint vero quam longissime omnes ejusmodi blaphemiæ non tantum a linguis sed etiam a cogitationibus nostris. »

Quare cum adversarii verbo fateantur, id quod Catholici docent, frustra laboraremus in testimoniis Scripturæ et Patrum adducendis, quibus probatur Deum non esse causam peccati, nisi antea doceremus, eos reipsa sentire quod verbo profiteri non audent ; ideo nobis tria prestanda erunt. Primo explicandum, quid ipsi doceant de causa peccati ex parte Dei ; secundo, an ex eo quod ipsi docent, sequatur, Deum esse auctorem peccati ; tertio, an sit vera eorum sententia ; ac proinde, an Deus sit auctor peccati.

CAPUT III.

Sententia Zwinglii, Calvini, et Bezæ ex verbis ipsorum in medium adducitur.

Quod igitur ad primum attinet, sententia Zwinglii, Calvini, et Bezæ de causa peccati ex parte Dei quinque propositionibus comprehendi potest.

Prima est : Deus non solum permittit, sed etiam vult fieri quæcumque fiunt ab hominibus peccata. Secunda : Deus non solum vult fieri, sed etiam ab æternitate decrevit ut fierent, quæcumque fiunt ab hominibus peccata, idque non prævisa determinatione voluntatis humanæ : Deus enim non decernit quidquam quia præscit futurum, sed præscit futura, quia ipse decrevit ut fierent. Tertia : Deus non solum ab æternitate decrevit ut fierent, quæcumque fiunt ab hominibus peccata, sed etiam imperat Satanæ, et improbis hominibus ut concipiant maleficia, eosque ad hoc inclinat, impellit, et etiam cogit. Quarta, Deus non solum imperat Satanæ, vel eum inclinat et impellit, ut homines ad peccandum inducat, sed etiam ipse operatur in mentibus hominum impiorum, et per eos, ut per sua instrumenta, ipse tamquam prima causa facit ea omnia, quæ respectu hominum dicuntur, et sunt vere peccata. Quinta : Tametsi ea, quæ respectus hominum dicuntur, et sunt vere peccata, fiant Deo volente, definiente, imperante, et operante, tamen respectu Dei non possunt dici, nec sunt peccata, sed opera bona et justa, quia homines mala intentione, Deus autem bono consilio illa omnia facit. Proinde Deus neque ipse peccat, neque est auctor, et causa peccati. Hanc esse Zwinglii, Calvini, et Bezæ sententiam, ex ipsorum libris et confessione facili negotio demonstrabimus.

Primum igitur Zwinglius in serm. de providentia, quem scripsit ad principem Cattorum Philippum anno 1530. has teterrimas, ac plane tartareas blasphemias habet. Nam cap. 5. loquitur : « Porro injustitiam in sese nobis ostendere numen eum nulla ratione posset, ut quod undique verum, bonum, sanctum natura sit, per creaturam injustitiæ exemplum produxit, non quasi creatura illam suo marte produxit, quæ nec est, nec vivit, nec operatur sine numine, sed quod numen ipsum auctor est ejus, quod nobis est injustitia, illi vero nullatenus est. » Et infra : « Cum igitur Angelum transgressorem facit, et hominem, ipse tamen transgressor non constituitur. » Et cap. 6 : « Quod Deus operatur per hominem, homini vitio vertitur, non etiam Deo. » Et infra : « Unum igitur, atque idem facinus, puta adulterium, aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est : quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. » Et infra : « Cum movet ab opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est sibi tamen non est ; ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sint magis sua, quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiam ac imparatum ad mortem. » Hæc ille.

Sed jam Calvinum audiamus. Is primum in lib. I. Instit. cap. 17. §. 11. sic loquitur : « Verum ubi in memoriam revocant diabolum, totamque improborum cohortem sic omnibus partibus manu Dei tamquam fræno cohiberi, ut nec concipere ullum adversus nos maleficium, nec conceptum moliri, nec

ad perpetrandum, si maxime moliantur, digitum movere queant, nisi quantum ille permiserit, imo nisi quantum ille mandarit, nec compedibus tantum ejus teneri ligatos, sed etiam ad obsequia præstanda fræno cogi, habent unde se prolixe consolentur. Nam ut domini est, eorum furorem armare, et convertere, destinareque quo libuerit, ita et modum, finemque statuere, ne pro sua libidine licentiose exultent. » Hæc ille. In quibus verbis habemus tertiam propositionem, quam paulo ante notavimus in explicanda Calvini sententia. Hic enim disertis verbis Calvinus dicit, Deum non solum permittere, sed etiam « mandare », ut Satan et improbi concipiant maleficia, et ea moliantur adversus probos, et furorem ipsorum armari, et destinari a Deo, quo ipse voluerit, et tandem cogi quasi fræno Satanam et impios ad obsequia præstanda, id est, ut juxta Dei mandatum maleficia concipiant, et moliantur.

Rursus in eodem lib. cap. 18. §. 1 : « Absurdum, inquit, videtur, volente ac jubente Deo excæcari hominem, qui mox cæcitatis suæ pœnas daturus est, tergiversando itaque effugiunt, Dei tantum permissu, non etiam voluntate hoc fieri, ipse vero palam se facere pronuntians, effugium illud repudiat. Quod autem nihil efficiant homines, nisi arcano Dei nutu, nec quidquam deliberando agitent nisi quod ipse jam apud se decreverit, et arcana sua directione constituat, innumeris, et claris testimoniis probatur. » Et §. 2 : « Et certe, inquit, nisi intus operaretur in mentibus hominum, non recte dictum esset, auferre labium a veracibus, et a senibus prudentiam. » Et paulo post : « Sed nihil, inquit, clarius potest desiderari, quam ubi toties pronuntiat se excæcare hominum mentes ac vertigine percutere, spiritu soporis inebriare, incutere amentiam, obdurare corda. Hæc etiam ad permissionem multi rejiciunt, ac si deserendo reprobos, a Satana excæcari sineret. Sed cum diserte exprimat spiritus, justo Dei judicio infligi cæcitatem, et amentiam, nimis frigida est solutio. »

Et paulo post, de sceleribus Assyriorum : « Apparet, inquit, certa destinatione Dei fuisse impulsos. » Et infra : « Dicitur etiam idem Satan excæcare infidelium mentes : sed unde hoc, nisi quod a Deo ipso manat efficacia erroris, ut mendaciis credant, qui renuunt parere veritati. » Et §. 2 : « Homo, inquit, justo Dei impulsu agit quod sibi non licet. » Ex his habemus quator priores propositiones : audimus enim Deum non solum permissione, et desertione, sed voluntate, decreto, impulsu, præcepto, interna operatione efficere, ut homines cogitent, deliberent agant quæ sibi non licent.

Idem auctor lib. II. Instit. cap. 4. §. 2 : « Satan, inquit, alioqui pravos Chaldæorum animos venenatis suis aculeis ad perpetrandum id flagitium instigat : illi ad injustitiam furiose ruunt, omniaque membra scelere obstringunt, ac contaminant. Proprie ergo agere dicitur Satan in reprobis, in quibus regnum suum, hoc est, nequitiæ, exercet. Dicitur et Deus suo modo agere quod Satan ipse, instrumentum cum sit iræ ejus, pro ejus nutu, ac imperio, huc atque illuc se inflecti ad exequenda ejus justa judicia. Omitto hic universalem Dei motionem, unde creaturæ omnes ut sustinentur, ita efficaciam quidvis agendi ducunt ; de illa speciali actione tantum loquor, quæ in unoquoque facinore apparet. Idem ergo facinus Deo, Satanæ, homini assignari, videmus non esse absurdum. »

Rursus §. 3. posteaquam dixerat Calvinus Deum posse dici excæcare homines deserendo, adjungit aliam rationem his verbis : « Secunda ratio, quæ multo propius accedit ad verborum proprietatem, quod exequenda sua judicia per ministrum iræ suæ Satanam, et consilia eorum destinat, quo visum est, et voluntates excitat, et conatus firmat. » Et §. 4 : « Postea, inquit, dicit se aggravasse cor illius et indurasse, an induraverit non emolliendo ? id quidem verum est : sed plus aliquid fecit, quod obstinatione pectus ejus obfirmandum Satanæ mandavit. » In his locis tertia propositio apertissime continetur. Audimus enim specialem illam actionem, quæ in facinore cernitur Deo auctori tribuendam esse, quia ipse per ministerium Satanæ voluntates impiorum excitet ad malum, et corda eorum obduret, ne obediant etc.

Idem auctor in III. lib. Instit. cap. 23. §. 4. Ita sibi ipse objicit : « Nonne, inquit, ad eam, quæ nunc pro damnationis causa obtenditur, correptionem, Dei ordinatione prædestinati ante fuerant ? cum ergo in sua corruptione pereunt, nihil aliud, quam pœnas luunt ejus calamitatis, in quam ipsius prædestinatione lapsus est Adam, ac posteros præcipites secum traxit, an non itaque injustus, qui creaturis suis tam crudeliter illudit ? » Huic objectioni ita respondet : « Fateor sane, in hanc, qua nunc illigati sunt, conditionis miseriam, Dei voluntate deci-

disse omnes filios Adam, atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum divinæ voluntatis arbitrium, cujus causa sit in ipso abscondita. » Et §. 7 : « Disertis, inquit, verbis hoc exstare negant, decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vero idem ille Deus quem Scriptura prædicat, facere quæcumque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis. »

Et paulo post : « Decretum quidem, inquit, horribile fateor : inficiari tamen nemo potest, quin præsciverit Deus quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinaverat. » Et §. 8 : « Quamquam, inquit, nec ipsum, quem probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione hominem sibi accersisse interitum. » Et paulo post : « Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. » Et §. 9 : « Excusabiles, inquit, peccando haberi volunt reprobi, quia evadere nequeunt peccandi necessitatem : præsertim cum Dei ordinatione sibi injiciatur hujusmodi necessitas. Nos vero inde negamus rite excusari, quandoquidem Dei ordinationi, qua se exitio destinatos conqueruntur, sua constet æquitas nobis quidem incognita, sed illi certissima. »

Ex his locis satis aperte colliguntur prima et secunda propositio Calviniani erroris. Disertis enim verbis non semel Calvinus repetiit, non solum Dei permissione, sed voluntate, ordinatione, prædestinatione primum hominem lapsum esse, quia Deus id voluerat, et ordinaverat ; ideo etiam præscivisse, nec solum primum hominem, sed omnes ejus posteros ex Dei prædestinatione incidisse in peccandi necessitatem.

Porro hæc omnia iterum repetit, et copiosius etiam tractat in lib. de æterna Dei prædestinatione. Quia vero liber ejus valde prolixus est, neque distinctionem ullam habet capitum, aut sectionum aliarum, citabo numerum paginarum, juxta editionem opusculorum Genuensem anni 1552. in fol. Sic igitur loquitur pag. 905 : « Arcanum Dei consilium, quo præordinatus fuerat hominis lapsus, qua decet sobrietate, procul adoret fides nostra. » Et pag. 906 : « Ad justam hominis damnationem satis erat in via salutis cum esset collocatus, inde sponte excidisse. At fieri aliter non potuit. Quid tum ? an ideo culpa liberatur, quæ tota in ejus voluntate residet ? » Vides, lector hoc loco, Calvinum concedere, non potuisse hominem non cadere, quia æterno Dei decreto fuerat jam ejus casus præordinatus.

Rursus pag. 916 : « Non nisi sciente, atque ita ordinante Deo cecidit Adam, seque et posteros perdidit. » Et pag. 917 : « Quomodo autem Dei præscientia, et decreto statutum fuerit, quid de homine futurum erat : neque tamen in culpæ societatem trahendus sit Deus, quasi transgressionis vel auctor sit, vel approbator, cum longe altius humanæ mentis perspicacia esse arcanum palam sit, ne ignorantiam nostram fateri pudeat. Imo ne quem ex fidelibus nescire pigeat quod Dominus lucis suæ inaccessæ fulgore absorbet. » Hoc vere Calvinus dixit, inexplicabile, vel potius inintelligibile esse, quomodo Deus non sit auctor peccati, si ejus decreto primus homo peccavit. Nam, ut paulo post demonstrabimus, apertissime falsum est, Deum non esse auctorem peccati, si ejus decreto homines peccant, quod autem falsum est, mirum non est, si explicari, et intelligi nequeat.

Rursus pag. 944 : « Hinc certe jam colligere promptum est quam inane et fluxum sit illud divinæ justitiæ patrocinium, quæ mala sunt, non ejus voluntate, sed permissu duntaxat fieri, equidem quatenus mala sunt, quæ malo animo perpetrant homines, ut statim planius exponam, Deo minime placere fateor ; sed quod otiosum ea permittere fingunt, quæ Scriptura non tantum eo volente, sed auctore fieri pronuntiat, nimis frivolum est effugium. » Et pag. 946 : « Ergo cum justa de causa licet nobis ignota a Domino procedant, quæ scelerate ab hominibus maleficia perpetrantur, etiamsi rerum prima causa sit ejus voluntas, peccati tamen eum esse auctorem nego. Nec vero oblivione tegenda est illa, quam posui, causarum diversitas, quod alia est propinqua, alia autem remota causa : ut sciamus quam longa inter æquabilem Dei providentiam, et turbulentos hominum impetus, sit distantia : » Hæc ille. Ex quibus habemus primam, secundam, et quintam Joannis Calvini propositionem.

Sed eamdem quintam propositionem fusius et apertius explicat idem Calvinus in instructione adversus Libertinos cap. 14. ubi posteaquam dixerat, in omni opere tam bono, quam malo esse homines instrumenta Dei, subjungit hæc verba : « Magna est differentia inter opus Dei, et opus impii, cum eo Deus vice instrumenti utitur. Impius enim sua avaritia, aut ambitione, aut invidia, aut

crudelitate incitatur ad facinus suum, nec alium finem spectat, ideo ex radice illa, id est, ex animi affectione, et fine, quem spectat, opus qualitatem sumit, et merito malum judicatur, sed Deus respectum omnino contrarium habet, nempe ut justitiam suam exerceat etc. » Et infra, similem esse dicit Deum soli, qui radiis suis in cadavere corruptionem generat, et tamen impuritatem nullam ad se trahit.

Addam nunc etiam Theodori Bezæ testimonia, ut exacte intelligatur, quid Calvinus, et ejus sectatores de hac re sentiant. Is igitur in responsione ad Sebastianum Castilionem de æterna Dei prædestinatione in refutatione secundæ calumniæ, ita loquitur de casu Adami : « Deus hominem conditurus ad gloriam tum misericordiæ, tum severitatis suæ declarandam, Adamum condidit ad imaginem suam, id est, sanctum, ac innocentem. Cur nam id vero ? nempe quia bonus cum sit, non potest ab eo vitiosum quidquam creari : vitiosi autem sint oportet tum quorum constituit misereri, tum etiam quos juste decrevit gloriæ suæ causa condemnare. Ideo oportuit Adamum condi sanctum, et innocentem, sed qui sua sponte, et sine ulla Dei culpa vitiosus factus, viam patefaceret æternis Dei consiliis, id est, tum misericordiæ, tum severitati ipsius declarandæ. Oportuit ergo Deum quoque hanc unicam viam sibi aperire, id est, Adam lapsum ordinare, sed ad eum, quem dixi finem, qui cum sit justissimus et sanctissimus, justam quoque ipsius ordinationem esse consequitur. » Et paulo post : « Quærenda, inquit, est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, quo fit ut Deus juste decreverit, quod illi juste fecerunt. At enim dices : Non potuerunt resistere Dei voluntati, id est, decreto, fateor, sed sicut non potuerunt, ita etiam noluerunt. Verum non poterant aliter velle. Fateor quoad eventum, et ἐνέργειαν. sed voluntas tamen Adami coacta non fuit. »

Idem Beza paulo post explicat sententiam Calvini, et suam triginta octo aphorismis, ac in primis septemdecim nihil aliud docet, nisi Deum esse causam primam omnium rerum, quæ fiunt, et determinasse omnia ab æterno ante omnem prævisionem determinationis secundarum causarum. Secundas autem causas, sive eæ sint rationis expertes, sive ratione præditæ, in omni opere suo esse instrumenta Dei. Ubi (ut ostendat Deum non esse causam peccati) multa tradit de instrumentorum varietate. Ac tandem subjicit quinque aphorismos 18. 19. 20. 21. et 22. in quibus consistit totius rei summa ; quos iisdem verbis huc referre placuit.

Aphorismus XVIII. Jam igitur ista ad Deum ipsum accommodemus, cujus efficacitatem ante probavimus in omnibus, quæ fiunt intervenire sine ulla exceptione : et ita quidem ut per ea, quæ condidit tamquam per instrumenta, exequatur suo tempore quicquid ab æterno decrevit. »

Aphorismus XIX. « Quicquid agit Deus, bonum est, cum a summo bono nihil mali possit proficisci : omnia autem efficit, omnia igitur bona sunt quatenus a Deo efficiuntur : et discrimen illud boni, et mali in instrumentis duntaxat locum habet. »

Aphorismus XX. « Nam si hæc instrumenta bona sunt, et respiciunt patefactam Dei voluntatem, bene agunt, et Deus quoque bene agit per illa. Quo fit ut id opus omnibus modis sit bonum. »

Aphorismus XXI. Mala autem instrumenta, mala, inquam, non ex creatione, sed ex corruptione, quatenus quidem agunt, male semper agunt, ideoque juste incurrunt in iram Dei : quatenus autem Deus per illa agit, bono Dei operi, vel invita, vel per ignorantiam serviunt. Nam Deus, per quæcumque agat instrumenta, semper bene agit. »

Aphorismus XXII. « Sic autem agit per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam excitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, etiam creet, ut per illa agat quod constituit. Quæ omnia recte agit Deus, et sine ulla injustitia. »

Atque hæc quidem omnino sufficerent ad sententiam Calvini et Bezæ intelligendam. Addam tamen adhuc unum aphorismum, ut ex eo discamus quam acute Beza de his rebus disserere soleat. Sic igitur loquitur in aphorismo 31 : « Agit (Deus) sui operis respectu : permittit vero ejus operis respectu, quod mala ipsa instrumenta sponte peragant ; sive quatenus activa sunt, non passiva instrumenta, ut usitata in scholis verba retineamus. Juste tamen permittit, quod ista injuste agant, quoniam peccata, quatenus a Deo nolente permittuntur, peccata non sunt, sed peccatorum pœnæ ; justum enim est coram Deo peccata etiam peccatis ulcisci. Sed istæ eædem actiones, quatenus a Satana, et a malis per Satanam, et per propriam concupiscentiam sollicitatis proficiscuntur, eatenus

demum peccata sunt, quæ Dominus juste suo tempore ulciscitur. Nunquam enim Dominus peccata quatenus peccata sunt, permittit, imo semper prohibet, ac vetat. »

Sequuntur autem ex hoc eleganti aphorismo tria quædam notatu dignissima. Primo sequitur, ea quæ fiunt ab instrumentis malis sub eadem ratione permitti, et non permitti. Nam quæ fiunt ab instrumentis malis, quatenus ea instrumenta activa sunt, non fiunt a Deo, sed permittuntur, ut habet initium aphorismi hujus 31. et illa eadem, sub eadem ratione, id est, ut fiunt ab instrumentis malis, quatenus ea instrumenta activa sunt, non permittuntur a Deo. Deus enim peccata non permittit, sed prohibet, ut habet finis ejusdem aphorismi, peccata autem sunt ea quæ fiunt ab instrumentis malis, quatenus activa sunt, ut habet aphorismus 21. Igitur eadem opera sub eadem ratione permittuntur, et non permittuntur.

Secundo sequitur, et eadem illa opera sub eadem ratione esse peccata, et non esse peccata. Namque fiunt ab instrumentis malis, quatenus ea activa sunt, mala sunt, id est, peccata, ut docet aphorismus 21. Sed rursus illa eadem, sub eadem ratione, peccata non sunt, Deus enim peccata non permittit sed prohibet, ut docet aphorismus 31. Permittit autem opera quæ fiunt ab instrumentis malis, quatenus activa sunt, ut docet idem aphorismus ; igitur eadem opera sub eadem ratione peccata sunt, et peccata non sunt.

Tertio sequitur, instrumenta mala, quatenus activa sunt invito Deo, vel ignorante operari, Nam vel novit Deus quid illa agant, vel ignorat. Si ignorat, igitur ignorante Deo instrumenta Dei opera sua perficiunt. Si novit aut consentit, aut repugnat, aut permittit ; neque fingi potest quartum membrum, nam qui permittit, medius est inter consentientem, et repugnantem. Quocirca S. Augustinus in Enchiridio cap. 95. scribit, nihil omnino fieri posse, nisi Deo, vel faciente, vel permittente. Nam eo repugnante nihil fieri posse, extra controversiam esse credidit. At per aphorismum Bezæ, quæ fiunt ab instrumentis malis, quatenus activa sunt, Deo nec agente, nec permittente fiunt, quia peccata sunt, et Deus peccata nec facit, nec permittit. Igitur ea Deo, vel ignorante, vel repugnante fiunt.

CAPUT IV.

Ex sententia Zwinglii, Calvini, et Bezæ recte colligi, Deum esse auctorem peccatorum, quæ a nobis fiunt.

Exposita sententia Zwinglii, Calvini et Bezæ de causa peccati ex parte Dei, sequitur ut probemus ex ea sententia recte colligi, Deum esse auctorem peccati, quamvis id ipsi, ne invidiam tam horribilis blasphemiæ subeant, nec palam affirmare audeant, et non raro disertis verbis inficientur. Ac ut sit clarior disputatio, et impietas adversariorum magis elucescat, quatuor absurda, et blasphema ex sententia adversariorum sequi demonstrabo. Primum enim erit, Deum vere et proprie esse auctorem peccatorum quæ fiunt ab hominibus. Secundum, proprie, et vere Deum peccare. Tertium, Deum solum vere peccare. Quartum, si hæc negentur, veram fore Libertinorum sententiam, quæ habet, nihil esse peccatum nisi falsam opinionem. Ex quibus intelligetur absurdissimum dogma Libertinorum, quod ab ipso Calvino refutatum est, ab ejusdem Calvini doctrina, tamquam a radice surculum germinasse.

Veniamus ad primum. Deus (ex sententia adversariorum) impellit homines ad peccandum, atque adeo cogit eos peccare. Sic enim Zwinglius scribit in serm. de providentia, cap. 6 : « Nec dicet quisquam, Innocens igitur est latro ; Deo enim impulsore egit. Nam contra legem peccavit. At, inquies, coactus est ad peccandum. Permitto, inquam, coactum esse, sed in hoc ut et alter transferetur, et alter cruci adfigeretur. » Ubi fatetur Zwinglius, cogi latronem a Deo ad homicidium, sed ad eum finem, ut occisus a latrone transferatur ad cœlum, et ipse latro ex sententia judicis affigatur in cruce. Sic enim se ipse exponit.

Calvinus sic loquitur lib. I. Instit. cap. 18. § 4 : « Homo justo Dei impulsu agit quod sibi non licet. » Et supra cap. 17. §. 11. dixerat, impios a Deo cogi quasi fræno ut maleficia concipiant, et moliantur. At qui impellit, et cogit alium ad opus quodcumque faciendum, ejusdem operis auctor primarius est, et dicitur apud omnes gentes ; neque sinit ullo modo naturale lumen intelligentiæ nostræ insitum hoc negari : igitur Deus ex sententia adversariorum, auctor primarius

est, eorum peccatorum, quæ ab hominibus perpetrantur.

Rursus Deus ex sententia adversariorum jubet Satanæ, et impiis, ut maleficia concipiant, et moliantur, ut in loco proxime citato, idem Calvinus scribit. At opus quodcumque, ex communi consensu omnium gentium, magis pertinet ad imperantem, quam ad exequentem : igitur Satanæ, et impiorum maleficia magis pertinent ad Deum , ut auctorem, quam ad ipsos impios, et Satanam.

Ad hæc, impii dum peccant, instrumenta Dei sunt, ut passim in locis citatis Calvinus, et Beza testantur : at qui utitur instrumento, auctor est primarius ejus operis, quod ipse per instrumentum facit ; igitur Deus ex sententia Calvini, et Bezæ auctor est primarius omnium peccatorum.

Denique Deus ab æternitate voluit, et decrevit, ut primus homo caderet in peccatum non ante prævisa determinatione voluntatis humanæ, sed ex mero, et absoluto beneplacito suo, ut Calvinus docet lib. III. Institut. cap. 23. et in lib. de prædestinatione, quæ loca supra fuse citavimus. At si Deus permisisset primo homini, ut staret, vel caderet pro arbitrio suo, et non potius efficaciter procurasset ut caderet, facile decretum illud frustrari potuisset; igitur necesse fuit, ut Deus primi hominis casum efficaciter procuraret ; atque adeo primo homini peccandi necessitatem injiceret. Quod ipsum libenter Calvinus admittit in locis citatis. At qui procurat, et quidem efficaciter, ut aliquis peccet, is ejus peccati verissimus auctor dici debet, nisi cum ipso naturæ lumine pugnare velimus : igitur Deus ex Calvini sententia, verissimus auctor peccati, quod primus homo commisit, haberi potest, ac debet.

Hæc argumenta, quæ partim ex adversariorum pronuntiatis, partim ex certissimo luminæ naturæ, et consensu, confessioneque omnium gentium contexta sunt, non difficulter Zwinglius, et Calvinus unica distinctione sibi videntur eludere. Dicunt enim Deum impellere, et cogere impios ad scelera concipienda, et molienda, sed ea non esse scelera quatenus fiunt Deo impellente, et cogente, sed quatenus procedunt a mala impiorum voluntate, et ideo non Deum, sed ipsos impios esse auctores scelerum suorum. Pari ratione dicunt Deum jubere impiis, ut scelera concipiant ; item esse impios instrumenta Dei ; et denique Deum efficaciter procurare, ut homines cadant : sed opera impiorum non posse dici, neque esse peccata, qua parte a Dei mandato, providentia vel motione procedunt : sed ea solum ex parte qua sunt ipsorum instrumentorum, id est, hominum impiorum opera.

Cur autem mala sit voluntas hominis, quæ flagitium eligit, non autem sit mala voluntas Dei, quæ idem flagitium elegi voluit : sive cur in eodem opere, bona sit voluntas Dei, mala voluntas hominis, tres causas reddunt. Una est, quia natura humana vitio primi hominis tota corrupta est, sed ista ratio (quam alio loco copiosus refutabimus) non solvit quæstionem. Nam peccatum primum primi hominis, ut etiam peccatum primum Satanæ, non ortum duxit ex aliqua præexistente naturæ corruptione, ut adversarii confitentur. Ex quo etiam refellitur alia ratio, quæ afferri posset, cur Deus non sit auctor peccati, quia videlicet non velit peccatum ut culpam, sed ut pœnam alterius peccati. Nam ista ratio non potest habere locum in primo peccato primi hominis, et angeli, quod cum fuerit primum, nullius præcedentis peccati pœna esse potuit.

Quærimus igitur cur in eodem opere mala fuerit voluntas primi hominis ante naturæ humanæ depravationem, et ante alium lapsum, Dei autem voluntas non fuerit mala. Ergo prima illa ratione omissa secundam adhibent, quam etiam multis in locis usque ad nauseam repetunt. Scribunt enim Dei voluntatem esse bonam, dum ad flagitia impellit, vel ea jubet, aut procurat, aut per impios, tamquam per sua quædam instrumenta perficit, quia bonum finem Deus propositum habet. Vult enim homines peccare, ut habeat quos juste damnet et quorum liberaliter misereatur, ut ea ratione justitiæ, misericordiæque suæ gloriam manifestet.

Porro impiorum voluntatem esse malam, quia in illo ipso opere, quod imperante, impellente, et movente Deo faciunt, malum finem spectant, videlicet ut libidinem suam expleant, non ut gloriæ Dei serviant. Hanc rationem reddit Zwinglius in serm. de providentia cap. 6 : « Quod, inquit, Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit, et implet, etc. » Eamdem rationem reddit Calvinus lib. I. Institut. cap. 17. §. 5. et in lib. de æterna

Dei prædestinatione pag. 946. et in instruct. adversus Libertinos cap. 14. et Beza in responsione ad Sebastianum Castalionem, in refutatione secundæ calumniæ, et in aphorismis, ut supra citavimus. Sed hanc eorum doctrinam, quæ totius erroris fundamentum est, nullo negotio solidissime possumus refutare.

Primum enim doctrina Apostolica est, non esse facienda mala, ut veniant bona, Rom. 3. non igitur bona intentio, et finis bonus animo conceptus id efficere potest, ut liceat ea facere, quæ per se intrinsece, et ex objecto mala sunt. Alioqui reprehendi non deberet, qui causa eleemosynæ furtum faceret: neque is, qui privata auctoritate hominem interficeret, ne is exemplo, aut facto suo aliis noceret : neque ille, qui suscipiendæ prolis gratia committeret adulterium. Siquidem isti omnes bonum finem spectarent. Quod si hominum furta, homicidia, adulteria vere peccata sunt, et homines eorum scelerum auctores justissime puniuntur, tametsi bona intentione facta esse, re vera dicantur, et sint : cur Deus eorumdem operum auctor ob solam intentionem bonam excusandus erit? fallitur igitur adversarius, et quia mala intentio vitiat opus alioqui bonum; perperam ipse colligit opera mala ex intentione bona justificari. Nam opus bonum nascitur ex integra causa, malum autem ex quovis defectu oriri potest. Id quod nemo ignorat qui vel prima moralis philosophiæ rudimenta didicerit.

Deinde quæram ab adversario, utrum mala hominis intentio sit a Deo, nec ne. Nam si malæ intentionis est auctor Deus, sequitur omnino peccati auctorem esse Deum. Quomodo enim non est auctor peccati, qui non solum actionis malæ auctor est, sed etiam ipsius intentionis malæ, unde habet actio, Calvino, et Beza doctoribus, ut sit mala, et peccatum proprie nominetur? Porro Deum intentionis malæ auctorem esse, negare non possunt adversarii, nisi secum ipsi manifeste pugnare velint. Nam si Deus, ut ipsi volunt, impellit homines ad peccatum, et peccatum non est sine mala intentione, certe impellit etiam ad malam intentionem. Et si ab æternitate decrevit ad misericordiam, et justitiam suam ostendendam, ut homo peccaret, et peccatum non est peccatum, nisi mala intentione fiat, neque potest ex misericordia vere remitti, aut ex justitia vere puniri, nisi vere peccatum sit, hoc est, nisi mala intentione fiat, manifeste sequitur, Deum ab æternitate voluisse, et statuisse, ut homo mala intentione operaretur, et eo modo caderet. Et quia decretum Dei non debet esse incertum, neque ab arbitrio creaturæ pendere, oportuit ipsum Deum efficaciter procurare, ut homo mala intentione operaretur, et non minus intentionis malæ, quam ipsius operis auctorem esse.

Tertia ratio propria est Zwinglio, qui ideo tradit malam esse hominis voluntatem in opere malo, Dei non malam, quia Deo non est posita lex, homini autem posita est, proinde in eodem opere voluntas hominis transgreditur legem, et mala est, Dei voluntas non transgreditur, et mala non est. Sic enim loquitur in eodem sermone de providentia, cap. 6 : « Quod, inquit, Deus facit non est peccatum, quia non est contra legem, illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex, juxta Pauli sententiam. Unum igitur, atque idem facinus, puta adulterium, aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. » Et supra cap. V : « Cum, inquit, Deus Angelum, vel hominem transgressorem facit, ipse tamen non transgreditur, ut qui contra legem non veniat. Non est igitur peccatum quod Deus fecit, sed homini, atque Angelo est, illos enim lex premit, atque accusat. Deo cum creaturis suis libere licet agere, non minus quam patrifamiliæ cum rebus suis, quam figulo cum luto. Utcumque igitur creaturam huc impellat, aut illuc agat, tantum abest ut peccet, ut hæc citra insigne bonum non faciat, cum interim homo, cui lex est præfixa, etiam cum impellitur, peccet, adversus enim legem operatur. » Hæc ille.

Sed hæc Zwinglii doctrina sibi ipsa repugnat, et evidentissime refutatur. Primum, si Deus impellit hominem ad adulterium (ut ipse dicit) quemadmodum artifex instrumentum ad opus; vult igitur ut homo sibi pareat in adulterio perpetrando, quemadmodum vult artifex ut sibi pareat instrumentum in opere faciendo; proinde ille impulsus Dei est præceptum, et lex, quam homo implere tenetur, ut instrumentum tenetur obsequi artifici, a quo movetur. Ergo homo impulsus a Deo, adulterium committens prævaricatur, et non prævaricatur Dei legem; peccat, et non peccat. Et Deus illum impellens

vult eum servare, et non servare legem, peccare, et non peccare.

Deinde, licet Deo non sit lex posita ab aliquo superiore legislatore, tamen sua sapientia ipsi est lex, et (ut ipse Zwinglius ibidem docet) quod nobis est lex, Deo est ingenium, et natura. Non minus ergo tenetur Deus, non repugnare ingenio, sapientiæ, et naturæ suæ, quam teneantur homines non repugnare legi Dei. Quare si Deus impelleret homines ad ea, quæ sunt contraria legi æternæ, ac proinde ingenio, et sapientiæ Dei, quale est adulterium, mala esset ejus voluntas, quippe quæ repugnaret regulæ rectæ divinæ sapientiæ, et Deus seipsum negaret, quod nullo modo fieri potest, ut Apostolus ait.

Tertio, Deo non est lex posita ex sententia Zwinglii, quomodo justo non est lex posita. At justo non est lex posita, quæ eum terreat, quia sponte sua legem servat; non autem quia non peccet, si forte contra legem aliquid faciat. Nam Ezech. XVIII. Dominus testatur, justum plane peccaturum, et damnandum, si fecerit ea, quæ sunt lege prohibita. Igitur eodem modo Deo non est lex posita, quia sponte sua, imo ex natura sua semper conformis est voluntas ejus sapientiæ ipsius; non quod liceat Deo seipsum negare, ad ea homines impellendo, quæ repugnant æternæ legi, quæ est ipsa Dei infinita ratio, et sapientia.

Quarto, non potest ullo modo fieri, ut homo Deo impellente faciat quod lege Dei prohibitum est, et tamen Deus impellens non sit auctor criminis, sed operis. Nam quid aliud est crimen, nisi patratio operis, lege Dei prohibiti? Quomodo igitur Deus non est auctor criminis si est auctor operis lege divina prohibiti? et quomodo Zwinglius dicit a Deo factum esse hominem, et Angelum transgressorem legis, si Deus non est auctor transgressionis, sed operis tantum? Omitto hic quanta sit impietas docere, a Deo puniri homines, quia faciant ea, quæ Deus ipse cogit ut faciant. Habemus igitur ex Zwinglii, Calvini, et Bezæ sententia rectissime colligi, Deum vere ac proprie auctorem esse peccati, tametsi ipsi verbo id negent.

CAPUT V.

Ex Zwinglii, Calvini, et Bezæ sententia sequi, Deum vere, ac proprie peccare.

Sequitur nunc, ut probemus, Deum ex sententia adversariorum, non solum esse peccati auctorem, sed vere, ac proprie peccare; quæ est blasphemia horribilis, et quam ne ipsi quidem Libertini libere proferre audent. Sciendum est igitur, ad hoc, ut aliquis vere, ac proprie peccet, non id requiri, ut is velit peccatum sub ratione peccati, id est, eligat ipsam peccati turpitudinem, atque malitiam, sed ut sit causa actionis malæ, quatenus ex ipsa actione consequitur ea malitia. Nullus enim est, qui velit malum sub ratione mali, cum malum sit extra objectum voluntatis, et nihil habeat unde appeti, eligive possit. Itaque facinorosi omnes in peccatis, non ipsam peccati turpitudinem, sed bonum aliquod, ut lucrum, aut voluptatem spectant: sed ideo vere ac proprie peccare dicuntur, quia lucrum, aut voluptatem quærunt per actionem, cui est annexa turpitudo, et ejus actionis ipsi causa sunt, non quocumque modo, sed ut ex illa actione necessario sequitur turpitudo. Hinc enim fit, ut peccati turpitudo ipsis jure, ac merito tribuatur.

Porro tria requiruntur ut ad actionem aliquam turpitudo sequatur, ac per hoc tria requiruntur, ut aliquis vere ac proprie peccare dici possit. Primum est, ut actio repugnet legi sive positivæ, sive naturali, sive temporali, sive æternæ. Nam ut libro superiore docuimus ex Scriptura, et Patribus, nihil est aliud peccatum, nisi prævaricatio legis. Denique extra controversiam est, actionem non esse malam, quæ nulli legi repugnet. Proinde extra controversiam etiam esse debet, quod primo loco posuimus, requiri in actione, ad quam sequitur turpitudo, ut alicui legi repugnet.

Alterum est, ut ea actio a causa libera efficiatur. Hæc enim sola ratio est, cur animantia bruta, pueri, stulti, dormientes, non peccent quamvis ea faciant, quæ alioqui cum regula rectæ rationis apertissime pugnant, ut si hominem interimant, aut blasphemum aliquid proferant (nam psittaci, et corui interdum ad loquendum assuefiunt) aut res sacras turpiter fœdent, aut aliquid aliud ejusdem generis perpetrent.

Tertium, quod ad veram peccati rationem exigitur est, ut, qui actionem cum lege pugnantem facit, non solum libere faciat, sed etiam faciat ut causa particularis, ita ut actio talis sit in specie, quia a tali causa procedit; quia enim causa universalis limitatur, ac determinatur a causa particulari, et ex se indifferens est ad hanc actionem, et ad illam, non potest recte dici hanc actionem esse talem in specie, quia est a causa universali, sed solum quia esse a tali causa particulari. Et quoniam deformitas illa, quæ cernitur in peccato, consequitur actionem, ut est talis in specie, ideo non potest ea deformitas in causam universalem, sed solum in particularem proprie referri. Certe cum oriuntur monstra sive in hominibus, sive in animantibus brutis, nemo dicit causam monstrositatis, quæ est quoddam naturæ peccatum, referendam esse in cœlum, aut aliam causam universalem, sed solum in causas propinquas, cœlum enim influxu suo non magis produceret hominem, quam equum, aut plantam, et si hominem non magis istum, quam illum, nisi a causa particulari determinaretur. Proinde monstrositatis, quæ in homine cernitur, causa est alter homo, qui hominem illum genuit, non cœlum, quod influxum præstitit ejusmodi, ut cum eo perfectus homo gigni potuisset, nisi in causa proxima impedimentum extitisset.

Jam igitur, si Deus concurrat cum homine ad actionem illam, quæ peccatum est, solum ut causa universalis, facile poterit intelligi quomodo et actionis illius causa sit, et causa peccati non sit. Erit enim vere causa actionis, quia vere concurret ad substantiam, sive entitatem (ut sic loquamur) actionis illius producendam; et tamen causa peccati non erit, quia concurret influxu quodam universali, et indifferenti ad hanc actionem, et ad contrariam; ac per hoc non erit talis actio in specie, quia a Deo, sed quia ab homine prodit: et tota culpa erit hominis, qui concursu Dei abuti voluit ad istam actionem, cum ad aliam bene uti potuisset. Qua ratione etiam non dicitur Deus causa peccati, quod libera hominis voluntate committitur, licet liberam voluntatem homini ipse dederit, eamque conservet; quia videlicet, libera voluntate potest homo bene uti si velit, et eam illi Deus ideo dedit, ut ea bene uteretur, non ut illa in suam perniciem et donatoris injuriam abuteretur.

Quod si Deus non solum, ut causa universalis ad eas actiones, quæ malæ sunt, concurrat, sed etiam ut causa particularis eas, ut tales sunt in specie, intendat, easque imperet, vel ad eas hominem impellat, vel per homines, ut per instrumenta, actiones illas in specie efficiat, nullo modo intelligi poterit quemadmodum Deus ipse non peccet. Non enim homines alia de causa peccare dicuntur, et vere, ac proprie re ipsa omnium consensu peccant, nisi quia sunt causæ liberæ, et particulares earum actionum, quæ cum ratione, atque æterna lege pugnant. Deformitas enim illa, et malitia, in qua peccati ratio proprie consistit, necessario sequitur ad ejusmodi actiones, ut supra demonstratum est.

Jam vero Calvinus, et Zwinglius non negant Deum concurrere ad actiones quasdam, quæ cum æterna lege pugnant, et ex objecto sunt malæ: neque illud etiam negant, Deum libere, ac (ut Apostolus loquitur) secundum concilium voluntatis suæ omnia operari. In quibus duobus ab eis non dissentimus: sed de tertio illo capite, quod ad peccandum requiri diximus, tota controversia est. Nos enim Deum dicimus concurrere ad eas actiones solum ut causam universalem, per influxum quemdam indifferentem tam ad eas, quam ad contrarias; et præterea si non de physica, sed de morali causa agatur, dicimus actiones illas in specie a Deo non intendi, nec imperari, sed e contrario, improbari, prohiberi, damnari; atque ideo non posse ullo modo in Deum referri earum malitiam, ac turpitudinem.

At adversarii non uno in loco docent, Deum non solum ut causam universalem ad actiones illas concurrere, sed etiam eas, ut tales sunt in specie, velle, et imperare, ac per instrumenta sua proprie efficere, ac per hoc esse causam particularem, tum moralem, tum physicam. Quod certe nihil est aliud, nisi vere, et proprie peccare. Audi Calvinum lib. II. Institut. cap. 4. §. 2: « Omitto, inquit, hic universalem Dei motionem, unde creaturæ omnes, ut sustinentur, ita efficaciam quidvis agendi ducunt. De illa speciali actione tantum loquor, quæ in unoquoque facinore apparet: idem ergo facinus Deo, Satanæ, homini, assignari, videmus non esse absurdum. » Hæc ille.

Ubi vides, quemadmodum Calvinus velit ipsum facinus, quod a Satana, vel ab homine perpetratur, assignari debere etiam Deo, cujus Satan, et homo instrumenta sunt, quia

Deus non influxu tantum generali cum Satana, vel homine cooperatur, sed etiam specialem illam actionem, quæ cernitur in facinore, ipse intendit, et ad eam inflectit hominis, et Satanæ voluntatem, ac denique illam proprie ipse facit.

Idem etiam lib. I. Instit, cap. 18. §. 2. ubi explicat, quemadmodum homines excæcari, ac decipi Scripturæ doceant, dicit, Deum non tantum sinere, ut Satan homines decipiat, sed ipsum Deum intus in mentibus operari, atque ab ipso Deo, manare efficaciam erroris. Hæc enim sunt verba ejus : « Certe, inquit, nisi operaretur intus in mentibus hominum, non recte dictum esset, auferre labium a veracibus. » Et infra : « Dicitur etiam idem Satan excæcare infidelium mentes, sed unde hoc, nisi quod a Deo ipso manat efficacia erroris? » Hæc ille.

Itaque quemadmodum sancti Patres, Augustinus tract. 26. in Joan. et lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 8. et Gregorius lib. XI Moral. cap. 5. et alii docent, frustra concionatores exterius exhortari, nisi Deus intus operetur, et ideo conversionem peccatoris esse opus Dei. Ita Calvinus docet frustra Satanam conari ad excæcandos, et decipiendos nisi Deus operetur intus, et ideo efficaciam erroris ab ipso Deo manare : et sicut in conversione peccatoris Deus est, qui proprie illuminat, et convertit : ita in perversione justi, Deum esse, qui proprie seducit, et pervertit. At illuminare, et convertere opus est bonum, et rectæ rationi congruens ; et contra seducere, et pervertere, opus est malum, et a recta ratione abhorrens ; igitur sicut Deus bene facit illuminando, et convertendo, ita male facit et peccat seducendo, et pervertendo.

Zwinglius in serm. de providentia cap. 5. dicit, fuisse necessariam injustitiam, ut justitia cognosci posset. Et cap. 6. dicit, fuisse necessarium mendacium, ut veritas cognosceretur, et ideo Deum impulisse Angelum, et hominem ad mendacium, et injustitiam. Igitur ex sententia Zwinglii Deus voluit, et proprie intendit in particulari actionem mendacii, et injustitiæ. Ac per hoc mala fuit ejus voluntas, ac manifeste peccavit.

Porro Beza in aphorismo 22. docet, Deum non solum excitare, et impellere instrumenta ad actiones illas, quæ malæ sunt, et peccata respectu instrumentorum, sed etiam creare ipsa instrumenta, id est, homines ad eum finem, ut actiones illas ab ipso intentas, et decretas jam inde ab æternitate, perficiant. Ex qua Bezæ doctrina manifestum est, actiones malas ut tales sunt in specie a Deo esse intentas, et ipsi ut veræ, et propriæ, ac principali causæ esse tribuendas, ex quo sequitur (ut ex jam dictis patet) Deum ex sententia Bezæ, vere, ac proprie peccare.

Sed præter hoc argumentum, idem colligitur ex iis, quæ diximus capite superiore. Nam si recte colligimus, ex adversariorum sententia, Deum esse vere, ac proprie auctorem peccatorum, quæ a nobis fiunt, certe recte etiam colligere possumus, vere, ac proprie Deum peccare. Qui enim est alteri auctor, ut peccet, continuo ipse etiam peccat. Neque enim magis pugnat cum æterna lege velle mentiri, aut fornicari, aut innoxium punire, quam velle efficere, ut alius mentiatur, aut fornicetur, aut innoxium puniat. Itaque in omni republica non minus puniri solet is, qui, homicidium fecit, quam is, qui, ut illud fieret, imperavit. Non autem punitur , nisi qui peccat; igitur consensu omnium, qui peccatum imperat, ipse etiam peccat.

Neque vero satisfacit similitudo illa de sole, et cadavere, quam Calvinus adducere solet, ut ostendat, Deum non peccare, licet sit causa, cur alii peccent. Quam quidem similitudinem adeo propriam, et ad rem illustrandam appositam existimavit, ut eam multis in locis repetierit, ut lib. I. Instit. cap. 17. §. 5. in Instructione contra Libertinos cap. 14. et in epist. contra Franciscanum quemdam Libertinum. Est autem hæc similitudo, quam verbis ejus referam ex lib. I. Institutionum : « Et unde quæso, inquit, fœtor in cadavere, quod calore solis tum putrefactum, tum reseratum fuerit? radiis solis excitari omnes vident, nemo tamen illos fœtere ideo dicit. Ita cum in homine malo subsideat mali materia, et culpa : quid est quod inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus, si ad suum arbitrium utatur ejus ministerio. » Hæc ille.

At tribus in rebus peccat hæc similitudo. Primum, quod ante actionem solis ponatur cadaver, id est, corpus jam corruptum. Neque enim ex corpore integro, solis radii fœtorem excitare potuissent. At Deus ab adversariis affirmatur, peccatum excitasse in voluntate primi hominis, cum adhuc ea integra, et omnino sana, et innocens esset.

Deinde, sol est causa universalis, neque corruptionem, sed calefactionem intendit : quæ calefactio ex se indifferens est ad effe-

ctus varios producendos, et a causis particularibus limitatur, et determinatur ad hoc potius, quam illud efficiendum. Itaque cur ex cadavere calefacto excitetur fœtor, ex pomo, aut aromate similiter calefacto existat odor, non in solem, sed in causas particulares causa referenda est. Deus autem, ut supra docuimus, non solum ut causa universalis, sed etiam ut particularis ex doctrina Calvini, et Bezæ, concurrit ad actiones malas, quæ ab hominibus fiunt. Eas enim in particulari Deus intendit, imperat, et per humanas voluntates, ut per sua instrumenta perficit.

Denique, sol etiamsi esset causa particularis, non tamen corrumperetur corrumpendo alia, quia non agit libera voluntate, neque per actionem ullam immanentem, sed per actionem in aliud transeuntem, et necessarium. At qui libera voluntate facit alium peccare, is etiam continuo peccat, nec potest corruptione peccati alium putrefacere, nisi simul etiam ipse putrescat. Nam ea voluntas, qua vult alium peccare, in ipso est, non in alio, et cum ea sit mala, quippe quæ libere fertur in objectum cum recta ratione non congruens; sequitur ut ipse etiam sit malus, et peccet.

CAPUT VI.

Ex doctrina Calvini, Zwinglii, Bezæ, et similium colligi, Deum solum vere peccare, non autem homines.

Ostendimus hactenus, sequi ex doctrina Zwinglii, Calvini, et Bezæ, Deum esse auctorem omnium peccatorum, quæ ab hominibus perpetrantur, et ipsum etiam Deum vere peccare. Nunc demonstrandum est, solum Deum (ex sententia eorumdem) ita peccare, ut homines a peccato immunes judicari debeant. Utar autem hac ratiocinatione : Nemo peccat in eo quod vitare non potest : primi parentes nostri in statu innocentiæ, actiones malas vitare non potuerunt : igitur primi parentes nostri in actionibus malis non peccarunt. Quod si primi parentes quo tempore gratia Dei, et libero arbitrio præditi erant, peccatum vitare non poterant, ac per hoc non peccabant etiamsi male agerent; certe multo minus possunt homines post Adæ peccatum malas actiones vitare; cum gratia Dei, et libero arbitrio, ex adversariorum sententia careant, ac proinde non peccant, etiamsi in omnia scelerum, et flagitiorum genera dilabantur.

Propositio illa : Nemo peccat in eo, quod vitare non potest, certissima est. Nam ut S. Augustinus ait lib. de vera religione cap. 14 : « Ita manifestum est, peccatum non esse, quod non est voluntarium, ut nulla hinc Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. » Neque vero debet eo loco voluntarium distingui contra coactionem, sed contra necessitatem. Nam paulo infra explicans idem Augustinus, quid sit voluntate bene facere, aut male : « Tales, inquit, servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter, quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent. » Et in fine capitis : « Quod autem, inquit, homini a perverso angelo persuasum dicitur, etiam ad hoc utique voluntate consensit. Nam si necessitate id fecisset nullo peccati crimine teneretur. » Hæc ille.

Ubi vides, primum hominem non potuisse teneri crimine, si necessitate peccasset, id est, peccatum vitare non potuisset. Quod etiam affirmat idem S. Augustinus in libro de correptione et gratia, quem librum senex conscripsit exorta jam antea hæresi Pelagiana (ne forte Calvinus librum de vera religione contemnendum censeat, quod ab Augustino juvene scriptus fuerit) in libro igitur de correptione et gratia, cap. 11, sic loquitur S. Augustinus de Adamo : « Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem : in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum, dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus reliquerat libero arbitrio. Posset ergo permanere si vellet, quia dederat adjutorium, per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet. Sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset. » Et mox : « Si autem hoc adjutorium, vel Angelo, vel homini, quam primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent. Adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. » Hæc ille. Itaque ex sententia S. Augustini, Angelus, et primus homo non sua culpa ceciderunt, si casum vitare non potuerunt.

Neque id responderi potest (quod Calvi-

nus et Bezа solent) videlicet, eos qui non possunt vitare peccatum, vere tamen peccare, quia volunt peccare. Nam qui non possunt vitare peccatum, non possunt non velle peccare, quia si possent non velle; possent etiam non peccare, cum in voluntate peccatum sit : qui autem non possunt non velle peccare, non habent adjutorium, quo in bona voluntate manere possint. De his autem pronuntiat S. Augustinus, eos non sua culpa cadere, quibus tale adjutorium fuerit denegatum.

Jam vero Assumptio primi argumenti, videlicet, primos parentes nostros in statu innocentiæ non potuisse vitare peccatum, disertis verbis ab adversariis affirmatur. Nam ut supra capite quarto citavimus, hæc sunt verba Zwinglii cap. 6. de providentia : « At, inquies, coactus est homo ad peccandum, permitto, inquam, coactum esse. » Hæc ille. Et ut in 3. cap. recitavimus, hæc sunt verba Calvini lib. III. Instit. cap. 23. §. 7 : « Decretum quidem horribile, fateor, inficiari tamen nemo potest, quin præsciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinaverat. » Ubi docet Calvinus Deum ex sua sola voluntate, antequam determinationem liberi arbitrii primi hominis prævideret, decrevisse hominis lapsum, et quia Dei voluntati nemo resistere potest, sequitur, non potuisse primum hominem effugere lapsum illum. Quod idem Calvinus agnoscit cum subjungit §. 9 : « Excusabiles peccando haberi volunt reprobi, quia evadere nequeunt peccandi necessitatem : præsertim cum ex Dei ordinatione sibi injiciatur ejusmodi necessitas : Nos vero inde negamus rite excusari, quandoquidem Dei ordinationi, qua se exitio destinatos conqueruntur, sua constet æquitas, nobis quidem incognita, sed illi certissima. » Ubi non negat Calvinus, hominem necessario peccare, sed dicit esse inexcusabilem, quia Deo sua constat ratio, cur homini peccandi necessitatem injecerit.

Nos vero hoc loco nihil aliud probare contendimus, nisi primum hominem, ut etiam cæteros omnes ex Calvini sententia peccatum vitare non potuisse. Quod cum ille concedat, nihil desideramus amplius. Porro idem Calvinus in lib. de æterna Dei prædestinat. pag. 906. de re eadem sic loquitur : « Ad justam hominis damnationem satis erat in via salutis cum esset collocatus, inde sponte excidisse. At fieri aliter non potuit. Quid tum? an ideo culpa liberatur, quæ tota in ejus voluntate residet? Quo loco rursum fatetur, primum hominem non potuisse vitare peccatum, sed ideo vult, eum esse inexcusabilem, quia culpa in ejus voluntate resideat, id est, quia peccare voluerit, et sponte peccaverit, tametsi non potuerit non velle peccare.

Quod etiam docet Beza in responsione ad Castilionem de æterna Dei prædestinatione, cum ait : Quærenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu. Quo fit ut Deus juste decreverit, quod illi injuste fecerunt. At enim dices, non potuerunt resistere Dei voluntati : fateor; sed sicut non potuerunt, ita etiam noluerunt. Verum non poterant aliter velle, fateor quoad eventum, et ἐνέργειαν, sed voluntas tamen Adami coacta non fuit. » Quibus verbis tum Calvinus, tum Beza apertissime confitentur non potuisse Adamum non velle peccare, et ideo necessario peccasse; tametsi non coacte, sed sponte voluerit, et peccaverit. Quæ ipsorum confessio, quamvis abstineat a vocabulo coactionis a quo Zwinglius non abstinuit, tamen satis nobis est ad probandam assumptionem argumenti, quod initio proposuimus. Id enim solum assumpsimus, primos parentes nostros non potuisse vitare peccatum.

Quod autem Calvinus, et Beza dicunt, primum hominem necessario quidem, sed tamen sponte peccasse, nihil eos juvat. Jam enim ex Augustino docuimus, primos parentes, si necessitate peccarunt, nullo culpæ crimine detineri, et si non habuerunt adjutorium, quo possent permanere in bona voluntate, id est, quo possent non velle peccare, non sua culpa cecidisse. Alioqui si sufficeret ad peccandum, sponte aliquid velle, et non requireretur, non necessario velle, nulla esset ratio cur pueri, atque amentes, et ipsæ etiam bestiæ non peccarent, cum hominem lædunt, aut aliquid magni pretii destruunt. Agunt enim ista omnia sponte, et sponte appetunt, non coacte, ea quæ non possunt non agere, vel non appetere.

Habemus igitur quod initio proposuimus, ex doctrina Zwinglii, Calvini et Bezæ, recte colligi Deum esse peccati auctorem, ipsum etiam peccare, et solum ipsum proprie, ac vere peccare. Quamquam de eo, quod homo non sit reus culpæ, si necessario peccat, in tractatu de libero arbitrio copiosius disseremus.

CAPUT VII.

Ex doctrina Zwinglii, Calvini et Bezæ, non male colligi nihil esse peccatum, nisi falsam opinionem, ut volunt Libertini.

Quod si blasphemum, et Christianis auribus intolerandum videtur, ut sane videri debet, Deum et peccati esse auctorem, et solum ipsum vere peccare : nihil restat aliud, nisi ut adversarii dicant, nullum esse, neque unquam fuisse peccatum. Nam neque homines peccant, cum quicquid agunt, Deo jubente, et impellente, atque adeo necessitatem adferente faciant : neque Deus etiam peccat, cum ipse, qui summum est bonum, nihil facere possit mali. Atque hoc ipsum, est, quod Libertini volunt, quos Calvinus à se genitos immerito recusat agnoscere.

Tanta est autem Libertini hujus dogmatis absurditas, ut vel ex ipsa satis admoneri Calvinus potuerit, ut cogitaret quam pestilentem, ac perniciosam doctrinam in orbem terrarum invexerit. Nam si semel tollatur discrimen boni, et mali, quemadmodum illud tollere conantur Libertini, continuo et fides, ac religio, qua Christiani sumus, tolletur e medio, et omnis politica gubernatio, per quam homines cum hominibus sociantur, penitus interibit. Nam si nullum esse potest in mundo peccatum, tota Scriptura divina, quæ passim peccata reprehendit, falsa erit : nulla quoque erit gehenna, quam tam sæpe Dominus peccatoribus comminatur : nullum erit futurum judicium in fine sæculi, quod idem Dominus non semel prædixit : ipse etiam Christus frustra venerit in hunc mundum peccatores salvos facere ; frustra crucem, et mortem pertulerit, ut sua obedientia Adami inobedientiam expiaret ; frustra instituerit Sacramenta, quæ essent et remedia peccatorum præteritorum, et præsidia ad cavenda futura.

Quod si Scriptura divina falsa est, si inania Sacramenta, si Christi incarnatio, passio, resurrectio nihil prosunt, si nullus est judicii, aut gehennæ metus, quorsum Christiani sumus ? Ac ut omittamus religionem, si parricidia, adulteria, furta, proditiones, peccata non sunt, certe juste puniri nequeunt ; si vero impune talia perpetrentur, quo pacto ulla societas hominum diu stare poterit ? Sed non est opus hunc errorem verbis, aut rationibus confutare, qui cum ipso lumine rationis apertissime pugnat. Recte enim admonuit Aristoteles lib. I. Topic. cap. 9. eos, qui de rebus clarissimis dubitant, non esse verbis, sed verberibus coercendos.

CAPUT VIII.

Probatur ex divinis litteris, Deum nec peccare, nec esse peccati auctorem.

Sequitur tertia pars disputationis de causa peccati ex parte Dei ; in qua demonstrandum erit ex Scripturis, et Patribus, et naturali etiam ratione, Deum nec peccare, nec esse ullo modo peccati auctorem : jam enim ostendimus, absurdissimum istum errorem Libertinis cum Calvino, et Beza esse communem.

Primum igitur Scripturæ disertis verbis affirmant, a Deo peccata non fieri. Genes. I : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Deuteron. XXXII : *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate.* Habac. I : *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.* Rom. III : *Numquid iniquus est Deus? absit, alioqui quomodo judicabit Deus hunc mundum?* Rom. IX : *Numquid iniquitas apud Deum? absit.* I. Joan. III : *Peccatum in eo non est.* Sapient. XI : *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Et Sapient, XIV : *Odio est Deo impius, et impietas ejus* (1). Denique Scriptura plena est ejusmodi testimoniis. Neque adversarii tam sunt impudentes, ut aperte dicere audeant a Deo peccata fieri, ita ut ipse peccet : quamvis id ex eorum doctrina, ut supra ostendimus, colligatur.

Secundo, Scriptura docet Deum non velle peccata, ac proinde non decrevisse ab æterno, ut peccata fierent. Psalm. V : *Non Deus volens iniquitatem tu es.* Psal. LXXII : *Odisti omnes qui fornicantur abs te.* Ezech. XVIII : *Numquid voluntatis meæ est mors impii ? dicit Dominus.* II Petr. III : *Deus neminem vult perire* (2).

(1) Gen. I, 31 ; Deut. XXXII, 4 ; Hab. I, 13 ; Rom. III, 5 ; Rom. IX, 14 ; I Joan, III, 5 ; Sap. XI, 25 ; Sap. XIV, 9. — (2) Psal. V, 5 ; Psal. LXXII, 27 ; Ezech. XVIII, 23 ; II Pet. III, 9.

Ad hæc, et similia, quæ adduci possent, respondent Calvinus, et Beza locis citatis, Et Petrus Martyr in comment. 1. cap. epist. ad Rom. Deum non velle peccata fieri ea voluntate, quæ nobis in Scripturis declarata est, quam theologi voluntatem signi nominare solent ; et de hac voluntate esse accipienda testimonia supra citata. Nihilominus tamen alia quadam voluntate omnino velle Deum, ut homines peccent, quoniam alioqui non assequeretur finem sibi propositum declarandæ gloriæ suæ in condemnatione, vel punitione peccati.

Sed isti dum dicunt, voluntatem Dei in Scripturis patefactam, eam esse, quæ prohibet peccata ; satis ostendunt ; illam aliam voluntatem, qua Deus vult peccata, non esse in Scripturis patefactam ; seque eam non ex Scripturis, sed ex proprio capite deduxisse. Præterea cum in Deo non possint esse contrariæ voluntates, et velle peccatum, ac non velle peccatum sint contraria ; si Deus vult peccata, sequitur ut in eo non sit voluntas, quæ nollit peccata, ac per hoc sequitur ut voluntas declarata in Scripturis, sive voluntas signi, nihil aliud sit, nisi voluntas mentiendi. Quid enim est, velle peccata, et tamen velle indicare, ac declarare se nolle peccata, nisi velle mentiri ? nisi forte mendacium non sit significare te nolle, quod maxime velis. Adhæc voluntas signi dicitur a theologis ipsum præceptum, vel prohibitio; proinde illa sola Scripturæ loca continent voluntatem signi, quæ præcepta, vel prohibitiones continent. Illa igitur testimonia, quæ nos paulo ante adduximus : Non Deus volens iniquitatem tu es, et similia quæ per modum indicandi, non per modum imperandi proponuntur, non sunt ad voluntatem signi proprie referenda.

Tertio, Scriptura manifeste docet, Dum non imperare peccata, ac per hoc non esse auctorem peccatorum ut causam moralem, Eccles. XV : *Nemini mandavit impie agere.* Hieremiæ XIX : *Ædificaverunt excelsa Baalim, quæ non præcepi, nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum* (1). Denique, Deus severissime prohibet, et punit omnia peccata. Non igitur imperat, ut fiant, nisi forte secum ipse pugnare credatur. Quid ad hæc loca respondere soleant adversarii, jam supra diximus, et eorum tergiversationem refutavimus, ubi ostendimus ex sententia adversariorum, recte colligi, Deum esse peccatorum auctorem, quia ex eorum sententia, Deus imperat, ut ea fiant, quæ non possunt, nisi male fieri.

Quarto, Scriptura docet Deum non incitare, ac multo minus compellere homines ad peccandum. Jacob. I : *Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur. Deus enim intentator malorum est. Ipse autem neminem tentat.* Eccles. XV : *Non dicas, per Deum abest : quæ enim odit, ne feceris. Non dicas, ille me implanavit. Non enim necessarii sunt ei homines impii* (2). Quo testimonio Spiritus sancti studiose refutare voluisse videtur sententiam adversariorum. Nam Petrus ille falso Martyr nominatus, in comment. 1. cap. ad Roman. duobus modis dicit, Deum impellere homines ad opera mala, uno modo ita deserendo, ut nulla ratione possit homo tentationi resistere : altero modo præbendo peccandi incitamenta intus in animo, et etiam extra. Contra priorem modum clamat Spiritus sanctus : *Non dicas per Deum abest.* Contra posteriorem, addit, *Non dicas, ille me implanavit.* Et quoniam Beza docet Deum voluisse, ac decrevisse, ut primus homo peccaret, et peccando nos omnes peccatores efficeret, quoniam nisi homines peccatores essent, non posset Deus gloriam justitiæ, et misericordiæ suæ partim puniendo, partim miserendo patefacere ; ex quo sequitur, ut necessarii Deo sint homines impii. Ideo Spiritus sanctus addi voluit illam rationem : *Non enim necessarii sunt ei homines impii.*

Adhæc S. Paulus in epist. priore ad Cor. cap. 10. *Fidelis Deus*, inquit, *qui non sinet vos tentari supra id quod potestis* (3). Profecto qui non permittit nos tentari supra vires, multo mius ipse nos tentat, aut impellit ad peccandum. Petrus Martyr loco citato respondet ad testimonium S. Jacobi a nobis primo loco adductum : ac primum rejicit distinctionem S. Augustini, qui lib. II, de consensu Evangelistarum cap. 30. scribit, duplex esse genus tentationis, unum ad probandum, alterum ad seducendum ; et de priore scriptum esse : tentavit Deus Abraham, Gen. XXII, de posteriore scriptum esse : Deus intentator malorum est, ipse autem neminem tentat, Jacobi I.

Hanc distinctionem tanti aucturis, et per se etiam certissimam, atque verissimam superbe contemnit Petrus Martyr, in qua re magnum causæ suæ præjudicium fecit. Quis

(1) Eccl. XV, 21 ; Hier. XIX, 5. — (2) Jacob. I, 13; Eccl. XV, 11. — (3) I Corin. X, 13.

enim non malit sancto Augustino, quam isti Petro solo nomine Martyri fidem habere? Affert autem ipse aliam distinctionem, ac dicit, tentationum alias esse externas, alias internas, externas interdum esse a Deo, et ideo non loqui Jacobum de tentationibus, quæ extrinsecus adhibentur; sed de iis, quæ intus in animo suggeruntur. Sed quoniam istas etiam internas tentationes a Deo esse paulo ante docuerat idem auctor, idcirco adjungit, sententiam Jacobi esse, Deum non tentare internis suggestionibus, ita, ut homo sit excusabilis. Nam in homine Deus invenit materiam, quasi et seminarium tentationum, innatam videlicet concupiscentiam.

At hæc Petri doctrina repugnat omnino sententiæ B. Jacobi, qui absolute pronuntiat, a Deo neminem tentari, et Deum intentatorem malorum esse; non enim recte dicitur non tentare is, qui revera tentat, licet non reddat inexcusabilem eum, qui tentatur; alioquin ipse etiam Satan dici posset neminem tentare, et intentator malorum esse, cum ipse quoque non reddat homines, quos tentat, inexcusabiles, et non sit ipse origo mali, sed inveniat in hominibus materiam, et seminarium tentationum, insitam videlicet concupiscentiam.

Quinto Scriptura docet, peccatum esse proprium creaturæ; ex quo sequitur, ut nullo modo in creatorem referri possit. Oseæ XIII: *Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum* (1). Hoc est, nihil ex me habes, nisi adjutorium, ruinam ex te solo habes. Joan. VIII: *Cum loquitur mendacium, ex propiis loquitur, quia mendax est, et pater ejus.* I. Joan. III: *Qui facit peccatum, ex diabolo est*, Denique I Joan. I. legimus: *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ* (2).

Respondent Calvinus et Martyr, originem mali esse in homine propter naturæ corruptionem, et hoc significari testimonio illo Oseæ prophetæ, et aliis similibus. At peccatum primum Adami non habuit originem ex naturæ corruptione, sed ipsum est, quod naturam corrumpit; quare si illud etiam commissum est inpellente Deo, ut supra Calvinum velle demonstravimus, sequitur, ut vel de Adamo dici non potuerit: *Perditio tua ex te*: vel Calvini sententia falsa sit.

Deinde ipsam concupiscentiam, et peccatum originis insertum esse in humana natura ab ipso Deo, docet Petrus Martyr loco citato in cap. I. ad Rom. Igitur non solum de Adamo sed neque de cæteris hominibus vere dici potest: *Perditio tua ex te.* « At, inquit Martyr, concupiscentia, ipsumque originale peccatum insertum quidem est in homine a Deo, sed in pœnam peccati Adami. Ita prima origo perditionis humanæ non est Deus, sed Adam.

Omitto, quod non dixit Propheta: Perditio tua ex Adamo, sed ex te: et quod si peccatum ipsum Adami refertur in Deum, in Deum quoque referri debeat peccatum nostrum originale, quod ex illo fluxit. Hoc tantum accipio, absurdum, et iniquum esse, ut unus puniatur pro alio, ea præsertim pœna, quæ sit etiam proprie peccatum, dicente Domino per Ezech. cap. XVIII: *Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur; et filius non portabit iniquitatem patris* (3). Qua igitur ratione fieri potest, ut Deus justissimus in pœnam peccati Adami, inseruerit verum peccatum in omnibus ejus filiis, et nepotibus?

His accedit, quod non solum ait Propheta: *Perditio tua ex te*; sed etiam addit: *In me tantummodo auxilium tuum.* Quibus verbis duo significantur, non esse alium, qui possit auxiliari generi humano, jam perdito, præter Deum; et in Deo nihil esse aliud, nisi auxilium, proinde non tentationem, nec impulsionem ad peccatum, neque ullam ruinæ, et perditionis causam. Neque aliud denique quod auxilio sit contrarium. Ut sensus sit, ex te perditio, ex me non perditio, sed auxilium tantum.

Sexto, Scriptura docet, Deum hortari homines, ut non obdurent corda sua, Psalm. XCIV: *Nolite obdurare contra vestra* (4). Item pulsare ad ostium cordis, ac paratum esse ingredi, si aperiatur: Apoc. III: *Ego sto ad ostium, et pulso; si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum* (5). Item invitare omnes ad se, Matth. XI: *Venite ad me omnes* (6). Non igitur Deus potest esse causa peccati indurando proprie corda hominum, et intus efficaciter operando, ut adversarii dicunt. Alioqui videretur Deus sibi ipse contrarius. Quorsum enim dicit: Nolite obdurare corda vestra, si ea vult obdurari, et ipse est, qui ea quasi manibus suis obdurat; et quorsum stat ad ostium, et pulsat, si ipse claudit corda, et efficaciter operatur, ne aperiantur? quorsum

(1) Ose. XIII, 9. — (2) Joan. VIII, 44; I Joan. III, 8; I Joan. I, 5. — (3) Ezech XVIII, 20. — (4) Psal. XCIV, 8. — (5) Apo. III, 20. — (6) Matth, XI, 28.

etiam omnes vocat, atque invitat, si ipse aggravat aures, ne forte audiant, et convertantur, et vivant ?

CAPUT IX.

Probatur testimoniis Patrum, Deum non esse peccati auctorem.

Ad Scripturarum testimonia addemus traditionem Ecclesiasticam. Igitur S. Dionysius Areopagita in lib. de divinis nominibus cap. 4 : « Non igitur, inquit, Deus auctor est mali. » Et paulo post demonstrat, Angelos, et animas fieri malas, cum a Dei bonis deficiunt.

S. Justinus in Dialogo cum Triphone, propre extremo : « Illud quoque, inquit, ante docui, Deum non esse causam, cur ii, quorum peccata ante cognita sunt, sive Angeli, sive homines improbi efficiantur, sed sua quisque culpa tales sunt. »

S. Irenæus integrum opus adversus hanc hæresim scripsit, teste Eusebio lib v. hist. cap. 19. Cum enim Florinus quidam doceret, Deum esse auctorem mali, reprehendit eum S. Irenæus his verbis, quæ apud Eusebium loc. cit. reperies : « Ista dogmata, Florine, ut tecum agam humanius, sanæ doctrinæ, et sententiæ non sunt. Ista dogmata sunt Ecclesiæ repugnantia, utpote quæ eos, qui illis obsequuntur, in maximam impietatem dejiciunt. Ista dogmata ne hæretici quidem, qui erant ab Ecclesia exturbati, unquam affirmare audebant. Ista dogmata presbyteri, qui ante nos fuerunt, quique erant Apostolorum discipuli, minime tibi tradiderunt. »

Clemens Alexandrinus lib. I. Stromatum circa medium, ostendit causam peccati non posse referri in Deum, cum Deus non impediat, quominus liberum arbitrium eligat quod voluerit : « Qui, inquit, non prohibuit liberam animæ electionem, juste judicat, ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii. » Et lib. I. Pædagogi cap. 8 : « Culpa, inquit, est ejus qui eligit ; in Deum autem culpa conferri nequit. »

Origenes lib. IV. contra Celsum post medium : « Post hæc, inquit, pergit Celsus, naturam malorum cognoscere difficile est non philosophantibus, et satis est vulgus doceri, mala non esse a Deo, sed materiam versari circa mala. » Et infra : « Est quidem verum, inquit, mala non esse ex Deo. Nam et noster Hieremias, manifeste docet, quod ex ore Domini non egredientur mala cum bonis, cæterum materiam, quæ versetur circa mortalia, causam esse malorum, falsum est. Nam sua cuique ratio causa est existentis in ipso malitiæ, quæ quidem malum est, malæ quoque actiones, quæ ex ea proveniunt. »

Eusebius Cæsariensis lib. VI. de præparatione Evangelica cap. 5 : « Impius, inquit, profecto judicabitur, imo vero pessimus omnium, qui a creatore universi alios ad adulteria, alios ad rapinas, alios ad alia vitia impelli arbitretur. Unde sequitur, aut hæc peccata non esse, aut peccandi causam in creatorem referri. » Et infra : « Quare non jure homo, sed creator ejus peccator erit, quo dogmate nihil scelestius cogitari potest. »

S. Athanasius in orat. contra Idola, non procul ab initio, demonstrat, Deum auctorem mali esse non posse : « Id, inquit, absurdum simul et impossibile fuerit. Non enim ex bono malum, neque in eo est, neque per eum. Alioqui pro bono haberi non posset, cum aut miscellaneam, contrariamque naturam haberet, aut causa, auctorque malorum existeret. » Idem Athanasius, eamdem sententiam tribuit S. Antonio, ejus vitam describens.

S. Basilius hom. 2. de opere sex dierum : « At, inquit, a Deo malum profluxisse pium non est dicere. » Idem integram orationem scripsit de eo, quod Deus non sit auctor malorum.

S. Gregorius Nissenus lib VII. Philosophiæ cap. 1 : « Non enim, inquit, Deo fas est adscribere turpes actiones et injustas. »

S. Gregorius Nazianzenus, orat 1. in Julianum, ante medium, disserens de consiliis divinæ providentiæ : « A quibus, inquit, consiliis non ille quidem ad malum excitatus est (Deus enim nullo modo causa est mali, quippe natura bonus, vitiumque ejus est, qui eligit) haud tamen ab impetu suo, animique proposito repressus est. »

S. Joannes Chrysostomus hom. 23. in Acta Apost. : « Nullus, inquit, dicat, Deus nobis auctor malorum est. » Et infra : « Satius fuerit, sexcenties defodi, quam Deum audire talia per nos. » Et hom. 3. in Gen. : « Propter hoc, inquit, creaturam hanc omnem produxit, et nos formavit, non ut per-

camus, neque ut suppliciis nos torqueat : sed ut salvet. » Et hom. de interdictione arboris ad Adam, quæ habetur post homilias in Genesim, inquit : « Manifestum est, Deum noluisse Adam peccare, qui voluit eum ante delictum præstruere. Potuit Adam Deo parere, quod noluit, qui consentire diabolo maluit. » Quæ duo loca pugnant aperte cum sententia Calvini et Bezæ, qui dicunt a Deo creatos homines, ut eos perderet, et Deum voluisse, ut Adam peccaret, et omnes posteros peccato suo inficeret, quo aditus ipsi Deo aperiretur ad justitiam, et misericordiam ostendendam ;

S. Epiphanius hæres. 66. quæ est Manichæi, non procul ab initio : « Absurdum, inquit, est malitiam Deo tribuere ; et divinæ, ac Ecclesiasticæ Scripturæ character hoc confitetur, Deum penitus alienum, et impermixtum a malo esse : Deus enim nihil mali fecit, sed omnia valde bona : ut qui bonus sit natura, incomprehensibilis essentia, omnia continens et ipse a nemine contentus. Neque igitur malum semper erat, neque ex Deo factum est malum. » Et infra : « Juxta permissionem liberi arbitrii omnibus propria voluntate uti concedit, ut quisque quod voluerit, faciat, quod ipse quidem malorum causa non sit etc. »

Theodoretus in Epitome divinorum decretorum, cap. de Antichristo : « Deus, inquit, non est causa malorum, ut volunt etiam externi philosophi. Nec enim ipse Cain effecit homicidam. » Idem auctor serm. 5. ad Græcos, copiose hoc ostendit, adductis testimoniis Platonis, et aliorum.

S. Cyrillus Alexandrinus lib. III. in Julianum circa medium : « Igitur bona quidem, et bene operans, imo ipsa bonitas est divina, et ineffabilis natura, non ignoravit autem malum, sed novit non practice id, quod nos sentimus, in omne venientes malum. » Hæc ille, ubi docet, Deum scire bonum, et malum, sed bonum theorice, et pratice,quia semper bene operatur ; malum autem theorice, non practice, quia nunquam male operatur.

S. Joannes Damascenus lib. IV. de fide cap. 20. nihil aliud docet, nisi Deum non esse auctorem mali, et explicat testimonia Scripturæ, quæ secus habere videntur. Atque hæc quidem sunt Græcorum testimonia. Addemus nunc etiam Latinorum.

Tertullianus in lib. adversus Hermogenem : « Jam ergo, inquit, malum ab ipso, qui est mali si non auctor, quia non effector, certe permissor, quia dominator. » Et in lib. de Trinitate : « Nec enim potest fieri, ut sit initiator, aut artifex ullius mali operis, qui nomen sibi perfecti vendicat, et parentis, et judicis. »

S. Ambrosius lib. de paradiso cap 15 « Deus, inquit, operatur quod bonum est, non quod malum. » Idem in lib. I. Examerou cap. 8 : « Numquid, inquit, malitiam Deus creavit? sed ea ex nobis orta, non a creatore Deo condita, morum levitate generatur. » Et infra : « Eradicari hanc Deus vult de animis singulorum. Quomodo ipse eam generaret, cum clamet Propheta : Desinite a malitiis vestris? et præcipue S. David : Desine, inquit, a malo, et fac bonum. Quomodo ergo ei initium a Domino damus ? sed hæc opinio feralis eorum, qui perturbandam Ecclesiam putaverunt. »

S. Hieronymus in comment. 1. cap. ad Ephes. explicans illud : Qui universa operatur secundum consilium voluntatis suæ : « Non, inquit, quo omnia quæ in mundo fiant, Dei voluntate, et consilio peragantur : alioquin et mala Deo poterunt imputari : sed quo universa, quæ facit, consilio facit, et voluntate. » Et in commentario cap. 7. Eccles. explicans illa verba, Deus creavit hominem rectum : « Ne videretur, inquit, Deum auctorem mali facere, argute præcavit, et ait bonos nos a Deo creatos, sed quia libero sumus arbitrio derelicti, vitio nostro ad pejora delabi. » Vide eumdem lib. XII. in Isaiam extremo ; et in principio primi libri contra Pelagianos.

S. Augustinus tres libros de libero arbitrio ea potissimum de causa scripsit, ut ostenderet, Deum non esse causam peccati. Idem Augustinus epist. 105. ad Sixtum : « Iniquitatem, quam rectissima veritas improbat, damnare novit ipse, non facere. » Et lib. XIII. de Trinit. cap. 12 : « Modus, inquit, quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam hoc Deus fecerit, aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit. » Et lib. V. de Civitate Dei cap. 8 : « A Deo sunt omnes potestates : quamvis ab illo non sint omnium voluntates. » Et cap. 9 : « Sicut omnium naturarum creatorem, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malæ quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quæ ab illo est. » Lib. XII. Confess. cap. 11 : « Hoc solum a te non est, quod non est, mo-

tusque voluntatis a te qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum, atque peccatum est. » Idem lib. de spir. et lit. c. 31 : « Nusquam, inquit, legimus, non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo, quoniam mala voluntas jam sola peccatum est, etiamsi desit effectus, id est, si non habeat potestatem. » Et lib. II. de peccatorum meritis, et remissione cap, 17 : Nullius, inquit, culpæ humanæ in Deum referas, causam. » Et cap. 18 : « Malam voluntatem ad auctorem Deum esse referendam nefas est dicere. » Item : « Si ergo voluntas aut bona est, aut mala ; et utique malam non habemus ex Deo, restat ut bonam habeamus ex Deo. » Lib. de prædest. sanct. cap. 10 : « Præscire, inquit, potens est Deus, etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata. »

Quo loco demonstrat S. Augustinus, prædestinationem sine præscientia esse non posse. Posse autem esse sine prædestinatione præscientiam : prædestinavit enim Deus bona, quæ se præsciebat esse facturum. Mala autem præscivit, sed non prædestinavit, proinde non fiunt mala (ut Calvinus dicit) ex decreto Dei. Idem auctor lib. III. de libero arbitrio cap. 16. ita concludit : « Omnino non invenio, nec inveniri posse, et prorsus non esse confirmo, quomodo tribuantur peccata nostra creatori nostro Deo ; quando et in ipsis eum laudabilem invenio, non solum quod ea punit, sed etiam quod tunc fiunt, cum ab ejus veritate receditur. » Denique in I. lib de ordine cap. I : « Sequitur, inquit, aut divinam providentiam non usque ad hæc ima portendi, aut certe mala omnia Dei voluntate committi, utrumque impium, sed magis posterius. » Quid clarius contra Calvinum, et Bezam dici potuit ? similia passim in Augustino reperiuntur.

Auctor libri Hypognostici, qui habetur inter opera ejusdem Augustini lib. VI. circa medium, disserens de peccato Judæ proditoris : « Absit, inquit, hoc a summo bono judice, auctore omnium bonorum Deo, damnatore vero cunctorum malorum : quia mala Judæ, ut prædixi, præscivit, non fecit. »

S. Prosper in responsione ad capitula Gallorum, cap. 12 : « Voluntas Dei nunquam vult, nisi bona. Præscientia autem, et bona noscit, et mala : sed bona quæ aut ipse faciat, aut etiam ut nos faciamus, imperat : mala autem, quæ omnino ipse non facit, nec fieri suasit, aut impulit. » Et cap. 14 : « Infidelitas non credentium Evangelio, nequaquam ex Dei prædestinatione generatur. Bonorum enim Deus auctor est, non malorum. » Vide etiam responsionem ad capitula Vicentiana cap. 5, 7. 8. 9. 10. 11. 12. et 13.

S. Leo Pontifex auctor est Sententiarum, quæ in Concilio Arausicano II. definitæ sunt, in quarum vigesima quinta, quæ est postrema, ita legimus : « Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. » Quam sententiam iterum confirmavit, et quasi suam fecit Synodus Valentina, quæ tempore Lotharii Imperatoris in Galliis celebrata est cap. 3. Idem S. Leo serm. 16. de pass. Domini : « Numquid, inquit, iniquitas persequentium Christum ex Dei est orta consilio ? et illud facimus, quod omni majus est crimine, manus divinæ praeparationis armavit ? non hoc plane de summa justitia sentiendum est. »

S. Fulgentius lib. I. ad Monimum toto, disputat hanc quæstionem : Utrum peccata fiant ex prædestinatione Dei. Quæ est ipsa quæstio, quam nunc tractamus adversus Calvinistas. Nam (ut idem Fulgentius testatur in eodem lib. I, ad Monimum cap. ult.) paulo post obitum S. Augustini non defuerunt aliqui, qui ex libro de prædestinatione Sanctorum B. Augustini, male intellecto, collegerunt, Deum prædestinasse impios ad opera mala, et proinde fieri opera mala ex decreto, et impulsu Dei. Quem errorem copiosissime refutavit, primo S. Prosper, deinde S. Leo, et Concilium Arausicanum supra citatum. Tum S. Fulgentius, et auctores, qui eos secuti sunt, ut Leo IX. et alii.

Sed operæ pretium erit aliquid ex libro S. Fulgentii huc adducere. Sic igitur ipse loquitur lib. I. ad Monimum cap. 13 : « Potuit, inquit, sicut voluit, prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam. Sed quos prædestinavit ad gloriam, prædestinavit ad justitiam : quos autem prædestinavit ad pœnam, non prædestinavit ad culpam. Posset enim peccatum aliquod ex prædestinatione Dei esse, si posset aliquis hominum juste peccare. Nullus autem hominum juste pec-

cat, quamvis cum Deus juste peccare permittat. » Et infra : « In Sanctis coronat Deus justitiam, quam eis gratis ipse tribuit, gratis servavit, gratisque perfecit. Iniquos autem condemnabit pro impietate, vel injustitia, quam in eis ipse non fecit. In illis enim opera sua glorificat, in istis autem opera non sua condemnat. » Et cap. 21 : « Si enim cum a Deo fieret homo, sic erat in præsenti opere Dei bonus, ut in prædestinatione ejus esset malus, procul dubio Dei opere malus futurus erat, a quo ad peccandum prædestinatus fiebat. Ubi statim illa consequetur absurditas, ut dicatur, quia Deus, de quo Propheta dicit : Qui fecit quæ futura sunt, in se habuit, quod absit, iniquitatis originem, si hominem a se factum ipse prædestinaverat peccatorem. Prædestinatio enim ejus præparatio est operum ejus. Et sicut competit Deo bono, ut causa sit totius operis boni : sic incongruum est, ut imputetur causa cujuslibet operis mali. »

S. Gregorius lib. xxix. Moralium cap. 21 : « Dominus, inquit, auctor est naturæ, non culpæ. » Et hom. 9. in Ezechielem, in principio : « Sed sciendum, inquit, quia mala nostra solummodo nostra sunt, bona autem nostra et omnipotentis Dei sunt, et nostra. »

Leo IX. Pontifex in epist. ad Petrum Antiochenum, tradens fidei Catholicæ confessionem : « Credo, inquit, Deum prædestinasse solum bona, præscivisse autem bona et mala. »

Hugo de S. Victore lib. i. de Sacramentis parte 5. cap. 27 : « Malis inquit, Deus potestatem tribuit solam, non voluntatem, quia licet ex ipsius permissione sit, quod malum possunt, ex inspiratione tamen ejus non est, quod malum volunt. Malarum enim voluntatum Deus ordinator est, non creator. »

His addere possumus quia gentilium testimonia, qui sapientissimi præter cæteros haberi solent. Unum est Mercurii Trismegisti in Pimandro cap. ult. ubi legimus : « A Deo factore nihil turpe, nihil malum prodire. » Alterum est Platonis in secundo Diagolo de Republica, qui sic ait : « Bonorum quidem solus Deus causa est dicendus, malorum autem quamlibet aliam, præter Deum, causam quærere decet. » Et infra : « Malorum alicui causam esse Deum, cum bonus sit, refellendum est omnino, nec permittendum hoc quemquam dicere in sua civitate, si bonis instrui legibus civitas debet. Nec insuper quemquam audire, sive sit ille junior, sive senior, sive carminibus hæc inserantur, sive soluta oratione narrentur, tanquam quæ neque dictu sancta sint, neque aliis utilia, nec inter se cosona. » Tertium est Maximi Tyrii, qui in serm. 25. ubi de causa mali disserit, ita loquitur de malo morali, quod proprie dicitur peccatum : « Ejus, inquit, nomen est improbitas, causamque ab eligentis arbitrio nanciscitur, Deo semper extra omnem causam constituto. »

CAPUT X.

Eadem veritas rationibus comprobatur.

Ad hæc testimonia rationes addi possunt. Prima ratio sit ea, qua utitur S. Anselmus in lib. de libero arbitrio cap. 8. Justa voluntas hominis est ea tantum, quæ vult id, quod Deus vult eam velle ; injusta vero contrario est ea , quæ vult id , quod Deus non vult eam velle : ergo si Deus vellet hominem peccare, quod adversarii dicunt, vellet hominem velle id, quod non vellet eum velle, quæ est manifesta contradictio. Quare non solum non vult Deus hominem peccare, sed nec potest ulla ratione id velle. Ex quo etiam sequitur, ut non sit Deus auctor peccati, nec hortando, nec imperando, nec impellendo, nec ullo alio modo. Vel enim id faceret nolens, aut volens ; non utique nolens, ergo volens. Quod si volens sequitur ut diximus, apertissima contradictio.

Secunda ratio esse potest ea, quæ est apud S. Fulgentium lib. i. ad Monimum, cap. 21. 22. et 23. In Dei operibus nihil esse potest non plenum sapientiæ, et rationis ; nulla autem posset excogitari ratio cur Deus velit, aut faciat homines peccare; non igitur id vult, nec facit. Assumptio demonstratur hoc modo : In omni opere Dei, aut justitia, aut misericordia cernitur. Nam omnes viæ ejus misericordia, et veritas, Psalm. xxiv. Et quidem cur Deus hominem ex injusto faciat justum, ratio reddi potest, quia in eo opere misericordia divina mirifice declaratur. At cur ex justo facere velit injustum, non potest reddi ratio, cum in hoc opere nec misericordia, nec justitia, sed iniquitas potius, et crudelitas locum habeant.

Dicet fortassis aliquis, etiamsi in hoc opere, quo quis efficitur injustus, nulla cerni possit misericordia, vel justitia ; tamen pot-

est, hoc opus ordinari ad finem, in quo misericordia, vel justitia luceat. Proinde poterit reddi ratio cur Deus velit aliquos injustos facere nimirum, ut habeat, quorum misereatur, et quos puniat. Hæc enim est ratio Theodori Bezæ, ut supra vidimus, qui docuit, Deum decrevisse lapsum primi hominis, et omnium filiorum ejus, ut viam patefaceret misericordiæ, et justitiæ suæ manifestandæ. At (ut recte dicit S. Fulgentius loco citato, lib. I. ad Monimum, cap. 22.) Justitia justa non erit, si puniendum reum non invenisse, sed fecisse dicatur; quin potius major erit injustitia, si lapso Deus tribuat pœnam, quem stantem prædestinasse dicitur ad ruinam.

Porro misericordia illa crudelis, et immisericors esset, quæ hominem impium faceret, ut eum ab impietate postea liberaret, nisi forte a clementia laudandus esse videatur, qui hominem spoliet ut vestiat; vulneret, ut sanet; in puteum dejiciat, ut eum inde extrahat. Pulchre S. Augustinus, lib. III. Confessionum, cap. 2. dicit, malevolam benevolentiam (quod esss non potest) omnino futuram, si quis miserum aliquem esse velit, ut ei misereatur. Adde quod non poterant Deo deesse plurimæ rationes gloriæ suæ manifestandæ, etiamsi homines non peccassent. Recte enim scripsit Ecclesiasticus cap. 15. non esse Deo necessarios homines impios.

Tertia ratio est sancti Augustini lib. LXXXIII. quæstionum, quæst. 3. Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Non enim parva ista culpa est, imo tanta est, quæ in sapientum quamvis hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente præstantior. Multo minus igitur Deo auctore fit homo deterior. Item quæst. 21. Quisquis omnium, quæ sunt, auctor est, et ad cujus bonitatem id tantum pertinet, ut sit omne quod est, non esse, ad eum pertinere nullo pacto potest. Omne autem quod deficit, ab eo, quod est esse, deficit, et tendit in non esse. Esse autem, et in nullo deficere bonum est; et malum est deficere. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est causa deficiendi, id est, tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi causa est. Boni igitur tantummodo causa est, et propterea ipse summum bonum est, quocirca mali auctor non est, qui omnium, quæ sunt, auctor est, quia in quantum sunt, in tantum bona sunt. Hæc ille.

Simili ratione utuntur fere omnes Patres, supra citati, ac præsertim Athanasius, Basilius, Nazianzenus, Epiphanius, qui ex eo, quod Deus natura bonus est, et summum, purumque bonum, colligunt fieri non posse, ut ab ipso sit origo mali; cum simile a simili, non a contrario producatur.

Quarta ratio est sancti Ambrosili lib. I. Exameron cap. 8. Deus cupit eradicari malitiam, et ideo prohibet, ac punit peccata. Et ipse Dei filius venit, ut tollat peccata mundi, ut dissolvat opera diaboli, ut destruat corpus peccati: qua ratione igitur fieri potest, ut Deus velit homines peccare, et ideo non solum peccata permittat, sed etiam incitet, et impellat homlnes ad peccatum, et, ut adversarii blasphemant, ipse per homines, tamquam per instrumenta sua, illa omnia efficaciter peragat, quæ scelerate fiunt ab illis?

Quinta ratio talis esse potest. Si Deus esset auctor peccati, ipse quoque peccaret. At peccare non minus Deo repugnat, quam non esse Deum: igitur fieri nequit, ut Deus sit auctor peccati. Propositio certissima est. Nam si Deus esset auctor peccati, certe vellet homines peccare. Homines peccare est malum; igitur Deus vellet malum; ac per hoc voluntas ejus esset mala; ubi autem est voluntas mala, ibi est peccatum. Assumptio primi argumenti probatur ex ipsa Dei natura, quæ plane tollitur, ac destruitur, si peccatum in ea ponatur. Nam peccare est deficere, Deus autem, si potest deficere, non est summum et infinitum esse, proinde nec est Deus. Item, peccare non potest, qui non errat aliqua in re, neque enim voluntas potest appetere malum, nisi sub ratione boni. Unde est illud Sapientis: *Errant qui operantur malum*, Proverb. XIV (1). Et illud Philosophi: « Omnis malus ignorans, » 3. Ethicorum cap. 1. Deus autem, potest errare, non est summa, et infinita sapientia, proinde nec est Deus.

Rursus peccare est recedere a regula legis æternæ, quæ est ipsa divina sapientia; Deus autem a divina sapientia recedere non potest, quin a se ipse recedat, cum sit ipsa divina sapientia. Denique peccare est averti ab ultimo fine, et summo bono, quod nihil est nisi Deus: igitur sicut repugnat Deum a se averti, ita repugnat Deum peccare.

(1) Prov. XIV, 22.

Accedat postrema ratio ex eo quod omnes communiter execrantur Marcionem, Manichæum, et alios veteres hæreticos, qui aliquo modo Deum faciebant auctorem peccatorum: at longe magis execrandi sunt Libertini et Calvinistæ. Siquidem illi veteres, cum non auderent in Deum bonum referre causam mali, duos Deos finxerunt, unum bonum, bonorum auctorem; et alterum malum, auctorem malorum. Libertini vero, et Calvinistæ, unum, et eumdem Deum auctorem faciunt omnium scelerum, et flagitiorum, quæ ab hominibus perpetrantur. Sed de his hactenus.

CAPUT XI.

Refelluntur objectiones depromptæ ex divinis litteris.

Superest ut ad argumenta respondeamus; et quoniam multa loca divinæ Scripturæ ab adversariis afferuntur, revocabimus omnia ad certa capita.

Primum igitur objiciuntur ea testimonia, quibus significari videtur, Deum velle, et decrevisse, jam ab æternitate, ut fiant mala opera. Huc pertinet illud Genes. XLV: *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum.* Et cap. L: *Nolite timere, num Dei possumus resistere voluntati* (1)? In quibus duobus locis excusat Joseph scelus fratrum suorum, qui eum vendiderant Madianitis, quia sic Deus voluerit, cujus voluntati resistere nemo possit.

Huc etiam pertinent illa: *Hunc definito consilio, et præscientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis*, Actor. II. Et: *Convenerunt vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus, et populis Israel, facere quæ manus tua, et consilium tuum decreverunt fieri.* Actor. IV (1).

Responsio: In malis operibus sæpe accidit, ut actio sit mala, et passio bona. Venditio enim Patriarchæ Joseph, et occisio Domini nostri Jesu Christi, si considerentur ex parte agentium, id est, vendentium et occidentium, scelera erant gravissima; si ex parte patientium, videlicet Josephi et Christi, æquo animo ferentium venditionem, vel mortem, opera erant summæ patentiæ, ac per hoc valde bona. Deus igitur voluit, ac prædefinivit opera ista virtutum, quæ in passione consistunt, cum voluit, ac prædefinivit, ut Joseph venderetur, et Christus occideretur.

Opera autem mala vendentium Joseph, et occidentium Christum, non voluit, nec prædefinivit, sed præscivit, et permisit, ut multi sancti Patres, supra citati docent, et in iis Augustinus, Prosper, Fulgentius, qui accuratius de iis rebus disseruerunt. Ad hoc enim, ut infallibiter fieret quod Deus voluerat et prædefinierat, ut videlicet Joseph venderetur, et Christus occideretur, satis erat Deum prævidisse malas voluntates fratrum Joseph, et Judæorum, ac Pilati, et simul voluisse permittere, ut malæ illæ voluntates suo tempore parerent, quod scelerate conceperant.

Ac ut singula loca in argumento proposito breviter explicemus, in cap. 45 et 50. libri Geneseos, non dicit Joseph a Deo impulsos fuisse fratres suos ad scelus, sed Deum convertisse malum eorum in bonum. Sic enim ait: *Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me, et salvos faceret multos populos* (3). Consolatur autem Joseph fratres suos, ostendens bonum rei eventum ex divina providentia, quæ malum illud permisit, ut multa, et magna bona inde eliceret. Id enim significant illa verba cap. 45 : *Nolite timere, neque durum vobis videatur, quod me vendidistis in his regionibus. Pro salute enim vestra misit me Dominus ante vos* (4). Neque enim parva consolatio est ei, qui peccavit, et quem peccati jam pœnitet, si videat occasione peccati sui magnum aliquod bonum esse consecutum.

Illud autem : *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum*, in eumdem sensum recidit. Pertinet enim (ut exponit Chrysostomus homil. 64. in Genes.) ad consolationem fratrum, et sensus est : Nisi Deus permittere voluisset id, quod de me facere conabamini, non potuissetis vestro consilio, quidquam agere : propterea non vestro consilio, sed Dei providentiæ adscribo causam ingressus mei in Ægyptum, quod etiam docet S. Ambrosius lib. de Joseph, cap. 12. ubi scribit, S. Joseph non tam attendisse quod a fratribus missus fuisse ad mortem, quam quod a Deo missus fuisset ad vitam, et ideo fraterna charitate conatum esse peccatum illorum excusare, et causam ingressus sui in Ægyptum, non illorum impietati, sed Dei providentiæ tribuisse.

(1) Gen. XLV, 8; ibid. L, 19. — (2) Act. II, 23; ibid. IV, 27. — (3) Gen. L, 20. — (4) Gen. XLV, 5.

Illud autem cap. I. : *Nolite timere, num Dei possumus resistere voluntati* (1), longe alium sensum habet, quam prima fronte verba præ se ferre videantur. Non enim significat, non potuisse fratres Joseph resistere Dei voluntati, quæ erat, ut Joseph Ægyptiis venderetur: sed non potuisse ipsum Joseph resistere Dei voluntati, quæ erat, ut fratribus suis ignosceret. Verba enim Hebræa hæc sunt, Nolite timere nam sub Deo sum ego התחת אלהים אני אל־תיראו כי et concordat textus Græcus et Chaldæus, et sensus est ut exponit Chrysostomus homil. ult. in Genes. Deum timeo, et illi subjectus sum, et ideo illum imitari, eique obedire debeo. Quare cum ille tam magna bona mihi præstiterit per occasionem hujus venditionis, non debeo, nec possum vobis irasci, ne ingratus erga Deum videar. Itaque verba illa interpretis Latini : *Num Dei possumus resistere voluntati?* ad solum Joseph referenda sunt, qui de se in numero multitudinis loquitur, quod non est inusitatum, præsertim cum de ea re loquatur, quæ ad omnes pertinet, qui vere Deum timent.

Neque aliam responsionem exigunt duo testimonia ex actis Apostolorum, de quibus sic loquitur S. Leo serm. 16. de pass. Domini: « Multum diversum, multumque contrarium est id, quod in malignitate Judæorum est præcognitum, et quod in Christi est passione dispositum. Non inde processit voluntas interficiendi, unde moriendi, nec de uno extitit spiritu atrocitas sceleris, et tolerantia Redemptoris. Non enim impias furentium manus immisit in se Dominus, sed admisit; nec præsciendo quod faciendum esset; coegit ut fieret, cum tamen ad hoc carnem suscepisset, ut fieret. » Hæc ille. Nihil igitur aliud ex locis illis colligi potest, nisi Deum voluisse, ac definivisse, ut Christus passione, ac morte sua mundum redimeret. Non autem voluisse aut definivisse, ut Judas Christum proderet, Judæi ad Pilatum adducerent, Pilatus morti adjudicaret, milites denique illum crucifigerent, et occiderent, sed hæc omnia prævidisse futura, si ipse permitteret; et voluisse, ac decrevisse permittere.

CAPUT XII.

Solvuntur objectiones ex aliis testimoniis Scripturæ.

Secundo loco objiciuntur ea testimonia, quibus significatur, Deum creare impios, ut postea in eorum pœnis justitia divina reluceat. Sic enim legimus Proverb. XVI: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum.* Et Rom. IX: *An non habet potestatem figulus facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?* Exod. IX: *Idcirco autem posui te, ut ostendam in te fortitudinem meam, et narretur nomen meum in omni terra.* Vel ut Apostolus citat Rom. IX: *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, etc.* (2).

Respondeo, Deum non creare impios nisi materialiter, ut in scholis Theologi loquuntur, id est, creare eos, quos videt futuros impios, ut eorum impietate, quam ipse non fecit, sed tantum præscivit, utatur ad justitiam, et pôtentiam suam manifestandam. Sic S. Augustinus loquitur in epist. 106. ad Paulinum: « Quamvis peccata non fecerit, naturas tamen ipsas, quæ per se ipsas sine dubio bonæ sunt, quibus tamen ex arbitrio voluntatis futura essent vitia peccatorum, et in multis talia, quibus esset æterna pœna reddenda, quis nisi Deus creavit? Quare, nisi quia voluit? quare autem voluerit, o homo, tu quis es, qui respondeas Deo? numquid dicit figmentum ei, qui se finxit, quare sic me fecisti? an non habet potestatem figulus luti ex eadem conspersione facere, aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam? » Hæc ille.

Item in Enchirid. cap. 27. posteaquam dixerat, totam naturam infectam esse peccato originali, sic ait : « Non sane creatoris desistente bonitate, et hominum, quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare fœmina, et animare, et ordinare membra per temporum ætates, per locorum spatia, vegetare sensus, alimenta donare. Melius enim judicavit de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere. » In Proverbiis igitur cum legimus, Deum omnia propter semetipsum operari, impium

(1) Gen. L, 19. — (2) Prov. XVI, 4; Rom. IX, 21; Exod. IX; Rom. IX, 17.

quoque ad diem malum; nihil aliud intelligendum est, nisi Deum, qui omnia produxit in gloriam suam, eos etiam, quos vidit impios fore, si crearentur, nihilominus procreasse, ut reddita eis pœna, quam merentur, justitiæ suæ gloriam patefaciat.

Itaque negamus aliquos a Deo creari ad interitum sempiternum, sed eos, qui ad malum, sive interitum prævidentur ituri, dicimus creari propter gloriam Dei. Hoc enim dicit Salomon, Deum omnia propter semetipsum operari, impium quoque ad diem malum (videlicet iturum) propter semetipsum, id est, ad gloriam suam operari.

Tota autem quæstio in eo sita esse videtur, an impii creentur ad gloriam divinæ justitiæ, in eorum suppliciis demonstrandam, ob decretum Dei, quod omnem culpæ prævisionem antecesserit, ut Calvinus et Beza docent; an potius, quod nos credimus, quia Deus ob eorum prævisa peccata, eos decreto suo ab æternitate damnaverit. Tantum autem abest, ut Salomon dixerit, Deum ante peccati prævisionem decrevisse aliquos damnare, ut potius contrarium significasse videatur, cum ait, Deum omnia operari propter semetipsum, id est, ut gloriam misericordiæ, justitiæve suæ demonstret. Nam damnationem decernere ob prævisa peccata, justitiæ est. Sine prævisione autem peccatorum damnationem decernere, injustitiæ esse videtur; sic enim loquitur S. Augustinus lib. III. in Julianum, cap. 18: « Bonus est Deus, justus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est. » Et in epist. 106. ad Paulinum: « Quemquam immeritum, et nulli peccato obnoxium, si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur. » Non potuit igitur Deus ante prævisionem peccati decernere damnationem alicujus, ut justitiam suam ea damnatione mostraret.

Quod etiam manifestius fiet ex testimonii secundi explicatione. Nam quod dicitur Deus fecisse vasa quædam in contumeliam, non sic accipiendum est, quasi ipse ex materia nobili, aut indifferenti fecerit vasa in contumeliam, sed quod ex materia damnata, et contumeliosa fecerit vasa, qualia materia ipsa postulabat, cum tamen ex eadem materia fecerit alia quædam in honorem, pro voluntate sua, non pro conditione materiæ quomodo si figulus ex luto vasa quædam lutea faceret: eaque ut materia ipsa requirit, vilissimis ministeriis deputaret; quædam autem ex eodem luto facta, supra materiæ conditionem auro, et gemmis ornaret, et ad nobilissimos usus adhiberet. Ex quo sequitur, ut vasa facta in contumeliam, a Deo habeant, ut sint vasa; a materia vero, ut sint in contumeliam; vasa vero facta in honorem, a Deo utrumque habeant, et quod vasa sint, et quod in honorem sint.

Ita exponit S. Augustinus in epist. 105. ad Sixtum: « An non habet, inquit, potestatem figulus luti ex eadem massa, utique merito, recteque damnata, facere aliud vas in honorem indebitum, propter misericordiæ gratiam, aliud in contumeliam debitam propter iræ justitiam. » Et rursus ibidem: « Quamvis itaque Deus faciat vasa iræ in perditionem, ut ostendat iram, et demonstret potentiam suam, qua bene etiam utitur malis, et ut notas faciat divitias gloriæ suæ, in vasa misericordiæ, quæ fecit in honorem, non damnabili massæ debitum, sed suæ gratiæ largitate donatum, tamen in eisdem iræ vasis propter meritum massæ in contumeliam debitam factis, id est, hominibus, propter naturæ bonum creatis, sed propter vitia supplicio destinatis, iniquitatem, quam rectissima veritas improbat, damnare novit ipse, non facere. » Et in epist. 106. ad Paulinum: « Hæc massa, inquit, si esset ita media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea fierent vasa in contumeliam. Cum vero per liberum arbitrium primi hominis in condemnationem universa destruxerit, procul dubio quod ex ea fiunt vasa in honorem, non ipsius justitiæ, quæ gratiam nulla præcessit, sed Dei misericordiæ: quod vero in contumeliam, non iniquitati Dei, quæ absit ut sit apud Deum, sed judicio deputandum est. »

Sed Theodorus Beza animadvertens hunc locum ita explicatum errori suo, ad quem stabiliendum eum adduxerat, nihil favere, confidenter S. Augustini sententiam rejicit, et per massam, ex qua fiunt vasa in honorem, et in contumeliam, intelligendum esse contendit genus humanum non creatum, et vitio primi peccati corruptum, sed creandum, sive lutum illud, ex quo Deus Adamum, et in illo omnes homines finxit. Sic enim loquitur in responsione ad acta Colloquii Montisbelgardensis, parte priore, pag. 155: « Sed requirit, inquit, D. Andreas aliquid expressius. Cum igitur idem Apostolus Deum testatur instar figuli ex eadem massa quædam vasa

honori, quædam dedecori fecisse, quomodo dictum istud explicari vere, et commode poterit, quin ad ipsum usque Adami opificium ascendamus? nec enim massæ nomen humano generi condito, sed condendo convenit, ne dum ut massæ appellatione corruptum humanum genus intelligatur. Nam si ita esset, minime dixisset Apostolus, Deum ex illa massa facere vasa iræ, sed quæ jam essent iræ vasa, in illa misera massa relinquere, nec Apostolo laborandum fuisset in afferenda Dei justitia in reproborum exitio. Deus igitur illic confertur cum figulo, cui si conceditur vasa tum ad honestos, tum ad turpes usus arbitrio suo condere, neque luto propterea fieri putatur injuria : an non multo magis Deo sic lutum illud, ex quo humanum genus in uno homine conderet, disponere licuit, ut inde alios educeret, in quibus justam iram suam exerceret, alios quos per insignem suam bonitatem bearet. Quomodo vero illa condidit? certe in Adamo, ad cujus etiam creationem procul dubio respexit Apostolus, cum figuli, et luti meminit. » Et pag. 164. « Nec etiam ignoro, inquit, ipsum Augustinum sæpe per luti massam intelligere humanum genus, non solum ut jam conditum, sed etiam originis peccato vitiatum, unde nascantur, quorum misereatur, et quos juste induret. Sed si valet istud, tam nota esset causa destinationis ad viam, quam destinationis ad misericordiam. Cur autem Apostolus, si ita esset, exclamaret, O altitudo divitiarum. »

Sed facile est, istam Bezæ sententiam refutare, et ejus objectionibus respondere. Nam ut omittam quod per massam, genus humanum peccato corruptum, intelligunt præter Augustinum, Ambrosius, Haymo, Primasius, Beda, Anselmus, Thomas, et alii in hunc locum, id ipsum indicat Apostolus cum ait : « Si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam sustinuit in multa patientia, vasa iræ, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam. » Quibus verbis significatur, Deum quidem valde odisse vasa illa contumeliæ, et voluisse primo quoque tempore in eorum confractione ostendere iram, et potentiam suam : tamen sustinuisse vasa illa in multa patientia, quia id utile esset vasis misericordiæ, quæ præparata erant in gloriam.

At certe si Deus fecisset vasa contumeliæ propria sua voluntate, non id exigente conditione materiæ, non ea odisset, neque jure confringere vellet. Nihil enim Deus odit eorum, quæ fecit. Et cur, quæso, sustinere deberet Deus in multa patientia vasa illa, si ea sponte ipse fecisset, et talia esse voluisset? certe figulus si ex luto faciat vasa lutea, eaque vilissimis ministeriis deputet, non propterea illa odit, neque illis irascitur, neque confracta videre cupit.

Deinde quamvis S. Augustini auctoritatem Beza repudiet, ejus tamen rationem, velit nolit, admittere debet. Est enim illud insolubile argumentum, si massa aliqua ita esset media, ut nec boni, nec mali aliquid mereretur (ut Beza existimat) non frustra videretur iniquitas apud Deum, si is ex ea faceret vasa in contumeliam : at non est, nec esse potest iniquitas apud Deum : igitur massa, ex qua fiunt vasa in contumeliam, est ante corrupta per peccatum, et iram Dei contumeliamque meretur.

Quod vero Beza dicit, non fieri vasa in contumeliam, nisi interveniente lapsu Adami, parum valet ad Dei justitiam demonstrandam. Nam ut ipse ibidem (in responsione ad acta Colloquii Montisbelgardensis, pag. 155 et 164.) dicit : « Decretum Dei de faciendis ex eadem massa vasis aliis in honorem, aliis in contumeliam, antecedit omnem prævisionem culpæ, et omnem omnino causam ; sed quia non poterat Deus executioni hujus decreti viam aperire, nisi homo peccaret, ideo ordinavit lapsum Adami, ut haberet quorum misereretur, et quos juste puniret. » Itaque interventus ille lapsus primi hominis non ad decretum divinum de perdendis in æternum reprobis, sed ad executionem decreti pertinet. Quod certe injustitiam Dei non tollit, sed auget. Sicut enim injustum est in executione damnare hominem nihil merentem ; ita injustum est, decernere hominem damnare, cujus nullum extet malum meritum, ne in prævisione quidem, cum fit decretum. Cum enim justitia exigat, ut pœna respondeat culpæ, sicut executio damnationis injusta est, culpa non præcedente, ita etiam decretum damnationis injustum est, nisi ob culpam, saltem prævisam fiat.

Dixi autem injustitiam non solum non tolli, sed etiam augeri, quia additur novum genus injustitiæ, cum dicitur Deum decrevisse, et ordinasse primi hominis lapsum, ut haberet, quos juste puniret, quin etiam magis injustum est, ut Deus velit et ordinet, ut homo peccet, ut habeat quos puniat, quam ut simpliciter absque culpa puniat. Majus enim malum est culpa, quam pœna, et ideo major

injustitia est alicui nihil mali merito auctorem esse culpæ, quam pœnæ.

Sed respondeamus ad argumenta, quibus Beza probat, massam apud Apostolum non esse genus humanum, originis vitio jam depravatum. Primum argumentum : « Si ita est, inquit, non diceret Apostolus, Deum ex illa massa facere vasa iræ, sed quæ jam essent iræ vasa in illa misera massa relinquere. » Respondeo, recte Apostolum dixisse, a Deo vasa fieri ex massa, non autem relinqui in massa; quia homines nondum nati non sunt in massa, nec sunt vasa, nisi in potentia. Cum autem actu nascuntur, tunc incipiunt esse actu vasa, et quidem ex massa corrupta formata, id est, ex genere humano originali vitio infecto, propagata.

Secundum argumentum, Si de massa jam corrupta loqueretur Apostolus, non laboraret in asserenda Dei justitia in reproborum exitio. Tam enim nota esset causa destinationis ad iram, quam destinationis ad misericordiam. Cur autem si ita esset, exclamaret, o altitudo divitiarum ? Respondeo, non laborare Apostolum in asserenda Dei justitia in reproborum exitio, sed in eo, quod in pari causa Deus unius misereatur, alterius non misereatur. Quod Jacob diligat, Esau odio habeat, antequam quidquam boni, vel mali egerint, cum uterque natura sit filius iræ. Quod denique ex eadem massa, corrupta videlicet, et vitiata, alia vasa efficiat, ut massa ipsa meretur, in contumeliam, alia præter omne meritum efficiat in honorem. Hujus enim discretionis nulla causa assignari potest, nisi Dei voluntas, quemadmodum etiam illius, qua figulus ex eadem massa aliud vas deputat cibis, aliud sordibus excipiendis, et illud ornat auro, et pictura, hoc luteum, ut est, relinquit. Atque ad hanc discretionem perpetuo refert S. Augustinus illam Apostoli exclamationem : *O altitudo divitiarum*, ac præsertim in epist. 105. ad Sixtum, ubi tractans illud, *O altitudo* : « Nec, inquit, de inscrutabilibus judiciis ejus audeant judicare, cur in una eademque causa super alium veniat misericordia ejus, super alium maneat ira ejus. Qui enim sunt isti, qui respondeant Deo ? » Et ibidem : « Cur autem istum potius, quam illum liberet, aut non liberet, scrutetur qui potest judiciorum ejus tam magnum profundum, veruntamen caveat præcipitium. »

Tertium argumentum. Ad primi hominis creationem proculdubio respexit Apostolus cum figuli, et luti meminit. Respondeo, id non esse necessarium, nec verisimile, cum exstet locus apertissimus in Isaia, cap. 45. ad quem Apostolus, Calvino etiam, et Petro Martyre testibus, quos Beza præceptores agnoscit, allusit : « Numquid dicit lutum figulo suo, quid facis etc. » ubi Propheta non tractat de prima hominis formatione, sed dicit, non minus posse Deum de hominibus pro arbitrio disponere, quam figulum de vasibus. Præterea si proprie loqui velimus, ex luto, unde formavit Deus primum hominem, non sunt facta multa vasa, sed unum tantum, idque in honorem. Cæteros enim homines non ex luto Deus fingit, sed ex aliis hominibus, per carnalem generationem quotidie propagat. Proinde massa, ex qua fiunt vasa alia in honorem, alia in contumeliam, non est lutum illud, ex quo primus homo solus, et extraordinario quodam modo formatus est, sed homines ipsi sunt, ex quibus per naturalem generationis viam alii homines procreantur.

Restat ultimus locus ex cap. IX. Exodi, et cap. IX. ad Rom. *In hoc ipsum posui*, sive excitavi, *te, ut ostendam in te potentiam meam etc.* (1). Videtur enim his verbis colligi Pharaonem, ideo fuisse a Deo creatum, ut peccaret, et ob peccata punitus, Dei potentiam demonstraret. Sed facile est iis, quæ antea dicta sunt, hunc locum explicare, sive enim illud, *posui*, aut *excitavi te*, significet, creavi te, sive ad regnum promovi, sive conservavi, cum jamdudum mori debuisses (omnia enim hæc patitur vox Hebræa העמדתיך quæ ad verbum sonat, *stare feci te*) semper intelligendum est, prævisum peccatum, quod Deus non facit, sed ordinat in bonum.

Itaque sensus est, cum prævideriin fore te mihi contrarium, et obstinata mente præceptis meis repugnaturum ; et cum potuerim impedire, ne nascereris, aut ne ad regnum conscenderes, vel etiam statim te de medio tollere, cum primum peccare cœpisti, ideo tamen vitam, et regnum tribui tibi, idque ad non breve tempus, ut malitia tua uterer ad exercitium populi mei, et justitiam, ac potentiam meam in tuo supplicio demonstrarem.

S. Augustinus quæst. 32. in Exodum, ita hunc locum exponit : « Et propter hoc ipsum conservatus es, ut ostendam in te potentiam

(1) Exod. IX, 16.

meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra. Hæc Scripturæ verba et Apostolus posuit, cum in eodem loco perdifficili versaretur. Ibi autem et hoc ait, si autem volens Deus ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ, parcendo utique iis, quos malos futuros esse præscierat, quæ vasa dicit perfecta in perditionem. » Et infra : « Novit ergo Deus uti malis, in quibus tamen humanam naturam non ad malitiam creat, sed eos perfert patienter, quo usque scit oportere, non inaniter, sed utendo eis ad admonitionem, vel exercitationem bonorum. Ecce enim ut annuntiaretur nomen Dei in universa terra, vasis misericordiæ utique prodest. Ad eorum itaque utilitatem Pharao servatus est, sicut et Scriptura testatur, et exitus docet. »

Porro Rupertus Tuitiensis hunc eumdem locum explanans, ita ait : « Nam idcirco potius Deus Pharaonem excitavit, subauditur in regnum, et idcirco summam illi potestatem contulit, quia vas iræ fuit, et quia jamdudum aptus erat in interitum, idcirco corripiendis superpositus est misericordiæ filiis, ut esset virga furoris, et baculus in manu Domini super eos, quos per tribulationem in gloriam transferre præparavit. Igitur cum dicit, idcirco excitavi te, subaudiendum est, in regnum, permittendo videlicet, non agendo ut in summum ascenderes imperium, ut haberes potestatem secundum nequitiam, vel duritiem cordis tui sæviendi in populum meum. » Hæc ille.

Calvinus et Petrus Martyr in comment. cap. IX. ad Romanos referunt illud : *Excitavi te*, ad inobedientiam Pharaonis, ut sensus sit. In hoc ipsum incitavi te, ut populum meum affligeres, et mihi resisteres, quo in te demonstretur potentia mea. Et si quidem vellent, Pharaonem excitatum, ut ejus inobedientia prævisa Deus uteretur ad populi justam castigationem, et potentiæ suæ ostensionem, idem dicerent, quod nos cum S. Augustino paulo ante diximus. Sed si velint, quod sane velle videntur, Deum ante omnem peccati Pharaonis prævisionem absolute Pharaonem excitasse, ut sibi resisteret, apertissime Deum auctorem peccati faciunt, et S. Augustino repugnant, quia in loco, paulo ante citato, dixit, Deum non creare homines ad malitiam, sed iis, quos malos scit futuros, bene uti. Neque ex verbis Mosis, aut Pauli, aliud colligi potest, quam Pharaonem, a Deo fuisse creatum, vel conservatum, vel ad regnum promotum, quamvis eum inobedientem, et obstinatum futurum sciret, ut justitiam, et potentiam suam manifestaret.

CAPUT XIII.

Solvuntur objectiones ex aliis Scripturæ locis.

Tertium caput continet ea loca, in quibus significatur, Deum impellere homines ad mala, et iis quasi instrumentis uti ad ea opera, quæ sine peccato perfici nequeunt, lib. II Regum cap. XXIV. *Addidit irasci furor Domini contra Israel, commovitque David in eis dicentem, Vade, numera Israel.* Eodem lib. cap. XVI : *Dominus præcepit Semei, ut malediceret Davidi.* III Reg. XXII. dicit Deus spiritui malo, qui promiserat se decepturum Achab, *Decipies et prævalebis, vade, et fac ita* (1). Item lib. III. Regum cap. XI. et XII. et lib. IV. cap. IX. et X. dicitur a Deo fuisse rebellio Jeroboam, contra Roboam; et Jehu contra Achab; et tamen constat utrumque peccasse una cum populo, qui a legitimis regibus defecit.

Job. I. *Dominus dedit, Dominus abstulit* (2), ubi dicitur Deus abstulisse, quæ Caldæi abstulerant, quia illi instrumenta Dei fuerant in eo opere. Isaiæ X, Sennacherib dicitur Serra in manu Domini. Et ibidem, virga furoris, et baculus iræ ejus. Et cap. XIII : *Ecce ego suscitabo contra vos Medos, qui de argento non cogitabunt, nec aurum desiderabunt : arcubus suis pueros configent, et fructus ventris non miserebuntur, nec parcet filiis oculus eorum* (3). Et ab initio capitis : *Præcepi*, inquit, *sanctificatis meis.* Ubi Medos et Persas sanctificatos suos vocat, quia instrumenta erant iræ suæ. Hieremiæ LI : *Excitavit Dominus Spiritum Regum Medorum : quoniam cogitatio ejus est contra Babel* (4). Et c. L, vocatur rex Babylonis malleus universæ terræ. Et Ezech. XII, vocatur idem rex rete Dei, ad capiendos Israelitas expansum. Huc etiam pertinent loca illa psalmorum. Psal. XLIII : *Declinasti semitas nostras*

(1) II Reg. XXIV, 1; ibid. XVI, 10; III Reg. XXII, 22. — (2) Job. I, 21. — (3) Isai. XIII, 17. — (4) Hier. LI, 11.

a via tua. Psal. CIV : *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Psal. CXVIII : *Inclina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam.* Psalm. CXL : *Non declines cor meum in verba malitiæ.* Denique illud : *Et ne nos inducas in tentationem*, Matth. VI (1).

Respondeo, quatuor modis posse intelligi, ut Deus impellat, sive inclinet aliquem ad malum. Primus modus esset, Si Deus per se, et proprie impelleret, vel physice, id est, movendo immediate voluntatem, vel moraliter, id est, vere et proprie imperando. Sed hic modus est manifeste falsus, et in Deum impius, ac blasphemus. S. Augustinus tractat. 53. in Joannem : « Fecerunt, inquit, peccatum Judæi, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet, sed facturos esse prævidit, quem nihil latet. » Et paulo post : « Hoc omnino pietas religiosorum inconcussum debet, inviolatumque tenere, sicut Apostolus dicit, cum eamdem tractaret difficillimam quæstionem, numquid iniquitas apud Deum? absit. » Et lib. de gratia et libero arbitrio cap. 20 : « Quomodo, inquit, dixerit Dominus Semei maledicere David, quis sapiens, et intelliget? non enim jubendo dixit, ubi obedientia laudaretur. Nam si jubenti obtemperasset, laudandus potius, quam puniendus esset, sicut ex hoc postea novimus esse punitum. » Itaque S. Augustinus negat peccatores compelli a Deo ad peccatum, quia esset iniquitas apud Deum ; et simul etiam negat a Deo proprie imperari peccatoribus, ut peccent, quia illi obtemperantes Deo, laudandi potius, quam puniendi essent.

Hoc igitur modo, ut impio, prætermisso, secundus modus est, ut intelligamus, Deum in Scripturis dici excitare, et provocare aliquos ad malum, vel etiam imperare, ut male operentur, eisque tamquam instrumentis uti, quia permittit eos male agere. Quamvis enim non omnis, qui aliquid permittit, recte dicatur imperare, ut illud fiat, neque excitare, et provocare ad illud, tamen Deus, sine cujus permissione nihil fieri potest, cum ad certum aliquem finem consequendum, fieri sinit aliquid, recte dicitur per quemdam tropum, illud imperare, atque ad illud excitare. Quemadmodum etiam usitate dicimus, a venatore immissum fuisse canem in leporem, quamvis venator funem solum laxaverit, quo canis retinebatur ne leporem persequi posset.

Id aperte discimus ex hist. Job : neque enim Deus diabolum excitavit in Job, sed petenti facultatem eum vexandi concessit illis verbis : *Ecce universa, quæ habet, in manu tua sunt, tantum in eum non extendas manum tuam* (2). Neque necesse erat ut Deus incitaret diabolum in Job, neque ut illi imperaret, ut sanctum illum virum tam atrociter divexaret. Ipse enim diabolus satis per se oderat Jobum, et omnem suam potentiam in eum experiri cupiebat, quia tamen ei nocere non poterat, nisi Deus permitteret, et quandiu, quousque, quomodo permitteret, ideo Scriptura totam illam afflictionem Deo potius, quam diabolo tribuit. Nam et Job dicit : *Dominus dedit, Dominus abstulit.* Et diabolus dixit : *Extende manum tuam, et tange cuncta, quæ possidet; nisi in faciem benedixerit tibi.* Et Deus ipse dicit : *Tu autem commovisti me, ut affligerem eum frustra* (3). Videmus igitur Deo tribui actiones illas, cum solum eas fieri ipse permiserit.

Idem patet ex Augustino, qui lib. II. ad Simplicianum, quæst. 2. explicans testimonium Job, dicit, Satanam per se habuisse malam voluntatem nocendi S. Job, a Deo autem nihil petivisse, nisi permissionem exequendi quod jam conceperat. Et lib. de gratia et libero arbitrio cap. 13. sic ait : « Cum auditis, inquit, ego Dominus seduxi Prophetam illum, vel quem vult indurat, ejus merita cogitate, quem sic obdurari, vel seduci permisit. »

Tertius modus est, ut dicatur Deus excitare ad malum, vel imperare malum, vel uti malis impiorum voluntatibus tamquam instrumentis, quia non solum permittat impios male agere, sed etiam deserat eos, qui affliguntur, et sic donet impiis in eos victoriam. Sic dicitur Deus imperasse spiritui, ut deciperet Achab, quia non solum permisit spiritui, ut loqueretur mendacia per ora omnium Prophetarum Achab. Sed etiam non dedit illi lumen, quo discerneret mendacium a veritate. Sic etiam dicitur Deus usus Assyrio Rege, tanquam virga, et baculo, vel etiam malleo, et securi, ad percutiendos filios Israel, quia non solum permisit Regem illum armari in Israelitas, sed etiam deseruit populum suum, avertit adjutorium gladii sui,

(1) Psal. XLIII, 19; ibid. CIV, 25; ib. CXVIII, 36; ibid. CXL, 4; Matth. VI, 13. — (2) Job. I, 12. — (3) Job. I, 21, ibid. 11; ibid. II, 3.

et non est auxiliatus ei in bello, ut dicitur in Psal. LXXXVIII. Sic etiam exponit S. Augustinus in epist. 89. quæst. 2. illud : *Et ne nos inferas in tentationem* : « Intelligitur, inquit, ne nos inferri deserendo permittas. »

Sed si forte isti modi non per omnia satisfaciant, accedat alius, qui omnino satisfaciet. Deus igitur non solum permittit impios agere multa mala, nec solum deserit pios, ut cogantur pati quæ ab impiis inferuntur ; sed etiam præsidet ipsis voluntatibus malis, easque regit et gubernat, torquet ac flectit in eis invisibiliter operando, ut licet vitio proprio malæ sint, tamen a divina providentia ad unum potius malum, quam ad aliud non positive, sed permissive ordinentur.

Explicat hoc Hugo de S. Victore lib. I. de Sacramentis par. 5. cap. 29. his verbis : De illo autem modo divinæ moderationis, quo malas etiam voluntates præsidens occulta, et invisibili operatione ad suum arbitrium temperat et inclinat, hoc sentiendum, ut credatur, Deus malis voluntatibus non dare corruptionem, sed ordinem. Et infra : Voluntati ergo malæ, vitium est ex ipsa, quo mala est ; ordo autem ex Deo est. quo per velle sive ad hoc, sive ad illud est. In voluntate ergo vitium est, et ipsum malum est, et ex ipso voluntas mala est. In velle autem et vitium est, in quantum velle ex voluntate mala est, et ordo est, in quantum ad hoc, vel ad hoc ex disponente est. Et cum ipsum velle ad hoc aliquid est, malum est, quod ad hoc est, quia mala voluntate est : quod autem potius ad hoc, quam ad illud est, bonum est, quia ordo est, et ex bene disponente est. Potest ergo voluntas mala in se corrumpi, et resolvi per proprium vitium, quod ei aliunde non datur : sed non potest per velle extra se præcipitari, nisi qua ei via aperitur. Et qui præcipiti qua vult ad ruinam viam aperit, quodammodo ipsam inclinat, non impellendo, sed permittendo, et non tenendo ; nec auctor illi est ruendi, sed incedendi ordinator. Hæc ille.

His autem addi potest ex S. Thoma in comment. cap. 9. ad Roman. Deum non solum inclinare voluntates malas ad unum potius, quand ad aliud permittendo, ut ferantur in unum, et non permittendo, ut ferantur in aliud, ut Hugo recte docuit ; sed etiam positive, inclinando in unum, et avertendo ab alio, non quidem per se, et physice movendo voluntatem ad unum, et removendo ab alio. quod libertati arbitrii præjudicare videretur. sed occasionaliter, ut S. Thomas loquitur, et moraliter, immittendo videlicet cogitationem aliquam bonam, ex qua malus ob suum vitium occasionem sumat judicandi, melius esse huic nocere, quam illi, sive huic potius iniquitati servire, quam illi. Et juxta hunc modum S. Augustinus et Theodoretus exponunt illud Psal. CIV : *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus* (1). Dicunt enim Deum id fecisse non pervertendo corda Ægyptiorum, sed benefaciendo populo suo, unde Ægyptii majoris odii occasionem acceperunt. Ita igitur Deus, licet malas non faciat voluntates, eis tamen præsidet, et regit, atque ordinat in bonum electorum suorum, quemadmodum (ut docet S. Basilius in oratione, quod Deus non sit auctor malorum) medici utuntur viperæ veneno, quod ipsi non fecerunt ad corpora curanda.

Atque ex iis explicari possunt omnia loca supra citata. Quod enim lib. II. Reg. cap. XXIV. dicitur a Deo commotum Davidem, ut numeraret populum, in qua numeratione graviter peccavit, ex lib. I Paralip. cap. XXI. explanatur, ubi sic legimus : *Consurrexit autem Satan contra Israel, et incitavit David ut numeraret Israel* (2). Itaque is, qui proprie Davidem incitavit ad peccatum, non Deus, sed diabolus fuit : tribuitur tamen hæc incitatio etiam Deo, quia nisi Deus permisisset, diabolus id non fecisset. Permisit autem Deus, quia id peccata populi merebantur.

Ad illud de maledictione Semei ; jam dictum est, quemadmodum intelligi debeat, Deum præcepisse Semei, ut malediceret Davidi. Dicitur enim Deus præcepisse, quia corruptam Semei voluntatem inclinavit ad maledicendum Davidi. Inclinavit autem (ut diximus ex Hugone) non compellendo, sed aperiendo illi viam ad hoc malum, et claudendo ad alia, id est, permittendo, ut hoc solum malum vellet et perageret, ex multis, ad quæ parata erat.

Eadem est responsio ad aliud de spiritu decipiente Achabum. Ipse enim spiritus obtulit se Deo, ad decipiendum Regem, nec tam imperio, quam permissione divina egebat, cum ex se promptissimus ad omne malum, imo et cupidissimus nocendi esset. Sed urget Calvinus lib. I. Institut. cap. 18. §. 11 : « Si Dei judicium est excæcatio, et amentia Achab, nudæ permissionis figmentum evane-

(1) Psal. CIV. 25. — (2) I Paralip. XXI. 1.

scit : quia ridiculum esset, judicem tantum permittere, non etiam decernere quid fieri velit, et mandare executionem ministris. »

At S. Augustino ridiculum non est visum judicem tantum permittere, cum ait lib. de gratia et libero arbitrio cap. 23 : « Cum auditis, Ego Dominus decepi Prophetam illum, et quem vult indurat, ejus merita cogitate, quem sic obdurari, et seduci permisit. » Ubi cum S. Augustinus dicit, ob merita hominum Deum permittere deceptionem et indurationem, satis ostendit, Deum ut judicem illa permittere. Quamvis enim simpliciter permittere soleat etiam is, qui non est judex; tamen si quis in manu sua habeat impedire, vel permittere, ut unus alteri noceat, et decernat non impedire, sed permittere, ut hac ratione puniat eum, qui tali pœna dignus est, is profecto judicem in ea permissione aget.

Ad alia duo de Jeroboam, et Jehu eadem responsio adhiberi posset, sed probabilius dici posse arbitror, utrumque fuisse legitimum Regem, et a Deo proprie electum. Quamvis enim Calvinus lib. I. Institutionum cap. ult. velit Jeroboam et Jehu deficiendo a propriis dominis, et regnum invadendo graviter peccasse, et idem de Jeroboam sentiat Petrus Martyr in commentario cap. XI. lib. III. Regum, tamen S. Augustinus lib. XVII. de Civit. Dei cap. 21. et 22. aperte docet, neque Jeroboam, neque populum in ea defectione peccasse : « Apparuit, inquit, nullum, in ea re nec regis Israel, nec populi fuisse peccatum, sed voluntatem Dei vindicantis impletam. » Et profecto Scriptura sancto Augustino manifeste favet. Nam lib. III. Regum cap. XI. posteaquam Ahias propheta nomine Dei regnum promiserat Jeroboamo, subjungit hæc verba : *Si audieris omnia, quæ præcepero tibi, et ambulaveris in viis meis, et feceris quod rectum est coram me, custodiens mandata mea, et præcepta mea, sicut fecit David servus meus, ero tecum, et ædificabo tibi domum fidelem, quomodo ædificavi David domum* (1). At certe Deus non conferret Jeroboamum cum Davide, neque illi promitteret protectionem in regno, et fidelem successionem; si eum non verum Regem, sed Tyrannum, et invasorem fuisse scivisset.

Præterea cap. 12. cum Roboam aciem armatam educere vellet in Jeroboam, ut universum regnum recuperaret, misit Deus Semeiam prophetam, qui diceret regi Roboam, et universo populo : *Non ascendetis, neque bellabitis contra fratres vestros, filios Israel. A me enim factum est verbum hoc* (2). Quo audito, cessaverunt ab intentione bellandi, et agnoverunt Jeroboam ut legitimum regem, atque a Deo creatum super decem tribus, quemadmodum rex erat Roboam super tribum Juda et Benjamin. Itaque licet postea Jeroboam scelestissimus fuerit, et schisma fecerit in religione, tamen cum regnum accepit, bonus erat, et electione divina, ac totius populi consensu et vocatione legitime regnare cœpit.

Quod idem constat de Jehu : non enim regnum ambivit, sed ad eum, nihil tale cogitantem, misit Elisæus unum de filiis Prophetarum, qui eum nomine Dei ungeret regem super Israel, et imperaret, ut occideret Achabum regem, Jezabelem reginam, et omnem ejus domum exterminaret. Ac deinde cum id ipse perfecisset, dixit ad eum Dominus : *Quia studiose egisti quod rectum erat, et placebat in oculis meis, et omnia, quæ erant in corde meo, fecisti contra domum Achab, filii tui usque ad quartam generationem sedebunt super thronum Israel*, lib. IV Regum c. X. Quis autem credat, Deum laudaturum fuisse factum Jehu, ac dicturum, eum studiose fecisse, quod rectum erat, si Jehu ex ambitione rebellasset, et injuste Dominum suum occidisset, ut Calvinus docet? Non igitur recte probavit Calvinus, ex Deo esse, quæ perverse fiunt ab hominibus, quia fuerit auctor regni Jeroboam et Jehu.

Sed objicit Calvinus, quod in Oseæ cap. VIII. Deus videatur improbare regnum Hieroboam, cum ait : *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exstiterunt, et non cognovi* (4). Quem locum S. Hieronymus etiam de Jeroboam interpretatur. Respondeo, duobus modis dici posse Jeroboam regnasse non ex Deo, id est, Deo non approbante. Primum enim exponi potest hic locus (ut S. Thomas admonet in comment. cap. 13. epistolæ ad Romanos) de usu regni, non de institutione, et hoc modo certum est, non fuisse ex Deo regnum Jeroboam, neque aliorum, qui eum secuti sunt. Omnes enim impii reges fuerunt.

Deinde potest hic idem locus exponi de causa, sive occasione institutionis regni Jeroboam, ea siquidem non fuit ex Deo, ac

(1) III Reg. XI, 38. — (2) III Reg. XII. 24. — (3) IV Reg. X. 30. — (4) Oseæ. VIII. 4.

per hoc nec ipsa institutio, nimirum si occasionem respiciatur, fuit ex Deo. Deus enim non volebat Salomonem ita graviter peccare, ut mereretur divisionem regni, neque absolute volebat regnum dividi : tamen posito peccato Salomonis, placuit Deo, ut regnum divideretur, et ideo ipse partem ejus regni tradidit Jeroboam. Qua ratione conciliare solemus duo illa loca : *Deus mortem non fecit*, Sapient. I. Et : *Dominus mortificat et vivificat* (1). I Reg. II. Deus enim vere neci dat quos vult, sed tamen id non faceret, nisi in primo parente totum genus humanum mortis reatum contraxisset.

Neque aliud voluisse S. Hieronymum, perspici potest ex eo, quod ipse testimonium Oseæ non exponit de solo Jeroboam, sed etiam de Saule. Constat autem Saulem verum et legitimum regem fuisse, et a Deo electum, juxta illud I Regum. X : *Certe videtis quem elegit Dominus, quoniam non est illi similis in omni populo* (2). Et tamen quia peccavit populus in petendo rege, ut habemus I Reg. XII, occasio eligendi Saulem, sive instituendi regni in populo Dei, non fuit ex Deo, et vere dicere potuit Deus per Prophetam : *Ipsi regnaverunt, et non ex me.* Sed de hoc loco satis multa dicta sunt.

Ad illud Psal. XLIII : *Declinasti semitas nostras a via tua* (3), respondeo, declinationem illam semitarum a viis Domini, non esse declinationem ad peccata, sed declinationem ab auxilio, et favore divino. Præcedit enim in eo loco : *Hæc omnia venerunt super nos. Nec obliti sumus te, et inique non egimus in testamento tuo.* Et paulo post sequitur : *Et declinasti semitas nostras a via tua.* Et mox adjungitur explicatio : *Quoniam humiliasti nos in loco afflictionis, et cooperuit nos umbra mortis.*

Adde, quod licet videatur per affirmationem dici, *Declinasti semitas nostras a via tua*, tamen possumus subintelligere negationem, quæ habetur ad initium versiculi, juxta regulas Hebræorum, ut sensus sit : Non recessit retro cor nostrum, et non declinasti semitas nostras a via tua, id est, te adjutore non declinavimus a via tua, tantum abest ut retrocesserit a te cor nostrum. Itaque S. Hieronymus vertit : « Non recessit retro cor nostrum, nec declinaverunt semitæ nostræ a viis tuis. » Ad alia loca non est opus alia responsione. Jam enim exposuimus quemadmodum intelligenda sint.

CAPUT XIV.

Solvuntur objectiones ex aliis Scripturæ testimoniis petitæ.

Quartum caput continet ea loca, in quibus Deus dicitur excæcare, vel indurare corda hominum : ut non velint, nec possint bene agere, Exodi VII. VIII. et IX : *Induravit Dominus cor Pharaonis.* Deut. II : *Induraverat Dominus spiritum Sehon.* Josue XI : *Domini sententia fuerat, ut indurarentur.* I. Reg. II : *Non audierunt vocem Patris sui, quia voluit Dominus occidere eos.* III. Reg. XII : *Non acquievit Rex populo, quoniam aversatus eum fuerat Dominus.* Job XII : *Qui commutat labium veracium, et doctrinam senum aufert, qui immutat cor principum, et decipit eos, ut frustra incedant per invium, palpabunt quasi in tenebris, et non in luce, et errare eos faciet quasi ebrios.* Isaiæ IX : *Dominus miscuit in medio ejus spiritum vertiginis.* Et cap. LXIII : *Quare errare nos fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum ne timeremus te?* Hierem. XX : *Seduxisti me Domine, et seductus sum.* Joan. XII : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias : Excæcavit oculos eorum, et induravit cor eorum, etc.* Rom. I : *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt.* Et Rom. IX : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat* (4).

Respondeo, ex communi sanctorum Patrum sententia, Deum non esse causam excæcationis et indurationis positive (ut sic loquar) sed negative, videlicet, permittendo, deserendo, non miserendo. Quod justum esse negari non potest, cum Deus non deserat, nisi desertus, et justum sit, ut qui deserunt, deserantur, ut S. Augustinus docet libro de natura et gratia, cap. 26. trat. 2. in Joannem. Et quamvis Petrus Martyr in commentario primi capitis ad Romanos fateatur, omnes Patres ita exponere (ut diximus), non gravabor tamen aliqua testimonia S. Augustini in medium adducere. Igitur in epist. 105.

(1) Sap. I, 13. Reg. II, 6 — (2) I Reg. X. — (3) Psal. XLIII, 19. — (4) Exod. IX, 12; Deut. II, 30; Jos. XI, 20; I Reg. II, 25; III Reg. XII, 15; Job. XII, 20; Isai. XIX, 14; ibid. LXIII, 17, Hier. XX, 7; Joan. XII, 39; Rom. I, 28; ibid. IX, 18.

ad Sixtum, sic ait : « Non obdurat Deus impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam. » Item lib. I. ad Simplicianum quæst. 2. circa medium : « Obdurare, inquit, Deum est nolle misereri, nec ab illo irrogatur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior, non erogatur. » Et lib. V. in Julianum, cap. 3. « Cum ergo, inquit, dicitur homo tradi desideriis suis, inde fit reus, quia desertus a Deo cedit eis, atque consentit, vincitur, capitur, trahitur, possidetur. » Denique in Joannem tract. 53 : « Sic, inquit, excæcat Deus, sic obdurat, deserendo, non adjuvando, quod occulto judicio facere potest, iniquo non potest. »

Similia habet S. Joannes Chrysostomus homil. 3. in epist. ad Romanos, ubi ponit exemplum ducis milites suos in acie deserentis. Similia etiam S. Gregorius lib. XXV. Moralium, cap. 12. et 13. et Damascenus lib. IV. de fide, cap. 20. Isidorus lib. II. de summo bono, cap. 19. Sed quia non quælibet permissio, vel desertio dici potest excæcatio, vel induratio, res tota paulo diligentius explicanda est.

Primo igitur observandum est, cæcitatem mentis, ut etiam cordis obdurationem esse peccatum, causam peccati, et effectum, seu pœnam peccati. Sic enim scribit S. Augustinus lib. V. contra Julianum, cap. 3 : « Cæcitas, inquit, mentis, quam solus illuminator Deus removere potest, et est peccatum, quo in Deum non creditur, et est pœna peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur, et est causa peccati, cum aliquid mali cæci cordis errore committitur. » Quod idem de obduratione cordis intelligitur, nam eo loco promiscue loquitur S. Augustinus de cæcitate et obduratione. Et in Scripturis de utraque homines reprehenduntur, tamquam de vero, maximoque peccato. Matth. XIII : *Incrassatum est cor populi hujus, et auribus graviter audierunt, et oculos suos clauserunt, ne quando videant oculis, et auribus audiant, et corde intelligant, et convertantur, et sanem eos* (1).

Itaque cæcitas cordis, de qua loquimur, non est simplex carentia luminis, sed affectus pravus, quo quis illustrationes divinas repellit, vel impedimentum ponit, quo minus a Deo illuminetur. Quare dicuntur ejusmodi homines, Matth. XIII, videntes videre, et non videre, quia vident quidem unde illuminari possent, sed ex malitia sua nolunt advertere, atque ita excæcat eos malitia ipsorum. Pari ratione cordis obduratio est pravus affectus, quo quis admonitiones divinas, sive internas, sive externas contemnit, et semper magis ac magis eis resistit, donec ad eum statum deveniat, ut eas ne sentiat quidem. Hinc enim cor dicitur durum, lapideum, grave, crassum, quando non movetur ad correptiones et increpationes divinas, quia quæ sunt ejusmodi nec cedunt, nec sentiunt. Sicut e contrario cor dicitur tenerum, molle, et carneum, quando facile acquiescit Deo, vel homini admonenti, quia caro mollis, ac tenera facile penetratur, et exiguas etiam punctiones percipit : « Cor durum (inquit S. Bernardus lib. I. de consideratione) nec seipsum exhorrescit, quia seipsum non sentit ; non movetur precibus, minis non cedit, flagellis magis duratur. »

Hinc habemus permissionem illam, qua Deus sivit primum hominem labi, et qua nunc etiam sinit justos peccare, non posse dici excæcationem, vel indurationem, quia excæcatio et induratio cum sit pœna peccati non potest esse primum peccatum, neque excæcantur vel indurantur justi, sed peccatores. Rom. I : *Sicut non probaverunt, Deum habere in notitia, tradidit illos Deus in reprobum sensum.* Item : *Quia commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt, ac servierunt creaturæ potius quam creatori : propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Et II. ad Thes. II : *Eo quod charitatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio* (2).

Secundo loco observandum est, ad excæcationem, et obdurationem non sufficere, ut quis non videat, vel non cedat, sed requiri ut non possit moraliter videre, nec cedere. Id enim ostendit nomen excæcationis et obdurationis. Cæci siquidem non dicuntur qui videre possunt, licet non videant ; et res duræ illæ dicuntur, quæ nec cedunt, si comprimantur, nec cedere queunt, et potius franguntur, quam cedant. Hinc Joan. XII legimus : *Ideo non poterant credere, quia iterum dixit Isaias, Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava.* Et Eccl. VII : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem Deus despexerit* (3). Ex quo intelligimus, non dici Deum excæcare, vel indurare, quando juvat

(1) Matth. XIII, 15. — (2) Rom. I, 28; II Thess. II, 10. — (3) Joan. XII, 39; Eccl. VII, 13.

hominem auxilio suo, ita ut ille vere possit, si velit, licet permittat eum labi, et eatenus deserat, quia non præbet auxilium, quo ille infallibiliter velit. Alioqui omnes qui peccant essent excæcati, et obdurati, cum nemo peccet nisi permittente, atque aliquo modo deserente Deo : constat autem non omnes qui peccant excæcatos, vel obduratos proprie dici posse.

Illa igitur sola permissio, atque desertio, excæcatio et obduratio dicitur ex parte Dei, qua fit ut homo justo Dei judicio, peccata præterita punientis, ita destituatur auxilio divino, ut non possit moraliter non cadere, quod pulchre ostendit similitudo illa Chrysostomi de duce milites in prælio deserente. Ex quo etiam solvitur quod objicere solet Calvinus, cum argumentatur, excæcationem, et obdurationem non posse referri ad solam permissionem, vel desertionem, cum Deus judicem agat in hac re, et judicis sit non solum permittere, vel deserere, sed etiam re ipsa punire. Nam ista permissio, ac desertio gravissima est punitio, cum homo in pœnam peccati præteriti in medio hostium nudus, atque inermis divino judicio relinquatur.

Tertio observandum est, hanc impotentiam qua homo excæcatus, vel obduratus, non potest videre quod videndum est, nec agere quod agendum est, non esse absolutam, sed ex hypothesi. Nam licet homo, dum est cæcus, et obduratus, non possit cernere, et credere, tamen absolute potest, quia potest cum Dei gratia removere cæcitatem, et obdurationem, quibus remotis cernere poterit, et credere. Numquam enim Deus ita destituit, quin saltem juvet ad impetrandam gratiam, et vires, quibus obduratio tolli possit, quando tenetur homo converti ad fidem, vel justitiam, et nisi faciat peccet. Proinde qui non potest facere quod debet, sua culpa non potest, et ideo peccat, quia si peteret auxilium, utique impetraret.

Et hinc est quod Exod. VIII. et alibi in Scripturis obdurati reprehenduntur, et puniuntur ; quia culpa sua indurationem incurrunt, et in ea perseverant. Sanctus Joannes qui cap. XII. dixerat de quibusdam : *Propterea non poterant credere quia dixit Isaias : Excæca cor populi hujus.* Idem cap. XV. dicit de iisdem : *Excusationem non habent de peccato suo* (1). Et sanctus Augustinus tract. 53. in Joannem, tractans illud : *Propterea non poterant credere*, monet, ut nemo audeat propter ejusmodi impotentiam negare liberum arbitrium, aut excusare peccatum, et rationem insinuat, quia licet cæci non possint videre, tamen possunt ex cæcis fieri videntes.

Sed occurret aliquis, atque objiciet incertum fore judicium Dei, quo in pœna peccati præteriti aliquos obdurat et excæcat, si in illorum potestate est non excæcari, vel obdurari, aut continuo cæcitatem, obdurationemque repellere. Respondeo, certitudinem divini judicii ex eo pendere, quod eum, qui excæcari, atque obdurari meretur, Deus non solum deserit, ac desertione sua vinci sinit ab hostibus, et in peccata varia trahi, atque perduci, sed etiam non dat gratiam congruentem ejus ingenio ad impetrandas vires, quæ est alia occultior desertionis species, id est, non eum excitat, et vocat, quomodo prævidet illi aptum esse, ut sequatur excitantem, et vocantem, et quamvis non deneget auxilium, quo ille absolute possit auxilium petere : tamen certissime videt eum auxilio illo non usurum. Atque ita cujus vult miseretur, et quem vult obdurat ; ut dicitur Rom. IX.

Quarto observandum est, hanc desertionem secundum morem loquendi Scripturæ recte significari per vocabula actionem exprimentia, quamvis revera non sit actio, sed actionis omissio. Nam in II. lib. regum cap. XII. dicitur David occidisse Uriam Heteum, cum tamen David eum per se non occiderit, nec jusserit proprie occidi, sed tantum imperavit duci Joab, ut eum constitueret in loco, ubi fortissimum esset prælium, ibique eum desereret, ut vinceretur, et moreretur. Sic igitur Deus recte dicitur tradere in reprobum sensum, inducere in tentationem, mittere operationem erroris, obdurare, et excæcare, lice hæc omnia non faciat nisi permittendo et deserendo,

Neque tamen hinc sequitur, Deum esse causam peccati, aut peccare deserendo homines in tentationibus, licet David peccaverit, et causa fuerit peccati jubendo Uriam deseri in prælio. Nam Urias innocens erat, nec poterat juste a Davide, vel Joabo interfici, et ideo peccavit David, cum jussit eum in prælio derelinqui, ut moreretur. At si Urias necem promeruisset, potuisset utique David eum illa ratione de medio tollere ; et quamvis

(1) Joan. XV, 22.

tunc etiam vere diceretur causa mortis Uriæ, tamen neque ipse peccaret, neque esset causa peccati Ammonitarum, quorum gladio ille periit. Neque enim David jussit Ammonitis ut Uriam occiderent, sed cum illi sponte sua raperentur ad cædem filiorum Israel, uti voluit David eorum impetu ad necem Uriæ, quem relinqui jussit, non ad necem aliorum quos a prælio subduxit.

Ita quoque et Deus cum aliquos justo judicio deserendo tradit in reprobum sensum, excæcat, obdurat, in tentationem inducit, neque ipse peccat, quia juste deserit, neque est causa peccati; quia non excitat ipse satanam ad tentandum, et hominem ad consentiendum (nisi ut supra diximus, excitare sit non impedire) sed utitur utriusque nequitia ad eum puniendum, qui tali pœna dignus est.

Porro Calvinus lib. II. Institut. cap. 4. §. 4. admittit Deum sæpe obdurare solum deserendo: tamen addit esse alia testimonia, quæ ultra procedant : « Qualia sunt, inquit, de Pharaonis induratione. An induravit non emolliendo? id quidem verum est; sed plus aliquid fecit, quod obstinatione pectus ejus obfirmandum Satanæ mandavit. » Hæc ille. Sed hoc quod ipse dicit de Satana jussu Dei obfirmante cor Pharaonis, ex divinis litteris non colligitur: neque ipse locum ullum profert, unde id probetur. Quamvis exponi facillime posset, ut supra exposuimus illud : *Dominus præcepit Semei maledicere Davidi.*

Quinto est observandum, actionem excæcandi, et obdurandi interdum tribui in Scripturis etiam illis rebus, quæ sunt occasiones potius quam causæ ejusmodi actionum. Sic enim dicuntur munera excæcare oculos sapientum, Exod. XXIII. et Eccles. XX. Sic creaturæ dicuntur factæ in muscipulam pedibus insipientium, Sap. XIV. Sic vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes, Eccles. XIX. Sic patientia Dei aliquo modo indurat, Rom. II. Cæterum cum occasione talium rerum homines excæcantur, vel indurantur, non dicitur Deus eos excæcare, vel indurare, nisi forte per accidens, sed ipsi homines abutentes rebus bonis, seipsos excæcant, vel obdurant. Deus enim, cum in Scripturis dicitur excæcare, vel indurare, id facit ut justus judex, et ideo non conversionem, et pœnitentiam, sed pœnam et ruinam eorum intendit, qui excæcantur, vel obdurantur. At cum patienter expectat, vel peccata dissimulat, non pœnam et ruinam, sed conversionem et pœnitentiam intendit: *Dissimulat enim peccata hominum propter pœnitentiam*, ut dicitur Sapient. XI (1), et Apostolus ait : *Ignoras quia patientia Dei ad pœnitentiam te adducit? tu autem secundum duritiam tuam, et impœnitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ, et justi judicii Dei.* Rom. II (2).

Quare patientia Dei ad pœnitentiam adducit, et ideo qui inde excæcantur, non excæcantur a Deo, sed excæcat eos malitia ipsorum, ut dicitur Sapient. V. Et vere si Deum excæcare nihil esset aliud, nisi patienter expectare, orandus esset Deus, ut S. Augustinus recte colligit lib. V. in Julianum, cap. 3. ut nos excæcaret. Igitur loca initio capitis adducta, quæ significant a Deo homines indurari, vel excæcari non possunt commode explicari de excæcatione, et obduratione per patientiam, sed per desertionem, ut supra diximus, et ut perspicuum erit, si eorum aliqua percurramus.

Primum testimonium sumptus fuerat ex cap. VII. VIII. et IX. Exodi, ubi agitur de induratione Pharaonis. Videmus autem in iis locis aliquando tribui causam efficientem indurationis ipsi Pharaoni, qui ex patientia Dei sumebat occasionem contemnendi ipsum Deum, et obfirmandi cor suum in proposito non obediendi; aliquando tribui ipsi Deo, qui non ita illustrabat, neque movebat per gratiam cor illius, ut videbat congruum illi esse, ut attenderet, et flecteretur. *Videns Pharao*, inquit Moses Exod. VIII, *quod data esset requies, ingravavit cor suum, et non audivit eos, sicut præcepterat Dominus* (3). Ecce quomodo abutitur Pharao Dei patientia ad indurationem. Et rursus cap. IX : *Videns Pharao, quod cessasset pluvia, et grando, et tonitrua, auxit peccatum, et ingravatum est cor ejus, et servorum illius, et induratum nimis* (4), quia videlicet flagella Dei cessabant, existimabat Pharao nihil jam esse periculi, et grandinem, ac tonitrua casu accidisse, ideo confirmabat propositum non parendi. Sed quia quod non cogitaret idem Pharao, flagellorum cessationem provenire ex precibus Mosis, nascebatur ex justo Dei judicio, quo decreverat, non misereri Pharaonis, neque eum illustrare et movere, ut videbat ejus ingenio congruum, aptumque esse propterea in iisdem locis sæpe repetitur : *Induravit Dominus cor Pharaonis.*

(1) Sap. XI, 24. — (2) Rom. II, 4. — (3) Exod. VIII, 15. — (4) Ibid. IX, 34.

Eodem modo explicanda sunt loca similia adducta ex Deuteronomio, Josue, libris Regum, ex Isaia, et ex Apostolo. Illud autem Job : *Qui commutat labium veracium, et doctrinam senum aufert, et qui immutat cor principum et decipit* (1), non habet difficultatem. Non enim Deus immutat labium veracium mentiendo, sed vel permittendo, ut decipiantur, ut diximus capite superiore, vel reddendo mutos, et elingues prudentissimos consiliarios. Neque etiam Deus immutat cor principum, faciendo ex bono malum, vel aliquam falsam notitiam eis inspirando, sed immittendo bonam aliquam cogitationem, aut certe indifferentem, ex qua tamen impediantur a proposito suo, atque ita decipiantur, cum Dei providentia fiat, ut non assequantur quod cupiebant.

Exemplum habemus in Absalone, qui cum patrem suum ex urbe regia expulisset, et cum omnino perdere desideraret, ut ipse unus regno universo libere potiretur, Dei providentia agente, consilium convocavit, et audito consilio Achitophel, ac probato, quod quidem ad implendum ejus desiderium utilissimum erat ; Deo inspirante, audire voluit etiam consilium Chusai, quod in speciem erat utile, re autem vera perniciosum : effecit vero Deus, ut Absalon attenderet ad consilium Chusai, et rationes ejus ponderaret, oblitus consilii Achitophel, atque ita immutavit cor ejus, ac fecit, ut reprobato consilio Achitophel eligeret consilium Chusai, ex quo impeditus est ab eo, quod maxime cupiebat. Vide lib. II Reg. cap. XVII.

Simile est quod accidit S. Athanasio. Nam cum in navicula fugeret persecutores suos, Deo inspirante convertit naviculam, et obviam ire perrexit adversariis, qui per idem flumen eum insequebantur. Egit vero divina providentia, ut illi eum non agnoscentes, ab illo ipso peterent, quantum inde Athanasius abesset, quo respondente non longe abesse, illi citato cursu descendere festinarunt. Atque ita sine ullo mendacio ab Athanasio, vel a Deo potius justissime decepti palpabant, ut inquit Job, quasi in meridie, et errabant velut ebrii, cum eo magis ab Athanasio recederent, quo se ad eum propius accedere cogitabant. Vide Theodoreti historiam lib. III. cap. 8. vel Ruffini lib. I. cap. 34.

Illud Hieremiæ XX : *Seduxisti me Domine, et seductus sum* (2), recte exponitur a S. Hieronymo, quod ambiguitate, non falsitate contigerit. Audiverat enim Hieremias : *Ecce Prophetam in gentibus dedi te.* Et rursus : *Ecce constitui te super gentes, et regna.* Itaque libenter munus prophetandi assumpserat tamquam contra gentes, a quibus populus Domini vexabatur prophetaturus : advertit tamen postea, se perpetuo contra gentem suam, et reges suos Domino jubente prophetare, ex quo multas, et varias calamitates patiebatur. Accedit, quod cum prædiceret, capiendam urbem Hierosolymam a Chaldæis, ita loquebatur, ac si statim id esset implendum, unde cum non ita accideret putabatur mentitus, et a populo, tamquam impostor deludebatur. Ita igitur ambiguitate verborum Domini, partim quoad gentes, partim quoad tempus deceptum se dicit, cum aliter videret impleri sermones Domini, quam ante crediderat.

Denique illud Joann. XII : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias, Excæcavit oculos eorum, etc.* duobus modis intelligi potest. Aut enim causa, cur Judæi credere non possent, erat, quia id prædixit Isaias ita futurum ; aut quia excæcati erant juxta vaticinium Isaiæ. Si dicatur primum, tunc res est perspicua. Non enim præscientia, et prædictio futurorum imponit rebus necessitatem, et ideo solum dicuntur non potuisse credere, quos Isaias prædixit non credituros, quia non poterat fieri, quin eveniret quod Propheta spiritu Dei eventurum prædixerat, quamquam libere eventurum esset. Imo non poterat fieri, ut non libere eveniret, cum peccatum esset, ac proinde libere factum, id quod eventurum Propheta prædixerat. Si datur secundum, quod etiam est probabilius, tunc cæcitas erit quidem causa, cur non possent Judæi credere, sed causa erit (ut supra diximus) ex hypothesi non absolute, quia licet dum excæcati erant, credere non possent, poterant tamen mutari cum Dei gratia, et ex cæcis fieri videntes, et credere.

Simile est illud Joann. V : *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam, quæ a solo Deo est, non quæritis* (3)? Neque enim Dominus dicere volebat, eos absolute non posse credere, quorsum enim toto illo capite, et sequenti eos hortaretur ad credendum, quos sciret non posse credere? Sed monebat, de-

(1) Job XII, 20. — (2) Hier. XX, 7. — (3) Joan V, 44.

siderium humanæ gloriæ impedimentum illis esse, quominus credere possent; et ideo gloriam humanam contemnerent, et gloriam, quæ a solo Deo est, quærerent, si credere, et salvi esse cuperent.

CAPUT XV.

Explicantur alia Scripturæ testimonia.

Quintum et postremum caput ea loca complectitur, in quibus dicitur, Deus reipsa operari, et efficere ea, quæ mala sunt, II. Reg. XII : *Hæc dicit Dominus, ego suscitabo super te malum de domo tua, et tollam uxores tuas in oculis tuis, et dabo proximo tuo, et dormiet cum uxoribus tuis in oculis solis hujus. Tu enim fecisti abscondite, ego autem faciam verbum istud in conspectu omnis Israel, et in conspectu Solis hujus* (1). Urget hunc locum Calvinus lib. II. Institut. cap. 18. §. 1 : « Absalon, inquit, incesto coitu patris thorum polluens detestabile scelus perpetrat : Deus tamen hoc opus suum esse pronuntiat. Verba enim sunt : Tu fecisti occulte, ego vero palam faciam, et coram sole hoc. »

Similia sunt illa : *Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum in Israel*, Luc II. Et apertius : *Ecce pono in Sion lapidem offensionis, et petram scandali*, Rom. IX (2). Ubi Deus ipse (ut expendit Beza) dicit se ponere in Sion lapidem offensionis, et petram scandali. Addit Beza in responsione ad Castallionem de æterna Dei prædestinatione in refutatione secundæ calumniæ, locum illum Ephes. I : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (3). Quem locum sine ulla exceptione de omnibus omnino rebus, quæ in mundo fiunt, intelligendum esse contendit, ut sensus sit : Omnia, quæ fiunt, sive bona, sive mala, Deo non solum præsciente, et permittente, sed etiam volente, decernente et operante fieri. Sed ex iis, quæ supra dicta sunt, facile erit hæc testimonia explicare.

Quod enim primo loco dicitur, de incestu Absalon, dicitur Deus malum illud fecisse, non qua culpa Absalonis, sed qua pœna Davidis erat. Quamvis enim malum esset Absalonem peccare, quod non volebat, sed prohibebat Deus, bonum tamen, ac justum erat puniri Davidem, quod voluit, et fecit Deus. Fecit autem non incitando Absalonem ad malum, neque illud ei suadendo, vel imperando, sed permittendo, cum facile impedire posset, vel etiam voluntatem ejus ad multa scelera inclinatam avertendo, et cohibendo ab aliis, atque ad hoc unum illi viam aperiendo, id est, sinendo ruere in hoc, non sinendo ruere in alia.

Porro ejusmodi permissionem secundum morem Scripturæ, dici posse opus Dei, sive facientis, sive imperantis, perspicuum est ex historia S. Job, ubi dicitur Deus afflixisse S. Job, cum tamen ex historia illa constet, diabolum non a Deo fuisse incitatum, ut affligeret Jobum, sed solam Dei permissionem optasse et impetrasse.

Illa vero loca ex Luc. II. et Rom. IX. de Christo posito in ruinam, et in petram scandali, non significant a Deo Christum ideo fuisse missum in mundum, ut esset causa, vel occasio ruinæ, vel scandali, sed missum quidem ut esset causa salutis, tamen futurum etiam fuisse, ut esset occasio ruinæ et scandali, non ipso præbente occasionem, sed hominum malitia eam accipiente. Ita S. Fulgentius lib. I. ad Trasimundum regem, cap. 4. tractans hæc loca : « Lapis ille, inquit, qui ab ædificantibus reprobatus, in caput factus est anguli, quibusdam pravæ credulitatis cæcitate possessis lapis offensionis, et petra scandali efficitur. » Et paulo infra : « Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum : ibi ergo male credentibus ruinam perfidia generat, ubi recta credulitas fideles exaltat. » Non itaque lapis ipse a Deo positus, sed cæcitas in eum offendentis, id est, perfidia, ruinam generat. Sic etiam Theodoretus quæst. 12. in Exod. adducens hæc loca, et præterea illud Joan. IX : *Ego in judicium veni, ut qui non vident videant, et qui vident cæci fiant* (4) ; monet non fuisse scopum Dei Christum mittentis ; ut videntes cæci fierent, et stantes ruerent, vel ambulantes in petram offenderent, sed Scripturam indicasse, id quod futurum erat. Quemadmodum etiam quod legimus Joan. II : *Solvite templum hoc, et ego in triduo excitabo illud* (5), non significat, imperatum fuisse a Christo Judæis, ut illud facerent, sed eos id facturos, fuisse prædictum. Et cum ait Judæ Joan XIII : *Quod facis, fac citius* (6), non ei

(1) II Reg. XII, 11. — (2) Luc. II, 34; Rom. IX, 33. — (3) Eph. I, 11. — (4) Joan. IX, 39. — Joan. II, 19. — (6) Joan. XIII, 27.

mandavit proditionem, sed indicavit, brevi eum facturum, et impleturum, se permittente, quod jam diu desideraverat.

Sententia igitur Simeonis hæc est : *Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum*, hoc est, Ecce a Deo missus est Christus, qui multis eum propter passionem et ignominiam crucis despicientibus erit occasio ruinæ, multis autem in eum fideliter credentibus erit causa resurrectionis et salutis. Eadem est sententia B. Pauli ad Rom. IX. Quod enim ipse ait : *Ecce pono in Sion lapidem offensionis, et petram scandali* (1), hunc habet sensum : Ecce pono in Sion lapidem, qui erit lapis offensionis et petra scandali. Nam et Simeon, et Paulus ad prophetiam Isaiæ respexit, quæ habetur cap. VIII. ubi non dicitur Deus facturus, ut Chrisus sit in ruinam, et in petram scandali, sed simpliciter prædicitur Christus futurus in ruinam, et in petram scandali, occasionem videlicet ruinæ, et scandali accipiente hominum cæcitate ex Christi passione et morte : « Dominum, inquit, exercituum ipsum sanctificate, ipse pavor vester, et ipse terror vester, et erit vobis, in sanctificationem : in lapidem autem offensionis, et in petrum scandali duabus domibus Israel, in laqueum, et in ruinam habitantibus in Hierusalem ; et offendent ex eis plurimi, et cadent, et conterentur, et irretientur, et capientur. »

Quod autem B. Paulus ait : *Ecce pono in Sion lapidem*, sumptum est ex cap. XXVIII. ejusdem Prophetæ, ubi Deus per Isaiam dicit : *Ecce mittam in Sion lapidem angularem, probatum, electum, in fundamento fundatum* (2). Sed quia conjunxit Apostolus hæc verba diversorum capitum in unam sententiam, ideo paulo durius loqui visus est. Sed si exponatur ut diximus, omnia cohærebunt, neque diversa videbitur sententia Isaiæ a sententia Pauli, nimirum posuit Deus in Sion lapidem, qui ex intentione ipsius Dei esset angularis, pretiosus, electus, ut dicitur cap. XXVIII. quamvis ex incredulitate hominum futurus esset etiam multis in lapidem offensionis et petram scandali.

Illud denique Ephes. I : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (3), in quo aphorismos suos tamquam in optimo fundamento Beza construxit, nihil omnino facit ad rem. Non enim Apostolus dicit, Deum operari omnia absolute, quæ fiunt in mundo, tam bona, quam mala, cum e contrario Deus oderit peccata, et nihil faciat eorum quæ odit, ut legimus Sapient. XI. Sententia igitur Apostoli est, Deum operari omnia, quæ operatur, non temere, neque invitum, sed libere, et prudenter, id enim est secundum consilium voluntatis suæ. Quemadmodum viri prudentes dicuntur omnia mature agere, non quod omnia ipsi agant, sed quod quidquid agant, cum consilio agant.

Itaque S. Hieronymus quasi Bezæ commentarium prævidisset, ita scripsit in hunc locum : « Operatur, inquit, omnia Deus secundum consilium voluntatis suæ : non quo omnia, quæ in mundo fiant, Dei voluntate, et consilio peragantur (alioquin et mala Deo poterunt imputari) sed quo universa, quæ facit, consilio faciat et voluntate, quod scilicet, et ratione plena sint, et potestate facientis. » Adhæc si daremus Bezæ in his Apostoli verbis significari omnia omnino fieri a Deo, quæ in mundo fiunt, non tamen inde sequeretur, peccata, quæ ab hominibus fiunt, etiam à Deo fieri, cum peccatum facere, non sit facere, sed deficere, neque peccatum sit res aliqua, sed corruptio rei alicujus. Quemadmodum autem Deus faciat quidquid in actione mala inest rei, et boni; et tamen non sit auctor corruptionis, et defectus, qui in actione illa cernitur, explicuimus cap. 5. et rursus explicabimus cap. 17.

CAPUT XVI.

Explicantur loca aliquot S. Augustini, quæ in speciem favere videntur adversarius.

Post loca Scripturarum objiciunt Calvinus, et Beza testimonia quædam S. Augustini ex lib. V contra Julianum, ex Enchiridio, et ex lib. de gratia et libero arbitrio. Illa igitur, et alia, quæ nobis interim occurrunt, breviter explicabimus.

Incipiamus a primo tomo operum ejus. Lib. IX confess. cap. 8. sic loquitur S. Augustinus de sancta Monica, quæ in pueritia per convicium famulæ curata est a vinolentia, cui dedita esse cœperat : « Quid, inquit, egisti Deus meus ? unde curasti ? unde sanasti ? nonne protulisti durum, et acutum

(1) Rom. IX, 33. — (2) Isaie. XXVIII, 10. — (3) Eph. I, 11.

ex altera anima convicium, tamquam medicinale ferrum, ex occultis provisionibus tuis, et uno ictu putredinem illam præcidisti. » Hic jam Calvinus, si in hunc locum incidisset, dicere non dubitaret famulam illam a Deo incitatam, et compulsam fuisse, ut Dominæ suæ conviciaretur, idque significari illis verbis : Nonne protulisti durum, et acutum ex altera anima conviciam. Sed aliam omnino fuisse mentem S. Augustini, ex verbis ejusdem in extremo capite positis intelligetur. « Tu, Domine, inquit, rector cœlitum et terrenorum, ad usus tuos contorquens profunda torrentis, fluxum sæculorum ordinans turbulentum, etiam de alterius animæ insania sanasti alteram, ne quisquam cum hoc advertit, potentiæ suæ tribuat, si verbo ejus alter corrigatur, quem vult corrigi. » Ex his enim verbis intelligimus, non fuisse a Deo incitatam, vel compulsam famulam illam ad convicium, sed convicium illud jam animo conceptum, et foras per voces erumpens a Dei providentia ordinatum fuisse ad vitium Monicæ sanandum. Neque enim Deus fons est, unde turbulenti scelerum torrentes manant, sed artifex est mirabilis, qui ad usum suum torrentes illos per se fluentes contorquet, et ordinat ad bonum aliquod perficiendum.

Itaque dicitur Deus protulisse convicium illud ex anima famulæ illius tamquam ferrum medicinale ex occultis provisionibus suis, quia non poterat famula illa convicium concipere, vel proferre, nec alio tempore, alio loco, in aliam personam, quam Deus permisisset, Deus autem non permisit ab illa convicium concipi, aut proferri, nisi quod utile esset ad Monicam curandam, et illo tempore et loco solum permisit, quo tempore et loco prævidit utile fore ad Monicæ sanitatem.

Aliud testimonium exstat in Enchiridio, cap. 100. quod a Calvino et Beza non semel citatur. Sic igitur loquitur S. Augustinus : « Propterea namque magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus, ut miro, et ineffabili modo, non fiat præter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret : neque utique nolens sinit, sed volens, nec sineret bonus fieri mala, nisi omnipotens, etiam de malo, facere posset bene. » Duo quædam ex hoc loco adversarii colligunt. Primo, mala seu peccata non fieri præter Dei voluntatem, proinde velle Deum ut fiant ; recteque ab ipsis dictum esse decreto, et voluntate Dei, Adamum lapsum esse. Secundo, Deum permittere mala non invitum, nec otiose spectantem, sed volentem, ac per hoc inanem esse Catholicorum distinctionem, qui dicunt mala fieri non Deo volente, sed Deo permittente, quasi permissio non includat voluntatem. Sed non erit difficile respondere, si prius breviter explicemus, quemadmodum se habeat voluntas Dei erga peccata.

Dico igitur, Deum erga peccata non habere positive velle, aut nolle, sed negative non velle : non habet Deus positive velle peccata, quia bonus et justus est. Nec esset bonus et justus, si peccata (id est, mala) et iniquitates vellet. Non habet etiam positive nolle, quia omnipotens est, neque esset omnipotens, si aliquid fieret ipso invito. Fieret autem aliquid ipso invito, si fieret aliquid, quod ipse fieri nollet. Non igitur habet velle, aut nolle, sed non velle, juxta illud Psal. v : *Non Deus volens iniquitatem tu es* (1).

Sed occurrit Beza in responsione ad acta Colloquii Mompelgardensis, pagina centesima octuagesima tertia, ac dicit, si Deus respectu peccatorum non habeat velle, aut nolle, sed tantum non velle, sequi ut eorum, quæ in mundo geruntur, longe maxima pars fiat Deo vel imprudente, vel non curante, quorum illud ab ejus providentia, istud ab ejus potentia penitus est alienum. Respondeo neutrum sequi, nam etiamsi Deus non velit peccata fieri, tamen novit ea futura, et posset impedire, si vellet : proinde non fiunt eo imprudente ; præterea vult non impedire, vult permittere, vult ordinare, vult punire : proinde non fiunt eo non curante, et quasi otiose spectante. Neque nos dicimus, quod in superiore pagina idem Beza reprehendit, divinam providentiam non se extendere nisi ad mala ordinanda, et quasi limitibus definienda, ita ut moliri possit Satan contra Ecclesiam quidquid ei libuerit, quamvis non quidquid libuerit perficere queat. Non inquam, hoc solum damus providentiæ Dei, sed etiam addimus, nihil fieri posse, nisi Deo permittente, ac per hoc, non solum non perficiet Satan contra Ecclesiam, quidquid ei libuerit, sed nec molietur quidquid ei libuerit, sed quidquid ei permittere Deo placuerit.

(1) Psal. V, 5.

Observandum est præterea id, quod diximus, Deum respectu peccati non habere positive nolle, debere intelligi de voluntate beneplaciti, quæ absoluta est. Nam habet Deus nolle fieri peccata, voluntate signi, quæ non absoluta, sed conditionata est. Voluntas enim signi, dicitur præceptum, sive prohibitio, quæ voluntas ideo conditionata dici potest, quia cum Deus præcipit, ut aliquid non fiat, simul addit pœnam si fiat. Proinde cum aliquid prohibet, non absolute vult illud non fieri sed vult aut non fieri, aut puniri eum, qui facit. Quare semper invicta manet voluntas divina, neque ei ullo modo resisti potest. Nam etiamsi aliqui legem ejus prævaricentur, et faciant quod ipse fieri prohibuit, non tamen evadunt supplicium, quod ipse idem prævaricatoribus comminatur.

Ex his testimonium S. Augustini facillime poterit explicari. Dicit enim non fierit præter ejus voluntatem, quod fit contra ejus voluntatem, non quia ipse velit illud fieri, sic enim secum ipse pugnaret, sed propter alias duas causas, quas ibidem idem auctor posuit. Prima causa est, quia (ut diximus) cum Deus peccata prohibet, non simpliciter vult non fieri, sed aut non fieri, aut puniri eum, qui facit. Altera causa est, quia licet Deus non velit peccata fieri, tamen vult permittere ut fiant, ordinaturus illa pro sua infinita potentia, et sapientia in bonum.

Priorem caùsam ponit Augustinus in præcedentibus verbis, dum sic ait : « Hæc sunt magna opera Domini exquisita, in omnes voluntates ejus, et tam sapienter exquisita ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem, qua factum est quod creator noluit, impleret ipse quod voluit, bene utens et malis, tamquam summe bonus ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos pertinet, quod Deus noluit (voluntate signi) fecerunt, quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo efficere valuerunt. Hoc quippe ipso, quod contra voluntatem Dei fecerunt, de ipsis facta est voluntas Dei. » Ecce qua ratione non fiat præter Dei voluntatem, quia videlicet facit ipse de peccantibus quod vult, dum eos æternæ damnationi, quam peccantibus fuerat comminatus, addicit.

Posteriorem causam ponit in verbis sequentibus, sic loquens : « Propterea namque omnia opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus, ut miro, et ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem, quod contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret. » Ideo igitur non fiunt peccata præter Dei voluntatem, quia non fierent si non sineret, ac per hoc licet non habeat Deus velle fieri, habet tamen velle permittere.

Sed (inquiunt adversarii) velle permittere includit velle fieri. Nam hic subjicit Augustinus. « Non utique sinit nolens, sed volens. » Et paulo ante cap. 95 : « Non ergo, inquit, fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. » Ubi S. Augustinus aperte dicit, Deum velle fieri id, quod sinit fieri. Et cap. 96. dicit, bonum esse ut mala sint. « Quamvis, inquit, quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona ; tamen, ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. » Quod autem bonum est, Deus vult, igitur mala esse, seu fieri Deus vult. Addit Petrus Martyr in cap. 9. epist. ad Roman. vocem permissionis in Scripturis significare etiam voluntatem, et operationem Dei, non solam negationem. Et allegat illud ad Corinth. XVI : *Spero me aliquantulum temporis manere apud vos*, si Dominus permiserit ; et illud ad Hebr. VI : *Et hoc faciemus, siquidem permiserit Deus* (1).

Respondeo, proprie permittere non includere velle, sed non nolle, sive non impedire, et verissimam esse theologorum Catholicorum doctrinam, qui dicunt Deum velle bona, mala autem non velle, sed permittere ; et longe aliud esse velle fieri mala, et velle permittere, ut fiant mala. Siquidem velle fieri mala, est malæ voluntatis, quæ vel delectatur malis, vel uti vult eis ad bona, contra illam regulam. « Non sunt facienda mala, ut eveniant bona. » At velle permittere mala potest esse bonæ voluntatis, ac præsertim in summo rerum omnium moderatore, ad quem spectat non impedire cursum rerum quamvis defectibilium, ut hinc ostendat primum, quid per se possit liberum arbitrium. Deinde quid ejus gratiæ beneficium, justitiæque judicium, ut loquitùr S. Augustinus lib. de correptione et gra-

(1) I Corin. XVI, 7; Heb. VI, 3.

tia, cap. 12. Cum igitur idem Augustinus dicit, Deum permittere mala non nolentem, sed volentem, intelligimus Deum permittere non invitum, sed volentem permittere. Non autem proprie volentem illa fieri. Cum vero dicit, nihil posse fieri, nisi Deus velit fieri, aut sinendo ut fiat, aut ipse faciendo, ipse se explicat. Non enim diceret, aut sinendo, aut faciendo, si proprie Deus vellet fieri tam bona, quam mala. Nam Deus voluntate agit. Et ideo quidquid vult fieri, fit, et ideo fit, quia ipse volendo facit.

Itaque si Deus vellet fieri mala, non permitteret, sed faceret mala. Quorsum ergo Augustinus distingueret permissionem ab opere, dicens, aut sinendo ut fiat, aut ipse faciendo, si existimaret Deum proprie velle tam quæ facit, quam quæ permittit, cum non ignoraret Deum volendo facere ? Sententia igitur ejus loci talis est : Nihil potest fieri, nisi Deus velit fieri, saltem per accidens, id est, nisi velit permittere ut fiat ab aliis, aut etiam velit ipse illud procurare, et facere.

Porro quod adjungit, bonum esse, ut sint mala, eodem modo explicandum est, videlicet bonum esse, ut sint Deo permittente, non Deo agente et volente : quod est per accidens esse bonum, quia conjunctum est cum aliquo per se bono. Mala enim per se nihil ornamenti afferunt rebus cæteris, tamen ordinata a Deo, et suo loco posita, faciunt, ut res bonæ magis emineant, ut idem Augustinus docet in eodem lib. c. 11. qui etiam de eadem re sic loquitur in lib. III. de libero arbitrio, cap. 91 : « Quomodo, inquit, juste peccata punit, quæ si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset ? Hic respondetur, non ipsa peccata, vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animæ sunt, quæ si velint, peccant, si peccaverint, miseræ fiunt. » Hæc ille. Quare non tam est bonum, ut peccata sint, quam ut ordinentur, posteaquam Deo permittente existunt.

Quocirca S. Augustinus ex eo quod dixit bonum est, ut mala sint, non colligit, Deum velle mala, sed tantum permittere. Hæc enim sunt verba ejus : « Nec dubitandum est, Deum facere bene etiam sinendo fieri, quæcumque fiunt male. Non enim hoc nisi justo judicio sinit, et profecto bonum est, quod justum est. Quamvis ergo quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona: tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono. Cui profecto quam facile est, quod vult facere, tam facile est, quod non vult esse non sinere. »

Neque in Scripturis ullus est locus, ubi vox *permittere* non possit recte exponi de propriete dicta permissione, quæ non significat velle, sed non impedire. Nam quod dicitur I. Corinth. XVI, *Spero me apud vos aliquantulum temporis permansurum, si Dominus permiserit* (1), rectissime intelligitur dictum esse pro eo, quod est, si Dominus non impedierit. Sæpe enim Apostolus cogitabat aliquo ire, et Dominus alio eum destinabat. Actor. XVI : *Transeuntes autem Phrygiam et Galliciæ regionem vetati sunt a Spiritu sancto loqui verbum Dei in Asia. Cum venissent autem in Misiam, tentabant ire in Bythiniam, et non permisit eos Spiritus Jesu.* Et ad Roman I : *Nolo autem vos ignorare, fratres, quia sæpe proposui venire ad vos, et prohibitus sum usque adhuc.* Quod etiam dicitur Hebr. VI : *Et hoc faciemus, siquidem permiserit Dominus* (2), eumdem sensum habet. Scribit enim Apostolus nolle se amplius de rudimentis fidei disserere, de pœnitentia ab operibus mortuis, de Baptismo, impositione manuum, et similibus, sed de iis, quæ ad perfectionem vitæ Christianæ pertinent. Addit autem : Siquidem permiserit Dominus, quia videlicet ignorabat, an Deus permissurus esset eum facere, an ad alia opera vocaturus. Ostendit enim his verbis, se omnino pendere a providentia Dei, et quæ Deo annuente aggreditur, eadem Deo volente perficere, aut eo impediente dimittere.

Aliud testimonium rursus objiciunt Calvinus, et Beza in eodem Enchiridio, cap. 101, ubi sic loquitur S. Augustinus : « Aliquando bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult; et rursus fieri potest, ut hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona. Tantum interest quid velle homini, quid Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut aut approbetur, aut improbetur. » Videtur enim his verbis Augustinus admittere, Deum velle id ipsum, quod volunt homines mali, dum mala operantur ; sed ideo bonam esse Dei voluntatem, quia bona intentione Deus vult, quod impii mala intentione volunt.

(1) Corin. XVI, 7. — (2) Act. XVI, 6; Rom. I, 13, Heb. VI, 3;

Sed facillime id solvitur. Nam in his rebus, quæ sunt per se malæ, et in nullo casu possunt fieri bene, nunquam Deus vult id, quod volunt homines mali. In rebus autem, quæ sunt malæ ratione præcepti positivi eas prohibentis, aut alicujus circumstantiæ, facile fieri potest, ut Deus bona voluntate velit, quod mala voluntate volunt homines mali, et quod nolunt bona voluntate homines boni : ita ut magis congruant cum bona voluntate Dei illi qui nolunt, quam illi qui volunt, quod ipse vult. Exempla sunt in eodem loco S. Augustini, vult Deus aliquem hominem mori, quia id merentur ejus peccata; voluntas hæc Dei justa est, ac per hoc bona : forte etiam vult hoc Deus, quia prævidet illum, si diutius vivat gravius peccaturum, et atrocius apud inferos puniendum, ex quo non solum justa, sed etiam misericors est voluntas Dei, quæ vult illum de medio tolli. Contingit autem, ut filius ejus, non quia scit patrem mereri mortem, aut gravius peccaturum, si vixerit, sed quia eum odit, aut cupit cito possidere paternam hæreditatem, velit eumdem mori; sine dubio hæc filii voluntas, quamvis id velit, quod vult et Deus, iniquissima est. Tenetur enim filius parentes diligere, et juvare, ac multo magis non odisse. Proinde magis congrueret cum bona Dei voluntate voluntas hujus filii, si nollet quod vult Deus, quam nunc congruat, quando vult quod Deus vult.

Sed non potest ullo modo ex his colligi, Deum esse auctorem peccatorum, aut velle peccata fieri. Nam etiamsi Deus vult aliquando id, quod peccator vult, non tamen vult Deus, ut ille hoc velit, imo contrarium vult, saltem voluntate signi, qua prohibuit illi ne id vellet. Quod si Deus filio imperaret, ut parentem occideret, sicut imperavit Abrahæ ut occideret filium, tunc non mala voluntate filius vellet mori parentem suum, dum id non odio patris, sed ut obsequeretur Deo jubenti id vellet. Sin autem filius non habeat Dei mandatum de parente occidendo, et tamen forte noverit, Deo placere ut is moriatur, non debet quidem obmurmurare Deo, sed contra potius eum laudare, et acquiescere in ejus voluntate, paratus æquo animo ferre mortem patris, cum acciderit : sed interim ei deesse non debet, quia mandatum habet honorandi parentes, eosque juvandi, ac sustentandi ; et placebit sine dubio Deo studium filii in parente conservando, licet ipse alia via sibi nota, parentem illum occidi decreverit.

Sequitur aliud testimonium, quod objiciunt ex lib. VI. de Genesi litteram cap. 15. ubi legimus, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum, quod Deus voluerit. Utitur hoc testimonio Calvinus lib. III. Instit. cap. 23. §. 8. ut probet, Deum decrevisse ab æterno, ac voluisse, ut primus homo peccaret, et cum tota potestaritate in damnationis reatum incurreret.

Sed facilis est responsio. Fatemur enim, id omne, quod Deus vult, infallibiter impleri, Dei enim voluntati nemo resistere potest. Sed probandum erat Calvino, Deum ex Sententia B. Augustini voluisse, ut primus homo peccaret. Nam in loco citato, non hoc scribit S. Augustinus, sed disserit de creatione hominis, ac dicit, hominem formatum ex limo, quia Deus ita voluit, neque id repugnare causis naturalibus generationis humanæ, quia Deus dedit illis causis ut inde possit homo generari, non autem suam potestatem illis causis alligavit.

Alliud testimonium objiciunt ex lib. V. contra Julianum cap. 3. ubi tractans illud : *Tradidit eos in passionem ignominiæ etc.* : « Sequitur, inquit, propter hoc tradidit illos Deus in passiones ignominiæ. Audis propter hoc; et quæris inaniter qnomodo intelligendus sit tradere Deus, multum laborans, ut ostendas eum tradere deserendo. » Quibus verbis videtur S. Augustinus, non admittere explicationem illam, quam nos supra secuti sumus, quod Deus deserendo tradat.

Respondeo a S. Augustino non reprehendi Julianum, quod dixerit, Deum tradere deserendo, sed quia dixerit, unum peccatum non esse pœnam alterius peccati, et existimaverit, id bene probari, si ostendisset, Deum tradere deserendo. Itaque ipse S. Augustinus demonstrat, unum peccatum esse pœnam alterius peccati, sive Deus tradat homine desideriis suis deserendo, sive alio modo, ac per hoc inaniter laborasse Julianum, ut ostenderet, Deum tradere deserendo: « Audis, inquit, Propter hoc, et quæris inaniter quomodo intelligendus sit tradere Deus, multum laborans, ut ostendas eum tradere deserendo. Sed quomodolibet tradat, propter hoc tradidit, propter hoc deseruit. Curavit enim apostolus dicere quanta pœna sit tradi passionibus ignominiæ, sive deserendo, sive alio vel explicabili, vel inexplicabili modo, quo facit hæc summe bonus, et ineffabiliter justus. »

Adhæc reprehendit Augustinus Julianum, quod per « deserere » non intellexerit, desti-

tuere, seu non juvare cadentem, sed pertinere, ut quis in desideriis, in quibus jam erat hæreat; ac demonstrat Augustinus, tradi in desideria, non esse permittere, ut in aliquo sint desideria mala, sed deserere, ac deserendo sinere, ut desideriis malis consentiat. Sic enim loquitur Augustinus ponens, et reprehendens verba Juliani: «Jam flagitiorum, inquis, desideriis æstuabant. Et adjungis, ac dicis, quomodo ergo per potentiam tradentis Dei putandi sunt in talia facta cecidisse? Quid ergo plus factum est, obsecro te, aut quid diceret, tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, si jam erant possessi quodam modo malis desideriis cordis sui? Numquid autem consequens est, ut si habet aliquis cordis desideria mala, jam etiam consentiat eis ad committenda eadem mala? ac per hoc aliud est habere mala desideria cordis, aliud tradi eis: utique ut consentiendo eis possideatur ab eis, quod fit cum divino judicio traditur eis.»

Quod autem S. Augustinus non reprehendat, sed approbet, Deum tradere deserendo, patet ex sequentibus verbis: «Cum ergo, inquit, dicitur homo tradi desideriis suis, inde fit reus, quia desertus a Deo cedit eis, atque consentit, vincitur, trahitur, capitur, possidetur, a quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est; et fit ei peccatum consequens præcedentis pœna peccati.»

Sed objiciunt rursus ex eodem capite illa verba: Quid est autem quod dicis, cum desideriis suis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, non per potentiam in peccata compulsi? Quasi non simul posuerit hæc duo idem Apostolus, et patientiam et potentiam, ubi ait, si autem volens Deus ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, attulit in multa patientia vasa iræ, quæ perfecta sunt in perditione.» Ubi videtur S. Augustinus concedere, aliquos a Deo per potentiam in peccata compelli.

Respondeo, recte S. Augustinum docere contra Julianum, Deum tradere aliquos suis desideriis, non esse per solam patientiam deserere, quasi ideo solum dicatur Deus tradere aliquos suis desideriis quia eos patienter tolerat, et impunitos ad tempus relinquit. Nam alioqui, ut cap. seq. idem Augustinus colligit, qui a Deo petit, ne tradat desideriis suis id peteret, ne sit patiens erga se bonitas ejus. Quare ex hoc loco perspicue intelligimus, Julianum non accepisse desertionem Dei pro destitutione auxilii divini, ut nos cum Augustino accipimus, sed pro simplici permissione et tolerantia, quomodo fatemur non sola desertione Deum tradere aliquos desideriis suis.

Porro non solam patientiam, sed etiam potentiam Dei cerni in obduratione peccatorum, duobus modis intelligi potest, juxta mentem S. Augustini. Primo, quia finis obdurationis est, ut punitione peccatoris obdurati, quæ sine dubio mirabilis, et horribilis erit, appareat justitia et potentia Dei. Et hoc habent verba Apostoli ab Augustino adducta: «Si autem Deus volens ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, etc.» Et rursus: «In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te potentiam meam.» Neque dubitari potest, quin Deus potentiam suam magis ostenderit in flagellis, et submersione Pharaonis obdurati, quam in ipsa ejusdem Pharaonis obduratione. Secundo, quia Deus non solum deserit peccatores, cum eos tradit desideriis cordis eorum, sed etiam cum eorum malas voluntates, quas ipse non fecit, sed futuras non ignoravit, ita mirabiliter torquet, regit, ordinat, ut ex eis bonum eliciat et faciat, ut etiam invitæ, ac nolentes sibi serviant, et hoc ipso quod libenter faciunt, justo Dei judicio gravissime puniantur.

Quare potest rectissime dici, Deum per potentiam tradere aliquos desideriis suis, eosque per potentiam excæcare et obdurare, non quidem quod deserere, non illuminare, non emollire, ad potentiam pertineat, aut quod Deus positive ad malum compellat, aut impellat, sed quia (ut diximus, et explicuimus fusius cap. 13.) mirabili potentia regat corda etiam impiorum, et impediat, ne aliud perficiant, conentur, velint, cogitent, quam quod ipse permittit, ipsamque culpam eis vertat in pœnam, et ad multa bona malis eorum voluntatibus ipse summe potens, summeque bonus utatur. Atque hoc est, quod scribit idem Augustinus, in hoc ipso lib. v. contra Julianum cap. 4. cum ait: «Facit hæc miris, et ineffabilibus modis, qui novit justa judicia sua non solum in corporibus hominum, sed et in ipsis cordibus operari, qui non facit voluntates malas, sed utitur eis ut voluerit, cum aliquid inique velle non possit.»

Quamvis autem admittamus juxta mentem sancti Augustini, Deum per potentiam tradere impios desideriis suis, eosque excæcare et obdurare, non tamen admittimus impios a Deo per potentiam in peccata com-

pelli. Nam neque hoc loco S. Augustinus id usquam dicit, et in aliis locis a nobis supra citatis, sæpe contrarium dicit. Unum locum hic notare sufficiet, tract. 53. in Joan. : « Fecerunt, inquit, Judæi peccatum, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet, sed facturos esse prævidit, quem nihil latet. »

Alia testimonia proferunt ex lib. de gratia et libero arbitrio cap. 20. et 21. Nam cap. 20. sic legimus : « Scriptura divina, si diligenter inspiciatur, ostendit, non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, sed etiam illas, quæ conservant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad pœnas quibusdam ingerendas, vel ad beneficia quibusdam præstanda, sicut ipse judicat, occultissimo quidem judicio, sed sine ulla dubitatione justissimo. » Et infra : « Voluntatem proprio vitio malam in hoc peccatum judicio suo justo et occulto inclinavit. » Et cap. 21 : « Operatur Deus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem justo. »

Respondeo, hæc loca jam esse explicata superius, videlicet cap. 13, siquidem eo loco ostendimus ex Hugone Victorino, qui Augustinum secutus est, Deum operari in cordibus inclinando ad unum malum potius, quam ad aliud, non quidem malitiam inserendo, aut inclinata corda ad bonum pervertendo, sed inclinata vitio proprio ad malum impediendo ne ferantur in aliud, et non impediendo ut ferantur in hoc. Id quod idem Augustinus in hoc libro indicat, cum ait cap. 20, Deum inclinare voluntatem proprio vitio malam. Et cum apertius, cap. 23. concludit, dicens : « Cum ergo auditis, ego Dominus seduxi prophetam illum, et quem vult indurat, ejus merita cogitate, quem sic obdurari, vel seduci permisit. » Ubi vides, ipsam permissionem seductionis et obdurationis judicio divino tribuit, quia videlicet, nisi mererentur hominum peccata, Deus eos non ita seduci, neque obdurari sineret.

Aliud testimonium objici solet ex lib. de corrept. et gratia cap. 7. ubi sic loquitur S. Augustinus : « Cum, inquit, audimus, nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est, illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per judicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum; illum ad effundendum sanguinem suum. » Quod si Christus elegit Judam ad opus proditionis, unde sanguinis effusio secuta est, certe videtur omnino voluisse, et ab æterno decrevisse, ut Judas illud immane scelus perpetraret.

Respondeo, Christum præscivisse ab æterno Judam si permitteretur, fore pecuniarum cupidum, et ex ea cupiditate Magistri sui ac Domini scelestissimum proditorem, et simul prævidisse quantum boni ex illo scelere ipse elicere posset, si illud permitteret, et ideo decrevisse omnino permittere. Hoc autem permissionis decretum, ex quo infallibiliter sequebatur sanguinis sui effusio, vocat Augustinus electionem Judæ ad effundendum sanguinem suum. Nam paulo ante dicit, Judam fuisse electum ad opus, cui congruebat. Quibus verbis significat, Judam per se illi operi congruisse, et ideo satis fuisse, ut Deus illum permitteret facere, quod cupiebat. Et paulo post idem explicat apertius his verbis : « Ad illo quippe electus est, qui novit bene uti etiam malis, ut per ejus opus damnabile, illud, propter quod ipse venerat, opus venerabile compleretur. » Itaque Christum elegisse Judam ad effundendum sanguinem suum, nihil est aliud, nisi Christum decrevisse uti mala voluntate Judæ, quam se permittente in eo futuram prænoverat, ad passionem suam, et mundi redemptionem peragendam.

Postremo addunt Calvinus in lib. III. Instit. cap. 23. §. 7. et Theodorus Beza in responsione ad acta Colloquii Mompelgardensis, pag. 155. testimonium sancti Augustini ex lib. de corrept. et gratia, cap. 10. ad probandum, mala non solum præsciri, sed etiam decerni a Deo et lapsum Adami non solum a Deo præcognitum, sed etiam volitum et definitum. « Nunc audiamus, inquit, Augustinum loquentem libro de correptione et gratia : Saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum, Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura præscivit (præscientiam autem Augustinus numquam a proposito Dei sejungit) et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere ; sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset liberum arbi-

trium, deinde quid posset gratiæ suæ beneficium, justitiæque judicium. »

Hoc testimonium si removeatur illa parenthesis Bezæ (præscientiam autem Augustinus numquam a proposito Dei sejungit) nihil omnino probat. Non enim dicit S. Augustinus, Deum decrevisse, ut mala ex bonis orirentur, sed dicit pertinuisse ad ejus omnipotentissimam bonitatem, potius de malis benefacere, quam mala esse non sinere. Nec dicit, Deum sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut prius necessario peccarent, deinde propter peccata punirentur. Sed dicit, Deum sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut prius ostenderetur, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiæ beneficium justitiæque judicium, id est, prius ostenderetur, potuisse Angelos per liberum arbitrium cadere, et non cadere, et deinde potuisse Deum Angelos, qui ex libero arbitrio ceciderant, juste punire qui vero per liberum arbitrium steterant, tanta gratiæ plenitudine donare, ut jam amplius cadere non possent. Homines similiter in statu innocentiæ constitutos, potuisse per liberum arbitrium cadere, et non cadere, et si quidem non cecidissent, potuisse Deum ad perfectam beatitudinem eos perducere ; sin autem cecidissent, potuisse juste punire, vel misericorditer liberare, ut in sequentibus Augustinus fuse explicat. Quare omnia verissima sunt, nec ulla ex parte Bezæ sententiam juvant.

Porro illa parenthesis « præscentiam autem numquam Augustinus a proposito Dei sejungit », primum petit principium ; id enim probandum susceperat initio, quod nunc tamquam certum, et concessum assumit : Deinde falsum est, si de peccatis agatur, ut hoc loco agitur : sanctus enim Augustinus lib. de prædestinatione Sanctor. cap. 10. dicit, prædestinationem (quæ idem est cum decreto) non posse separari a præscientia, tamen præscientiam posse separari a prædestinatione, sive decreto ; Deus enim nihil decernit, ac definit, quin præsciat se facturum ; multa autem præscit futura, quæ ipse non decernit, nec definit. « Prædestinatio, inquit, sine præscientia esse non potest. Potest autem esse sine prædestinatione præscientia. Prædestinatione quippe Deus præscivit quæ fuerat ipse facturus. Præscire autem potest etiam ea, quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata. »

Idem cognosci potest ex responsione S. Prosperi ad objectiones Vincentianas 10. 11. 12. 13. 14. 15. et 16. Nam cum quidam suspicarentur ex doctrina S. Augustini sequi id, quod nunc Calvinus et Beza defendunt, mala fieri non solum præsciente, sed etiam prædestinante et decernente Deo, respondet Prosper, istas sententias blasphemas esse, et a S. Augustini doctrina prorsus alienas. Inter cætera sic loquitur in responsione ad objectionem undecimam : « Objectio, quod quando incestant patres filias, et matres filios, vel quando servi dominos occidunt, ideo fiat, quia Deus prædestinavit ut fieret. Responsio : Si diabolo objiceretur, quod talium facinorum ipse auctor, ipse esset incentor, puto quod aliqua ratione exonerare se hac posset invidia, et talium scelerum patratorem , de ipsorum voluntate vinceret : quia etsi delectatus est furore peccantium, probare tamen se non intulisse vim criminum. Qua ergo insipientia, quave dementia definitur ad Dei referendum esse consilium, quod nec diabolo in totum adscribi potest, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor, non voluntatum credendus est esse generator? nihil ergo talium negotiorum Deus prædestinavit ut fieret ; nec illam animam nequiter, turpiterque victuram, ad hoc ut taliter viveret, præparavit : sed talem futuram non ignoravit, et de tali juste se judicaturum esse præscivit. Atque ita ad prædestinationem ejus nihil aliud referri potest, nisi quod aut ad debitam justitiæ retributionem, aut ad indebitam pertinet gratiæ largitatem ». Hic certe videmus, quam luculenter S. Prosper pro Augustino respondens, separet præscientiam a consilio, definitione, et prædestinatione Dei, cum de malis agitur : et contra quam falso scripserit Beza, Dei præscientiam a decreto, seu proposito numquam ab Augustino sejungi.

CAPUT XVII.

Solvuntur objectiones ductæ ex ratione.

Superest ut ad rationes, quas proferunt, breviter respondeamus.

Prima ratio Calvini lib. III Institut. cap. 23. §. 7. Si Deus non decrevit ab æterno, ut primus homo cum tota posteritate laberetur, sequitur Deum ambiguo fine condidisse no-

bilissimam creaturam. Non enim condidit, ut staret, ut perspicuum est ex eo quod non stetit ; vel igitur condidit, ut laberetur, et sic aperiretur via misericordiæ et justitiæ divinæ, vel condidit in finem ambiguum, atque incertum, ut ex eventu penderet id, quod Deus postea facturus esset, quod certe valde absurdum esse videtur.

Respondeo, Deum condidisse hominem in finem bonum et certum, videlicet ad gloriam misericordiæ, justitiæque in eo manifestandam. Licet enim Deus non decreverit, neque voluerit, ut primus homo peccaret, neque, ad hunc finem eum condiderit, ut peccaret tamen præscivit eum peccaturum, si conderetur, qualis conditus est ; et simul præscivit, se posse tale remedium ejus peccato adhibere, ut inde justitia, et misericordia sua mirifice pateficret, quemadmodum si quis dum cogitat domum ædificare, animadvertat, si domus in tali loco ædificetur, fore, ut pateat pestilentibus ventorum flatibus, et simul videat, se posse optimum remedium adhibere, quod non solum flatus ventorum arceat, sed etiam ornamento sit toti ædificio ; is profecto si domum tali loco ædificet, nec dici poterit cupivisse domum patere flatibus pestilentium ventorum, neque vere dicetur eo imprudente id accidisse, sed cum ut sapientem architectum providisse quod accidere poterat, et nihilominus voluisse in eo loco domum extruere, quia viderit se posse arte sua omni incommodo facile mederi.

At dicet Calvinus, Deus præscivit hominem casurum, quia jam decreverat, et prædestinaverat ejus lapsum. Prior ergo fuit prædestinatio, quam præscientia ; proinde quando decrevit Deus hominem condere, vel in ambiguum finem condere voluit, vel certe in eum finem, ut laberetur, et per ejus lapsum aperiretur via misericordiæ, ac justitiæ Dei manifestandæ.

Respondeo, Deum cognitione simplicis intelligentiæ cognovisse hominem casurum, si conderetur, non solum antequam eum conderet, sed etiam antequam condere decerneret. Itaque prior est (secundum modum nostrum intelligendi) cognitio illa conditionalis propositionis, nimirum si homo creetur, peccabit, quam decretum absolutum hominis condendi. Priora enim sunt in Deo, quæ necessaria sunt, quam quæ libera, cum ista in Deo possint non esse, illa non possint. Necessarium autem est Deum cognoscere omnia omnino, quæ cognosci possunt, sive ea sint absolute futura, sive ex hypothesi, alioqui non esset infinitæ scientiæ, ac per hoc nec esset Deus. Non fuit autem necessarium, sed liberum, ut Deus decerneret hominem condere.

Porro cognosci posse a Deo non solum illa, quæ futura sunt absolute, sed etiam ea, quæ essent, si tales, vel tales causæ ponerentur, licet re ipsa nunquam futura sint, perspicuum est ex divinis litteris. Nam I Reg. XXIII interrogatus Dominus a Davide, an si ipse maneret in urbe Ceilam, proderetur a civibus illius urbis in manus Saulis, respondit : tradent. Sciebat ergo Deus futurum, ut David proderetur, si maneret in Ceilam, et tamen quia non mansit, non fuit proditus, et absolute non erat futurum, ut proderetur. Et Matth. XI. Dominus ait : *Si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, olim in cinere et cilicio pœnitentiam egissent* (1). Sciebat igitur Dominus, fore ut Tyrii et Sidonii converterentur ad pœnitentiam, si miracula illis ostendisset, quæ Bethsaidæ fecerat, quod tamen absolute futurum non erat.

Sanctus etiam Augustinus in epist. 49. quæst. 2. docet, Christum antiquis temporibus non venisse, quia præsciebat homines illorum temporum, etiam visis miraculis maximis minime credituros. Idem etiam cum tam sæpe repetit, Deum vocare electos, sicut videt eis aptum esse, ut sequantur vocantem : reprobos autem non ita vocare, pro certo sumit, Deum nosse, tali vocatione oblata, eum qui vocatur, secuturum, alia vero similiter oblata, non secuturum. Vide lib. I. ad Simplician. quæst. 2. et librum de bono perseverantiæ cap. 14. Hinc idem S. Augustinus libro de corrept. et gratia cap. 10. scribit, Deum creasse hominem et Angelum, ut primum in eis ostenderet, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium justitiæque judicium. Qui finis non erat incertus, aut ambiguus, quia noverat Deus, Angelos per liberum arbitrium partim casuros, partim non casuros ; hominem autem cum omni posteritate lapsurum, atque ideo tum in Angelis, tum in hominibus demonstrare se posse misericordiam, et judicium. Et in eodem lib. cap. 12. aperte docet, Deum præscivisse primum

(1) Matth. XI, 21.

hominem lapsurum, sed eum ad hoc non coegisse : « Præsciente, inquit, Deo quid ille esse facturus injuste, præsciente tamen, non ad hoc cogente, sed simul sciente, quid ipse de eo facturus esset juste. »

Addo præterea quod etiam si daremus, Deum non prævidisse, antequam decerneret hominem creare, quid homo facturus esset, si crearetur, tamen non propterea in ambiguum finem creatam a Deo fuisse nobilissimam naturam. Deus enim omnia propter semetipsum, id est, ad gloriam suam declarandam operatur; hic autem finis impediri non poterat ullo modo, quidquid tandem homo pro arbitrii sui libertate faceret. Nam si peccaret, non effugeret Dei justitiam; si non peccaret, Dei gratiam magis ac magis sibi conciliaret. Semper autem Dei gloria eluceret, sive per excellentem gratiam homo coronandus esset, sive per justum judicium puniendus. An autem homo misericordiam, an justitiam Dei experturus esset, ambiguum aliquo modo fuisset, sed absque ullo detrimento gloriæ Dei, nam et ambiguitas ista ex Dei decreto manasset, qui hominem in manu consilii sui relinquere voluisset, et (ut diximus) semper Dei gloria sive coronando, sive puniendo locum suum habuisset.

Altera ratio ejusdem Calvini ibidem ejusmodi est. Non est factum naturaliter, ut a salute exciderent omnes unius parentis culpa. Cum igitur hoc naturæ adscribi nequeat, ab admirabili consilio Dei profectum esse minime obscurum est. Quid ergo prohibet fateri de primo homine (quod videlicet decreto Dei lapsus sit) quod inviti de toto humano genere concedunt?

Respondeo, negare nos, quod invitos concedere Calvinus assumit. Factum enim asserimus omnino naturaliter, ut primo homine cadente genus humanum universum caderet. Naturam enim in se primus homo vitiavit, cum justitiam illam orriginalem amisit, quam Deus ille pro se, et pro toto genere humano donaverat. Quare qui per naturalem propagationem filii Adami efficiuntur, naturaliter injusti, et peccatores nascuntur, quod Apostolus docet, cum ait Ephes. II : *Eramus et nos natura filii iræ, sicut etc* (1). Idem passim docet sanctus Augustinus, qui etiam tract. 44. in Joannem, scribit, omnes homines natura esse filios iræ, quia peccante primo homine vitium pro natura inolevit. Et (quod magis est admirandum) ipse idem Calvinus ita exponit verba Apostoli in commentario ejus loci, ut probet peccatum originale, quia in omnibus naturaliter hoc peccatum inest, cum sit omnibus eadem natura communis : « Locus, inquit, est insignis contra Pelagianos, et quicumque peccatum originale negat. Nam quod naturaliter inest omnibus, id certe est originale. Naturaliter vero nos omnes damnationi obnoxios Paulus docet. » Hæc ille. Quamvis igitur Adamus non naturaliter, sed voluntarie peccaverit, tamen posito peccato Adami, et naturæ corruptione, quæ ex eo peccato consecuta est, sine alio Dei decreto, per ipsam naturalem propagationem nascimur omnes peccatores, atque iræ filii.

Tertia ratio Calvini et Bezæ : Homo non potuit labi Deo invito, vel ignorante, vel otiose spectante, quia primum repugnat Dei potentiæ, secundum Dei sapentiæ, tertium Dei providentiæ ; igitur Deo volente, et decernente lapsus est.

Respondeo, non bene colligi conclusionem. Nam lapsus est homo Deo permittente ; et ex lapsu illo per suam potentiam, sapientiam et providentiam ingens bonum eliciente. Atque non est homo lapsus, Deo volente, aut decernente, sed neque eo invito, aut ignorante, aut otiose spectante. Quemadmodum non diceretur aliquis otiose spectare fluvium sponte currentem, si cursum illius detorqueret ad agrum aliquem irrigandum, quamvis non ipse fluvio impetum illum dedisset.

Quarta ratio. Sæpe unum peccatum est pœna alterius peccati, ut ex Scripturis manifeste probat S. Augustinus lib. V. contra Julianum cap. 3. At pœnæ auctor est Deus, igitur et peccati, quod pœna est alterius peccati.

Respondeo, peccatum bifariam considerari posse. Primo, ut egreditur a voluntate, et actio quædam est. Secundo, ut recipitur in ipsa voluntate, et passio est. Ut igitur peccatum a voluntate egreditur, non est pœna, sed culpa ; pœna enim non actionem, sed passionem significat : ut autem recipitur in voluntate, eamque bono rectitudinis privat, sic pœna est, quamvis non omnino proprie, et in rigore, sed largo modo, quia pœna proprie dicta simpliciter involuntaria esse debet, ut culpa simpliciter voluntaria. Jam igitur Deus non est auctor peccati, ut

(1) Eph. II, 3

culpa est, quod peccato proprie et simpliciter convenit, sed solum ut habet rationem pœnæ, quod (ut diximus) non simpliciter, sed secundum aliquid tantum peccato convenit.

Sed præterea observandum est, Deum non esse auctorem peccati, ut pœna est, impellendo ad peccatum, sed deserendo, permittendo, non miserendo (ut supra explicuimus) ita ut non tam ipsum peccatum, quam desertio Dei pœna justo Dei judicio inflicta dici debeat. Sic enim loquitur S. Augustinus lib. de gratia et libero arbitrio, cap. 23 : « Cum auditis : ego Dominus decepi prophetam illum, et quem vult obdurat, ejus merito cogitate, quem Deus ita seduci, vel obdurari permisit. »

Quinta ratio esse potest (qua utitur Zwinglius in serm. de providentia, cap. 5. et 6). Oportebat, ut homo cognosceret veritatem, et justitiam Dei (ad hanc enim contemplandam creatus est) at veritas, et justitia plane cognosci nequeunt, nisi ex contrario, mendacio videlicet, et injustitia; ergo Deus procurare debuit mendacium, et injustitiam. Non autem potuit in seipso exemplum mendacii, vel injustitiæ præbere; debuit igitur efficere ut creatura aliqua id præstaret. Similem rationem adducit Beza in responsione ad Castalionem sæpe citata. Scribit enim Deum ab æterno decrevisse justitiam, et misericordiam suam manifestare : et quia non poterat id efficere, nisi homo laberetur in culpam, cum alioqui non esset qui juste puniri, vel qui misericorditer liberari posset, ideo Deum ab æterno decrevisse, et voluisse primi hominis, et universæ ejus posteritatis lapsum.

Respondeo, hanc rationem multis modis solvi posse. Primum enim falsum est, non posse cognosci veritatem, et justitiam, nisi ex contrario, mendacio videlicet, et injustitia. Nam veritas et justitia per se cognoscibiles sunt, neque a mendacio, aut injustitia, pendent, cum sine illis esse possint, et fuerint in Deo ab æterno, et in Angelo et homine, antequam mendacium, et injustitia existerent. Verum quidem est, mendacium et injustitiam, ut mortem, cæcitatem, et reliqua, quæ boni alicujus privationem significant, neque esse, neque intelligi posse sine contrario bono. Sed non est eadem ratio de forma et privatione, cum privatio pendeat a forma, forma non pendeat a privatione.

Deinde esto, non possent veritas, et justitia sine notitia mendacii, et injustitiæ plane cognosci, non tamen ideo necessarium erat, ut mendacium, et injustitia re ipsa existerent. Potuit enim utriusque mali natura cognosci, etiamsi numquam extitisset, alioqui non solum homo, sed etiam Deus eguisset mendacio, et injustitia ad ipsum mendacium, et injustitiam, et per ea ad veritatem et justitiam cognoscendam. Quod vero vulgo dici solet, non cognosci bonam valetudinem ab iis, qui in morbum non inciderunt, neque pacis bona ab iis, qui belli mala experti non sunt, non tam ad cognitionem, quam ad æstimationem referendum est. Multo enim pluris æstimat, apetit, quærit, conservat sanitatis bonum, qui contrarium malum tolerare coactus est, quam qui numquam ægrotavit. Nec tamen ideo mentiendum est, aut injustitia committenda, ut charior sit veritas, et justitia, nec vulnerandus est proximus, ut sit ei postea bona valetudo jucundior, quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona, juxta verbum Apostoli Rom. III.

Ad rationem Bezæ pari facilitate respondeo, primo, non fuisse necessarium absolute, ut Deus misericordiam, et justitiam suam mundo patefaceret. Neque enim mundum necessario Deus creavit, sed libere, et potuisset non creare, cum ipse se ipso beatus nulla re prorsus indigeat. Deinde addimus, potuisse Deum misericordiam, et justitiam suam ostendere, etiamsi peccatum numquam extitisset. Neque enim absque misericordia ingenti Deus res creatas e nihilo produxit, sustentat, movet, novis quotidie beneficiis cumulat, ac perficit, neque sine justitia coronat bene merentes, et promissiones suas adimplet.

At, inquis, non apparet justitia vindicativa, nisi sint impii, qui merito puniantur. Respondeo, non esse necessarium, ut omnes justitiæ partes hominibus innotescant. Quid enim, si placuisset Deo, peccatoribus omnibus injuriam misericorditer condonare, an non licebat ei quod volebat facere? Itaque congruens, et æquum fuit, posteaquam Angelus, et homo peccaverant, ut Deus ostenderet, quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium; tamen si aliquid aliud Domino placuisset, id quoque sine dubio congruens, æquumque fuisset. Id enim est æquum, et congruens, quod Domino placet : sed si Angelus, aut homo peccare noluissent, quod vere et proprie in eorum potestate fuit, non potuit Deus eos impellere ad peccan-

dum, ut justitiam, et misericordiam patefaceret, quia (ut sæpe diximus) ex Apostoli sententia, non sunt facienda mala, ut veniant bona. Malum est autem, et a lege æterna, quæ est ipsa Dei sapientia et ratio, plane abhorrens, impellere aliquem ad peccandum et Deus, sibi ipse contrarius esset, seque ipse negaret, si homines ad peccandum, id est, ad ea facienda compelleret, quæ fieri æterna lege prohibuit.

CAPUT XVIII.

Solvitur objectio, quæ a Theologis proponi solet veritatis explicandæ gratia.

Una restat objectio, quam Catholici Theologi veritatis explicandæ causa proponere solent. Ea est hujusmodi : Deus est causa totius entitatis, quæ in mala actione cernitur, cum, secundum Scripturas, per ipsum omnia facta sint, et sine ipso factum sit nihil ; igitur videtur etiam esse causa deformitatis, quæ in actione illa inest, quæ proprie peccatum dicitur.

Probatur consecutio. Primo, is qui est causa causæ, est etiam causa causati, at Deus est causa actionis, unde resultat deformitas ; igitur etiam causa est deformitatis, quæ ex actione illa resultat.

Secundo, is vere ac proprie peccare dicitur, qui sciens, et volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas, licet ipsam deformitatem forte non velit ; Deus autem sciens, et volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas, igitur peccare dicendus est, licet deformitatem illam nolit.

Tertio, qui sciens, et volens concurrit cum alio ad actionem malam, particeps est criminis quod ille committit. Deus autem sciens, et volens concurrit cum omnibus, qui peccant, ad eorum malas actiones, igitur particeps esse videtur criminum, quæ ab omnibus iis perpetrantur, qui peccant.

Quarto, actiones quædam ita sunt per se atque intrinsece malæ, ut deformitas ab eis sit omnino inseparabilis, et prohibitæ sint, quia malæ, non malæ quia prohibitæ, ac denique nullo modo bene fieri possint, quales sunt mentiri, odisse Deum, et alia id genus : Deus autem ad ejusmodi actiones, non minus quam ad alias omnes, concurrit, igitur fieri non posse videtur, ut Deus omnino liberetur a culpa.

Quinto, nulla est ratio cur homo dicatur peccare, dum mentitur, aut blasphemat, si non peccat Deus dum cum homine concurrit ad mendacium, vel blasphemiam illam producendam. Uterque enim libere operatur, uterque facit opus intrinsece malum : uterque totam actionem illam efficit. At homo vere peccat omnium judicio, igitur et Deus.

Hoc argumentum non ab omnibus eodem modo solvitur. Primum enim non defuerunt qui existimarent, Deum non esse causam actionum, quæ a rebus creatis efficiuntur, nisi mediate, quatenus videlicet Deus dedit rebus virtutes operativas, et ipsas conservat. Ita Durandus in 2. sent. distint. 1. quæst. 5. et distint. 37. quæst. 1. Sed hæc sententia merito passim ab omnibus refutatur, ut quæ Scripturæ divinæ, et sanctis Patribus contraria sit. De qua re plura dicemus in IV. lib. de Gratia et de libero arbitrio, cap. 4. ubi quæstionis hujus proprius locus est.

Alia est aliorum solutio, qui dicunt Deum esse causam actionum omnium, et cum omnibus secundis causis operari, sed ideo non peccare, quod non teneatur ullis legibus, homines autem peccare, quia legibus teneantur. Hæc sententia Zwinglii hæresiarchæ est, ut supra retulimus, et refutavimus cap. 4 ; est etiam aliorum quorumdam, qui tametsi cum Zwinglio non conveniant in eo, quod ille docet, Deum impellere homines ad peccata, tamen non aliter nituntur ostendere, quemadmodum Deus non peccet, cum actionem illam cum homine producit, quæ homini peccatum est, nisi quia Deus nulla lege tenetur ; et nihil est peccatum, nisi prævaricatio legis.

Cæterum non est hæc solida defensio veritatis, propter duas causas. Primum, quia multæ sunt actiones ita per se, et intrinsece malæ, ut semper pugnent cum lege æterna, et ratione recta, et non possint ulla addita circumstantia reddi licitæ : et quia Deus, quamvis nulli legi proprie subjectus sit, tamen non potest aliquid agere, quod repugnet sapientiæ suæ, quæ est lex æterna, ideo non potest actiones illas efficere, aut ad eas concurrere, cum se ipse negare non possit. Deinde quia tametsi Deus multa, quæ non sunt per se, et intrinsece mala, facere possit, quæ hominibus sunt prohibita, qualia sunt occidere homines, etiam innocentes, et quod est unius, alteri donare etiam illo invito cu-

jus antea fuerat; tamen ista, et alia, si quæ sunt ejusdem generis, potest quidem Deus, ut Dominus rerum omnium, facere per se, vel alios, ut voluerit; cæterum non potest homines juvare, cum ista ipsa opera faciendo peccant, quia per se, et intrinsece malum est, juvare aliquem ut peccet, sive (quod idem) participem, et socium esse peccantis.

Exemplo nobis sint Abraham et David: imperavit Deus Abrahamo, ut filium innocentem occideret. Potuit sine dubio Deus cum Abrahamo concurrere ad Isaacum innoxium occidendum, quia cædes illa, nec Deo peccatum erat, qui ut Dominus omnium potest rebus suis, ut voluerit, uti; neque Abrahamo, qui non propria auctoritate, sed imperio divino filium occidebat. David Uriam innocentem gladio filiorum Ammon neci dedit. Non potuit Deus cum Davide ad cædem illam concurrere, quia David in ea re legem Domini violavit, nec potuit Deus Davidem juvare, ut id faceret, quod ipse fieri prohibuerat; quamvis alioqui potuisset Deus Uriam, non minus quam Isaacum jubere de medio tolli.

Quod idem in rebus humanis cernimus. Potest rex condonare vitam reo, non tamen potest judici cooperari, ut ipse sententia sua, eum, quem scit reum, innoxium pronuntiet. Potest aliquis uxorem ducere, pecunias possidere, carnibus vesci, non tamen potest operam suam accommodare, ut ista faciat, cui ex voto, quo se ipse Deo obligavit, ista non licent. Nondum ergo solutus est nodus objectionis illius, qua efficiebatur, Deum non posse a culpa liberari, si iniqua agentibus cooperetur.

Vera igitur solutio illa est, quam indicavimus cap. 5, quæ ut apertius, ac fusius explicetur, pauca quædam observanda sunt.

Primum est, peccati, quod non tam actio, quam defectio est, non esse quærendam causam efficientem, sed deficientem. Sic enim loquitur S. Augustinus, lib. XII. de Civit. Dei, cap. 7: « Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens: quia nec illa effectio est, sed defectio. » Quare si ad unum aliquem effectum multæ causæ concurrant, et aliquæ deficiant, aliquæ non deficiant, illæ solæ veræ causæ dicendæ erunt peccati, quod in effectu cernitur, quæ in agendo defecerint. Exempli causa, gignitur monstrum, homo videlicet longe brevior justo, aut aliquo membro carens, ad generationem hominis illius concurrit Deus, sol, pater et mater, præterea virtus seminalis ut instrumentum, menstruum ut materia; sed quia non deficit, nisi materia, ei soli tribuitur causa monstri. Ambulat claudus deformi incessu, sed quia non deficit Deus, neque virtus motrix, quæ in homine est, sed sola tibia quæ, ob curvitatem, non plene subjicitur virtuti motrici, soli tibiæ tribuitur causa claudicationis. Quod exemplum affertur a S. Augustino in lib. de perfect. justitiæ, resp. 4.

Secundo observandum est, peccatum, quod est malum morale, formaliter consistere in privatione rectitudinis, quæ in actu voluntatis debuit inesse, videlicet conformitatis ad regulam rectæ rationis, sive legis divinæ, causam autem hujus privationis per se non posse esse aliquid positivum, sed aliam privationem, seu delectum, ut ostendit S. Thomas lib. III. contra Gent. cap. 10. et in quæst. 1. de malo, art. 3. Triplex autem defectus assignari potest, in quem referenda est causa peccati. Primus, atque adeo proximus, et immediatus defectus est, non attendere ad regulam rationis. Inde enim oritur, ut voluntas producat actum non conformem rationi, qui (ut diximus) peccatum est, quia non respicit regulam rationis, dum operatur. Hic autem defectus, licet non sit actus aliquis positivus, sed negatio quædam, tamen est voluntarius, quia alioqui non esset causa peccati; nec tamen est voluntarius, quia sit actus elicitus a voluntate, sed quia est in potestate voluntatis attendere, vel non attendere ad regulam. Non minus enim libere voluntas operatur, quam non operatur. Neque est hic defectus, quatenus præcedit actum peccati malum aliquod naturale, aut voluntarium, sed simplex negatio. Non est, inquam, malum naturale, quia tunc peccatum etiam, quod inde nascitur, esset naturale, nec posset homo non semper peccare, proinde nec proprie peccaret: neque est malum voluntarium, quia esset peccatum, et oporteret quærere defectum præcedentem, et sic daretur progressus in infinitum. Est igitur defectus ille, ut præcedit peccatum, tempore, aut natura, causa mali, ut autem comitatur actum, induit rationem mali. Malum est enim non attendere ad regulam, dum quis operatur, sive operari non attendendo ad regulam.

Alter defectus, sed remotus est, quod voluntas creata non sit summum bonum: inde enim fit, ut voluntas non semper ad regu-

lam attendat, et defectus sit capax, quia non est bonum summum. Sic enim scribit S. Augustinus in Enchiridio, cap. 12 : « Naturæ omnes, quoniam naturarum omnium conditor summe bonus est, bonæ sunt : et quia non sicut earum conditor, summe, atque incommutabiliter bonæ sunt, ideo in eis et minui, et augeri bonum potest. »

Tertius defectus, ac remotissimus est, quod voluntas humana, ex nihilo sit creata. Inde enim non est summum, et infinitum bonum, in quod defectus cadere non potest, quia ex nihilo facta est. Augustinus lib. II. de nuptiis et concupiscentia, cap. 28 : « Nec ideo, inquit, potuit ex bono oriri voluntas mala, quia bonum factum est a Deo bono, sed quia de nihilo factum est, non de Deo. » Idem etiam habet lib. XII. de Civit. Dei, cap. 1.

Ex his intelligemus, non esse necessarium, ut Deus ad peccatum concurrat, et nullo modo fieri posse, ut Deus peccet. Non est enim necessarium, ut Deus ad peccatum concurrat, quia et ipsum peccatum proprie non res aliqua, sed privatio est : et causa, sive radix, et origo peccati, similiter negatio est, non res. Porro Deus nullo modo peccare potest, quia non potest esse causa deficiens, cum sit bonum summum et infinitum, et non possit ejus voluntas non semper ad regulam sapientiæ suæ respicere, cum in Deo sapientia et voluntas idem sint, ac per hoc voluntas Dei sit ipsa regula omnis bonæ actionis.

Tertio observandum est, in actu peccati tria necessario requiri, quorum uno deficiente desinit esse peccatum. Primum est, ut non congruat cum sua regula ; ista enim declinatio a lege (ut sæpe diximus) est formale peccati. Alterum, ut producatur a libero arbitrio. Actus enim non est moralis per se, nisi elicitus a libera voluntate, siquidem actus aliarum potentiarum non sunt morales secundum substantiam, sed solum quatenus imperantur a libera voluntate, et eo modo participant rationem moralis, quocirca pecudes, et homines furiosi, vel infantes, aut dormientes nullum habent actum moralem, nec peccare possunt, quia peccatum est malum morale. Tertium est, ut sit actus particularis, vel potius singularis, determinatus, in certa specie constitutus. Neque de hoc ulla dubitatio esse potest. Non enim actus morales nisi certi et singulares esse queunt, neque alios producere potest causa particularis, qualis est humana voluntas.

Hæc tria quæ ad peccatum constituendum requiri diximus, ad primum revocari possunt, non enim esse potest actus non conformis regulæ, id est, legi, nisi sit particularis, et a libero arbitrio productus. Lex enim non est nisi de actibus particularibus, et certis ; neque legis capax est, nisi potentia libera, qualis est voluntas.

Itaque non potuit rectius, et brevius definiri peccatum, quam ut a S. Joanne fuit definitum illis verbis : Peccatum est iniquitas, vel (ut clarius habetur græce) αμαρτία ἐστὶν ἀνομία, I Joan. III. Ex his apertissima erit ratio cur Deus non peccet, neque peccati causa jure dici possit, quamvis concurrat ad actionem illam efficiendam, quæ homini est peccatum. Ratio enim est, quia Deus non efficit actionem illam, ut causa particularis, sed ut causa universalis, præbens vim, et influxum quemdam indifferentem, et communem ad illam actionem et ad contrariam, ita ut actio illa non sit talis in specie, quia a Deo fit, sed solum quia fit a sua particulari causa, quæ est humana voluntas. Hæc enim est, quæ vitio suo non attendens ad regulam, abutitur auxilio Dei generali ad hanc actionem, cum eodem auxilio ad aliam actionem bene uti potuisset et debuisset.

Hanc rationem reddit sanctus Thomas (cujus testimonium Beza in hac controversia magni facit) in 1. 2. quæst. 80. art. 1 ad 3. ubi sic loquitur : « Dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani : sed quod determinatur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et a diabolo per modum persuadentis, et appetibilia proponentis. » Et in eadem parte, quæst. 10. art. 4. dicit, divinam motionem recipi in causis secundis juxta earum dispositionem. Et fusius hoc explicat in quæst. 3. de malo, art. 2 : « Attendendum, inquit, est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. » Et in quæst. eadem art. 7. ad. 13. dicit, Deum agere cum omnibus secundis causis, sed cum liberis ita agere, ut eas non determinet ad unum, sed relinquat determinationem in potestate liberi arbitrii. Denique in lib. III. contra Gentes cap. 66. dicit, causas secundas esse particulantes, et determinantes actionem primi agentis. Vult igitur

S. Thomas, Deum movere voluntatem ad operandum, sed ejus motum, atque influxum generalem esse, et ab ipsa voluntate determinari ad hanc, aut illam actionem particularem, ita ut actio particularis sit a Deo, sed non ideo sit talis, quia est a Deo, sed quia est a voluntate.

Neque multum refert hoc loco, utrum cum sancto Thoma dicamus, Deum concurrere ad actiones secundarum causarum, movendo ipsas causas secundas, an vero cum aliis sentiamus, Deum concurrere operando immediate in ipsum effectum, modo illud teneamus, concursum Dei esse generalem, et a concursu secundæ causæ limitari. Quod exemplo solis facile potest ostendi ; quemadmodum enim ad productionem hominis concurrit sol cum homine, sed non ideo qui nascitur est homo , quia producitur a sole, sed quia producitur ab homine ; potuisset enim per eumdem solis concursum produci bos, aut equus , si talis fuisset causa secunda : et si forte defectus reperiatur in homine illo recens nato, nemo referet causam defectus illius in solem, sed in hominem, non tam quia sol sit causa necessaria, quam quia per solis concursum potuisset homo perfectus procreari, si defectus in causa proxima nullus fuisset : ita quoque ad actionem voluntatis humanæ concurrit Deus cum libero arbitrio, sed quia Deus generali tantum concursu adest, non est talis actio , quia a Deo, sed quia a libero arbitrio producitur : et si forte actio mala est, defectus ad Deum nullo modo pertinet, cum per ejus concursum potuisset contraria actio æque produci, atque ea, quæ producta est.

Dicet fortassis aliquis : Qui gladium præbet ei, quem scit illo male usurum, sine dubitatione peccat, etiamsi potuerit ille gladio bene uti, si voluisset : cur igitur non peccat Deus concursum suum illi adjungens, quem scit eo ad peccandum abusurum ? Respondeo, hominem qui præbet gladium ei, quem scit male usurum, ideo solum peccare, quia tenebatur impedire malum, quod sciebat eventurum, cum tam facile potuisset : Deum autem non teneri ad mala impedienda, quæ certo novit eventura, tum quia summus provisor est, tum quia potest ex malis elicere bona, tum quia æquum est ut naturas conservet neque eis deneget auxilium, sine quo operari non possunt, tum denique quia si Deus omnia mala impedire vellet, plurima bona mundo deessent, cum nihil fere sit in rebus creatis, quo non aliqui abutantur. Quid ? quod etiam in rebus humanis non peccat magistratus, si meretricibus certum locum urbis incolendum attribuat, quamvis certo sciat eo loco ipsas non bene usuras. Potest enim permittere minus malum, ut majora impediantur.

Rursus objiciet aliquis , concursus Dei cum voluntate ad actionem unam , differt specie a concursu Dei cum voluntate ad actionem contrariam : non est igitur unus, atque idem concursus, communis, atque indifferens. Respondeo, concursus illos Dei, ut limitatos a voluntate humana, differre specie, ut ipsæ actiones differunt, tamen ex se unum et eumdem concursum esse communem, atque indifferentem.

Item objicies : Actio humana non solum ut res quædam, sed etiam ut actio talis in specie, est aliquid, igitur ut talis in specie, est a Deo. Respondeo, actionem humanam plane totam esse a Deo, et ab ipso habere, non solum esse genericum, sed etiam specificum, et singulare : cæterum id habere per concursum Dei determinatum ad actionem talem a voluntate humana. Proinde non habere esse specificum ex modo agendi Dei, sed ex modo agendi voluntatis humanæ.

Objicies postremo : Si Deus non est causa peccati, quia concurrit ut causa generalis, igitur non erit etiam causa actionis bonæ moraliter, quia ad illam actionem concurrit ut causa generalis. Respondeo , magnum esse discrimen inter bonas et malas actiones. Nam actiones bonæ, si sunt supernaturales, fiunt a Deo per auxilium speciale, et habent ab ipso ut sint tales, id est, supernaturales : si vero sint bonæ tantum moraliter, sunt quidem a Deo per auxilium generale, tamen duas ob causas rectissime tribuuntur Deo, etiam ut tales sunt in specie. Primum, quia sunt a Deo intentæ, Deus enim ideo nobis dedit liberum arbitrium, et auxilium generale, ut iis bene uteremur ad vitam secundum rationem traducendam, quamvis permittat, ut secus etiam, si libuerit, faciamus, ut S. Augustinus docet lib. III. de libero arbitrio, cap. 1. et 6. Deinde, quia Deus actiones bonas suadet, imperat, laudat, atque ad eas hortatur et invitat : eadem vero ratione non potest actio mala Deo tribui, quia neque eam intendit, neque imperat, sed contra potius vetat, improbat, dissuadet, atque ab ea deterret, et avertit. Itaque non solum turpitudo peccati, sed ipsum etiam, quod mate-

riale theologi vocant, si ut tale est in specie consideretur, Deo tribuendum non est, cum Deus (ut diximus) non solum turpitudinem, sed etiam actiones ipsas turpes aversetur, et lege sua prohibeat. Ex his facile erit ad quinque argumenta initio capitis proposita respondere.

Primum argumentum erat : Qui est causa causæ, est etiam causa causati ; Deus autem est causa causæ, id est, actionis, ex qua deformitas peccati exoritur, igitur est causa ipsius deformitatis. Respondeo, propositionem illam : Quod est causa causæ, est etiam causa causati, ut plurimum non habere locum in causa universali, quæ adhibet influxum quemdam communem, et indifferentem ad multa. Nam sæpe accidit, ut causa secunda egrediatur ab ordine primæ, vel ut defectus sit in secunda causa, et non in prima, vel ut defectus oriatur ex re, ut est talis in specie, quod habet a secunda causa, et non a prima ; ac per hoc multis modis fieri potest, ut causa universalis sit causa causæ, et tamen non sit causa causati.

Hinc S. Thomas in 1. 2. q. 79. art. 1. docet, non recte concludi, Deum esse causam peccati, quia sit causa voluntatis humanæ, quæ peccatum facit. Non enim voluntas humana peccatum facit, quatenus a Deo facta est, sed quatenus declinat ab ordine Dei, et nos supra demonstravimus, deformitatem peccati non posse tribui Deo, tum quia defectus est in sola causa secunda, tum quia deformitas illa sequitur actionem, ut est talis in specie, quam habet a secunda causa : qua etiam ratione monstra, quæ sunt peccata naturæ, non tribuuntur causis universalibus, sed solum propriis, et particularibus.

Alterum argumentum erat : Qui sciens et volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas, vere ac proprie peccat ; Deus sciens, ac volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas ; igitur Deus vere, ac proprie peccat. Respondeo, propositionem esse veram de causa particulari actionis, non de universali, qualis est Deus. Quoniam causa universalis est causa actionis per influxum quemdam generalem, et indifferentem, ex quo non potest sequi actio deformis, nisi causa secunda, abutens influxu illo bono, eum detorqueat ad malum. Itaque Deus sciens, et volens causa est actionis, quæ, quod attinet ad influxum ipsius, bona est, et simpliciter bona esset, nisi per influxum secundæ causæ corrumperetur.

Tertium argumentum erat : Qui sciens, et volens cum aliquo ad actionem malam concurrit, is particeps criminis esse videtur : Deus autem sciens, et volens concurrit cum omnibus, qui peccant, ad eorum malas actiones : Deus igitur particeps esse videtur omnium criminum, quæ ab hominibus perpetrantur. Respondeo, propositionem esse veram de iis, qui concurrunt ut causæ particulares, ii siquidem vere concurrunt ad actionem malam. Deus autem, et cæteræ causæ universales non concurrunt proprie ad actionem malam, sed ad actionem indifferentem ex se, ut supra satis explicuimus.

Quartum argumentum erat : Deus concurrit ad actiones intrinsece malas, a quibus deformitas nullo modo separari potest, igitur Deus, ut est causa actionis, ita est causa deformitatis. Respondeo, actiones intrinsece malas nullas esse, nisi ut sunt determinatæ, et tales in specie ; nam entitas ipsa odii Dei, si per se consideretur, non est mala, sed solum ut est talis entitas ; Deus autem (ut sæpe diximus) non est causa specificans actionem, cum sit causa universalis, et ex se indifferens ad unam actionem, et ad contrariam.

Quintum argumentum erat : Nulla est ratio, cur homo dicatur peccare, et non Deus, cum eamdem actionem uterque sciens, et volens faciat. Respondeo, jam rationem esse allatam, quia videlicet ad actionem illam Deus concurrit ut causa universalis, homo ut causa particularis.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

SIVE DE STATU PECCATI

LIBER TERTIUS

QUI EST DE PECCATO PRIMI HOMINIS

Disputatum est libro superiore, de causa peccati primi hominis primaria : nunc de ipso peccato disserendum erit. Ac *primum* de tentatione prævia. *Deinde* de ipsa culpa. *Tum* de pœnitentia. *Postremo* de pœna, et consequentibus malis.

CAPUT PRIMUM.

De tentatione, quæ peccatum primorum parentum præcessit, quodque primi parentes vere peccaverint.

De tentatione primorum parentum primo quæri potest, an omnino tentari potuerint primi illi homines ad peccandum. Non enim defuerunt hoc nostro sæculo, in quo nullus cogitari potest tam absurdus error, qui non continuo patronos inveniat, qui asseruerint, primos parentes neque peccasse, neque peccare potuisse, ac ne tentationi quidem, quæ ad peccandum inducat, obnoxios ulla ratione fuisse. Nam ut Lutherus refert in comment. 1. cap. Genes. inventi sunt, qui dicerent, præceptum datum a Deo primis hominibus, ut de ligno scientiæ boni, et mali non ederent non fuisse legem, sed admonitionem tantum, qualia sunt præcepta medicorum, cum aliquid noxium prohibent. Quod quidem confirmabant argumento, ex principiis Lutheranis satis apte deducto, quia videlicet lex justo non est posita, sed peccatori, ut Apostolus scribit I Timoth. I. primi autem homines in paradiso degentes justi erant omnium consensu. Et quoniam ubi non est lex, nec prævaricatio esse potest, ut idem Apostolus docet Rom. IV, colligebant, primos homines, cum pomum vetitum gustaverunt, non incidisse , neque incidere potuisse in prævaricationem, ac per hoc in peccatum, cum peccatum sit ἀνομία id est, prævaricatio legis, teste Joanne in I epist. cap. III. Sed hic error adeo crassus, et absurdus est, ut vix refutatione indigeat.

Primum enim, præceptum illud de pomo vetito veram fuisse legem, et primos parentes pomo illo degustato vere, graviterque peccasse, testis est pœna, quæ pomi esum consecuta est. Cur enim de paradiso expulsi, a ligno vitæ exclusi, mortis necessitate constricti, atque ad victum cum dolore, et labore quærendum damnati sunt, si nihil peccarunt? Quod si forte respondeant, mortis necessitatem, et ærumnas cæteras ex natura pestiferi illius cibi, non ex peccati merito, aut ex sententia justi judicis manasse, occurret Scriptura divina, quæ responsionem istam

refellat. Eccles. XXV : *A muliere initium peccati, et per illam morimur omnes.* Rom. V : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Rom. VI : *Stipendium peccati mors.* Rom. VIII : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum* (1). Vides igitur, mortem non ex natura ligni scientiæ boni et mali, sed ex peccato natam.

Deinde lignum scientiæ sine dubio bonum erat, nam *vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*, Genes. I (2). Non igitur ex natura ligni illius tanta mala nasci poterant, quibus præsertim obruerentur innocentes.

Adhæc immortalitas primorum hominum in paradiso (ut in lib. de statu innocentiæ demonstravimus) non erat homini naturalis, sed ex gratia, et amicitia divina pendebat : non igitur eam natura ligni alicujus, sed sola culpa, et aversio ab amicitia, et gratia Dei corrumpere poterat.

Quod si forte adversarii Scripturas contemnant, quamvis ad veritatem oppugnandam earum testimoniis abuti voluerint, ex peccatis, quæ in præsenti ab hominibus committuntur, eorum error manifesta ratione vincetur. Si quidem ex eo quod ipsi docent, primos homines non peccasse, quia legem non habuerunt, cum essent justi, sequitur, nullos homines peccare, quin etiam fieri non posse, ut ulli homines peccent. Nam si peccatum prærequirit legem, cum peccatum sit prævaricatio legis, et lex prærequirit peccatum, cum lex justo non ponatur. sed peccatori, ergo peccatum semper prærequirit peccatum, nullum igitur fuit primum peccatum. Et si primum non fuit, unde cætera extiterunt? Quare necesse est, ut vel fuerit lex ante peccatum, et falsa sit adversariorum opinio; vel certe nulla sint, nec fuerint unquam in mundo peccata, qui est error Libertinorum, quorum impudentia (ut diximus libro superiore) non argumentis, sed tormentis, et suppliciis tantum coercenda esset.

Quorsum enim rationibus cum iis agatur, qui rationem ipsam negant, et religionem, ac rempublicam, omnem fidem, et omnia jura simul evertunt ? et sane credibile est, eos, qui Luthero auctore, peccatum primorum hominum negant, de grege esse Libertinorum, quos Lutherus ipse, et Calvinus imprudentes genuerunt. Et viderint ipsi qua æquitate oppugnent, quos ex schola sua prodiisse negare non possunt, et quorum argumenta, si sibi ipsi repugnare nolint, refutare non quærunt. Nam certe argumentum illud, lex justo non est posita, primi homines justi erant, igitur lex illis non fuit posita, Lutherus loco citato multum laborat, ut solvat, et multis frustra consumptis verbis vere non solvit. Summa solutionis ejus est, quod Apostolus I Timoth. 1. loquatur de lege lata post peccatum, ac de ea vere dixerit, legem justo non esse positam, sed peccatoribus : esse autem aliam legem ante peccatum latam, et eam ad justos pertinere.

At concedet adversarius, Apostolum loqui de lege post peccatum lata, sed argumentum iterum texet hoc modo : Post peccatum lex lata est propter peccatores, et ideo solis peccatoribus, non autem justis posita est; igitur quando nulli erant peccatores, sed justi omnes, ut in statu innocentiæ, nulla lex ferenda fuit. Vel certe hoc modo, lex post peccatum ideo ad justos non pertinet, quia justi sunt, nam si peccatores essent, ad eos sine dubio pertineret ; atqui Adam et Eva in paradiso justi erant : igitur lex ad eos minime pertinebat.

Adde quod distinctio illa de lege ante peccatum, vel post peccatum lata, omnino inanis est. Nam invenimus legem post peccatum latam, quæ justis data est ; lex enim circumcisionis post peccatum, data est Abrahamo viro justo, et ejus posteritati, ut esset signaculum justitiæ fidei, Rom. IV. Invenimus etiam legem ante peccatum latam, quæ non minus ad peccatores, quam ad justos pertineat ; lex enim, quæ naturalis dicitur, ab ipsa hominis creatione cœpit, quippe quæ in corde omnis hominis ratione utentis scripta est; et ea sine dubio tam justos, quam peccatores obligat. Frustra igitur scribit Lutherus, legem datam post peccatum ad peccatores, legem datam ante peccatum ad justos pertinere. Sed loci Paulini explicationem, Luthero dimisso, a sanctis Patribus, Ambrosio et Augustino sumamus.

S. Ambrosius in expositione Psal. XXXVI. tractans versiculum illum : *Lex Dei ejus in corde ipsius*, docet verba Apostoli (justo non est lex posita, sed injustis et peccatoribus) debere intelligi de renovatione legis, quæ fit quando scribitur in tabulis, aut libris. Lex enim non ponitur in tabulis propter justos, qui legem servant, et eam in corde fideliter retinent, juxta verba Psalmi, lex Dei ejus in

(1) Eccl. XXV, 23; Rom. V, 12; ibid. VI, 23; ibid. VIII, 10. — (2) Gen I, 31.

corde ipsius; sed propter peccatores, qui legis obliviscuntur, et ita vivunt, ac si legem non haberent. Unde idem Apostolus cum ait: sed injustis, græce posuit, ἀνόμοις id est, exlegibus, sive legis prævaricatoribus. Ex quo aperte significavit, legem non ideo poni injustis, quia non tenerentur etiam antea lege, sed quia obliti erant legis, nec ideo non poni justis, quia justi carere debeant lege, sed quia legem in corde se habere per opera bona testantur. Potuit igitur primis hominibus in statu innocentiæ dari lex tum naturalis tum etiam positiva, sed non fuit opus renovatione, aut descriptione in tabulis lapideis. Quod propter iniquos postea factum est, ut peccatum cognosceretur, ut Apostolus disputat Rom. VII.

S. Augustinus lib. de spiritu et littera cap. 10. hunc eumdem locum Apostoli ex cap. I, prioris ad Tim. *Justo non est lex posita, sed injustis*, vult similem esse locis illis ejusdem Apostoli, *Non estis sub lege, sed sub gratia*, Rom. VI. et, *Si spiritu ducimini, non estis sub lege* (1), Galat. V. Quæ loca non significant, justos non teneri legibus, vel non peccare, si legem non servent, sed non habere legem supra se, quasi cervicibus imminentem, et flagello minantem, ac terrentem, ut habent injusti, qui timore pœna bonum operantur. Operantur enim justi bonum amore justitiæ, ac libenti animo, operaturi etiam si lex non esset, vel pœnam nullam minaretur. Quocirca in lege potius sunt, quam sub lege, ut Apostolus de se loquitur I. Corint. IX. ubi dicit, se sub lege non esse, et tamen sine lege Dei non esse, sed in lege esse Christi. Sic igitur primi homines in paradiso, quamdiu innocentiam conservarunt, sub lege non erant neque lex eis posita, id est, quasi jugum nolentibus imposita erat: cum tamen sine lege non essent, sed in lege creatoris essent.

CAPUT II.

Cur Deus permiserit tentari hominem, quem sciebat casurum.

Cum satis jam constet, primos homines tentatos, et tentatione devictos fuisse: sequitur alia quæstio, cur Deus tentari eos voluerit, aut permiserit, quos non ignorabat tentatione vincendos.

(1) I Tim. I, 9; Rom. VI, 14; Gal. V, 18.

Noti sunt errores Zwinglii, Calvini, et eorum qui Zwingliani et Calviniani potius, quam Christiani et Catholici dici voluerunt. Nam (ut in libro superiore docuimus) placuit novatoribus istis, asserere Deum voluisse, ac decrevisse, ut primi homines laberentur, et ideo non solum permissione, sed etiam voluntate, et ordinatione Dei fuisse tentatos. Porro lapsum primorum parentum voluit Deus, si Zwinglio credimus, quia necessarium erat peccatum, ut justitia ab homine cognosceretur, cum contraria ex contrariis innotescant, vel (si credimus Calvino) quia non poterat Deus aditum patefacere misericordiæ, et justitæ suæ, nisi homo per peccatum miser, et supplicio dignus efficeretur. Sed hæc jam refutata sunt libro superiore, et nos magis credimus Apostolo Petro dicenti, Deum neminem velle perire II Pet. III. et coapostolo ejus affirmanti, Non esse facienda mala, ut veniant bona, Rom. III. et sapienti concionanti, Deo non esse necessarios peccatores, Eccles. XV.

His igitur dimissis S. Prosper lib. II. de vita contemplativa, cap. 19. videtur in ea fuisse sententia, ut existimaret, primos homines ante tentationem in superbiam quamdam elatos, occulte peccasse, et ideo permissos fuisse tentari in pœnam peccati: «Non tentarentur, inquit, nisi deserti, nec desererentur, nisi ipsi prius deseruissent Deum, etc.» Quod idem videtur dicere S. Augustinus lib. XI. de Genesi ad litteram, cap. 30, ubi sic loquitur: «Quando his verbis crederet mulier, nisi inesset menti quædam de se superba præsumptio, quæ per illam tentationem fuerat convincenda et humilianda?» At hæc opinio falsa esse convincitur, tum ex Scriptura, quæ dicit diabolum fuisse homicidam ab initio, Joan. VIII. non autem ipse occidisset, si jam antea primi homines per superbiam periissent: tum ex eo, quod occasionem superbiendi primi homines habuerunt ex promissione illa, eritis sicut Dii.

Porro S. Augustinus loco citato, non loquitur absolute de tentatione, sed de tentatione vincente. Quod apertius scripsit lib. XI. de Genesi ad litteram cap. 5. his verbis: «Nec arbitrandum est, quod esset hominem dejecturus iste tentator nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati, quam de se falso præsumpserit di-

sceret. » Itaque superbia illa occulta non fuit causa, cur Deus permiserit hominem tentari, cum tentatio superbiam præcesserit, sed cur permiserit induci in tentationem, sive a tentatore perduci in apertam inobedientiam. Fortasse etiam verba S. Prosperi eodem modo intelligi possunt, quo S. Augustini verba intelligenda esse diximus. Sed quidquid de hoc sit, illud constat, non fuisse peccatum causam permissionis tentationis.

Hac igitur opinione rejecta S. Augustinum audiamus, qui tria quædam docet. Primo, nullam fecisse Deum injuriam homini, quod eum a diabolo tentari permiserit, cum eum tantis viribus instruxerit, ut facile potuerit adversarium superare ? Secundo, primariam causam hujus permissionis Deo soli esse notam. Tertio, rationes illas probabiliter reddi posse, quia id requirerent omnipotentia, providentia, misericordia et justitia Dei, pulchritudo universi, et ipsa hominis gloria, atque utilitas.

Non fecisse Deum injuriam homini, docet Augustinus lib XIV. de civit. Dei, cap. 27 : « Cur non permitteret, inquit, ut ab Angelo malo primus homo tentaretur, quando quidem sic erat institutus, ut si de adjutorio Dei fideret, bonus homo malum Angelum vinceret ? » Et lib. de corrept. et grat. cap. 12 : « Ille Adam, inquit, et terrente nullo, et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate. » Et infra : « Tales vires habebat ejus voluntas, quæ sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex se ipsa concupiscentialiter resistebat, ut digne tantæ bonitati, et bene vivendi felicitati perseverandi committeretur arbitrium. » Et infra : « Fortissimo (Adamo videlicet) dimisit atque permisit facere quod vellet ; infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est, vellent, et hoc deserere invictissime nollent. » Non igitur juste queri potuit Adam, quod a diabolo tentari permissus sit, cum tanta facilitate de hoste suo triumphare potuerit.

Jam vero primariam causam hujus permissionis soli Deo notam esse, docet idem Augustinus lib. XI. de Genesi ad litteram, cap. 4 : « Si ergo, inquit, quæritur, cur Deus tentari permiserit hominem, quem tentationi consensurum esse præsciebat, altitudinem quidem consilii ejus penetrare non possum, et longe supra vires meas esse confiteor. » Et epist. 106. ad Paulinum ad similem quæstionem, cur videlicet Deus eos procreet, quos æterno igni damnandos prævidet, respondet : « Deum id facere quia vult, cur autem velit, tu quis es, inquit, qui respondeas Deo ? an non habet potestatem figulus faciendi vasa, alia in honorem, alia in contumeliam. »

Sed quamquam hæc ita se habent, tamen probabiles sunt rationes illæ, quas paulo ante tetigimus. Ac primum de omnipotentia Dei, quæ in hac permissione perspicitur, ita loquitur Augustinus in lib. de corrept. et gratia, cap. 10 : « Qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse præscivit, scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere. » Idem docet in Enchiridio, cap. 11.

De providentia, idem August. loquitur in lib. VII. de civit. Dei, cap. 30 : « Sic, inquit, administrat omnia, quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere, et agere motus sinat. » Ideo igitur permisit Deus primos homines labi, quia ad providentiam ejus pertinebat, ut homines libero arbitrio præditos, sineret pro arbitratu suo resistere, vel cedere tentatori. Quod idem docet in lib. de corrept. et gratia, cap. 10. ubi scribit, Deum sic instituisse angelorum, hominumque naturam, ut primum in ea ostenderetur, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium.

De misericordia, et justitia loquitur Augustinus loco proxime citato de corrept. et grat. cap. 10 : « Deus igitur permisit hominem tentari, quem sciebat esse casurum, quia simul videbat, eo casu se uti posse ad misericordiam, et justitiam declarandam, dum ex damnata massa alios juste puniet, alios misericorditer liberabit. »

De pulchritudine universitatis, quæ ex hac permissione consurgit, loquitur idem Augustinus in lib. III. de libero arbitrio, cap. 9. ubi proposita quæstione : « Cur Deus non fecerit, ut nulla creatura ad miseriam perveniret, » neque enim id aut omnipotens non potuit, aut bonus invidit, respondet, ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus justis ita decurrere, ut ille invideat, qui dixerit, ista non esset, invideat etiam ille, qui dixerit, ista talis esset. Si enim quis diceret, lunam aut omnino non fieri, aut certe æqualem soli fieri debuisse, invideret non parum ornatum rerum universitati ; sic etiam qui diceret, animas rationales aut creandas non fuisse, aut ita creandas ut numquam

peccarent, ita ut nulla esset anima, quæ peccando misera fieret, is invideret ornatum aliquem mundo. Siquidem anima illa, quamvis misera, melior est quolibet corpore, et ornat locum, in quo a Deo pro merito suæ actionis ponitur.

Quemadmodum, ut idem Augustinus ait, nihil est in domo nobilius homine, nihil abjectius cloaca, et tamen servus in peccato tali deprehensus, ut mundandæ cloacæ dignus habeatur, ornat eam etiam turpitudine sua, et utrumque horum, id est, turpitudo servi, et mundatio cloacæ jam conjunctum, et redactum in quamdam sui generis unitatem, ita dispositæ domui coaptatur, atque subtexitur, ut ejus universitati ordinatissimo decore conveniat. Sed quamvis ex peccato omnipotentia Dei id bonum eliciat, atque inde rerum universitatem exornet: non tamen propterea, aut peccata necessaria fuerunt, aut non potuit Deus angelos, atque homines omnes a peccato, et miseria liberare, non enim peccata, aut miseria ordinem universitatis exornant, sed angeli, aut animæ, quæ pro merito culpæ ordinantur ad pœnas : neque Deo deesse poterat ratio exornandi rerum universitatem, si nullus angelus, et nullus homo peccare voluisset, quemadmodum (ut ibidem Augustinus ait) si servus peccare noluisset, non defuisset domesticæ disciplinæ alia provisio, qua cloacæ, et loca cætera mundarentur.

Itaque sic fecit ad rerum pulchritudinem, ut Deus permiserit tentari primos homines, quos casuros esse præviderat, ut tamen alio modo rerum pulchritudini consuli potuerit, si aut homo non fuisset casurus, aut Deus id, quod futurum præviderat, permittere noluisset, de qua re vide eumdem Augustinum lib. III. de libero arbitrio, cap. 12.

Superest ultima ratio, quæ ab ipsius hominis utilitate sumitur. Primum enim (ut Augustinus scribit lib. XI. de Gen. ad litteram, cap. 4.) non videtur magnæ laudis fuisse futurum hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet. Deinde perspiciebat Deus valde utile id futurum ad eruditionem sanctorum ; nimirum ut casus primi hominis præberet futuris sanctis contra cupiditatem dubitationis exemplum, et incuteret contra superbiam timorem pium (ut ait S. Augustinus in eodem libro cap. 6. Adhæc permisit Deus tentationem, et casum primi hominis, quia præscius erat, quod ab ejus semine adjuto sua gratia, ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus, ut idem loquitur Augustinus lib. XIV. de civit. Dei cap. 27. Denique addere possumus, occasione peccati primorum hominum Christum nobis donatum, per quem majora Dei munera suscepimus, quam ea fuerint, quæ per Adamum amisimus. Nam (ut Apostolus testatur Rom. V.) *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Et : *Non sicut delictum, ita et donum* (1). « Validius, inquit, S. Leo. serm. 12. de passione Domini, donum factum est libertatis, quam debitum servitutis. » Et, ut idem ait in serm. 3. de Pentecoste : « Si homo diabolica fraude deceptus, a lege sibi posita, per concupiscentiam non deviasset, creator mundi creatura non fieret. » Quod etiam docet S. Augustinus serm. 9. de verbis Apostoli, cum ait : *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere.* Itaque Ecclesia cum exultatione, et gratiarum actione in vigiliis paschal bus canit : o felix culpa, quæ talem, ac tantum meruit habere redemptorem.

CAPUT III.

De serpente, qui Evam seduxit, quod verus et naturalis fuerit serpens, quodque per eum diabolus sit locutus.

Sequitur ut de primorum hominum tentatore pauca dicamus, præsertim cum ait hanc doctrinæ partem hæretici varie depravarint.

Antiquissima hæresis a Græca voce ὄφις, quæ serpentem significat, Ophitarum fuit, cujus meminerunt, Irenæus lib. I. de hæresibus cap. 34. Tertullianus in lib. de præscriptione adversus hæreticos cap. 47. Clemens Alexandrinus lib. VII. Stromatum. Epiphanius hæresi 27. Hieronymus in dialogo adversus Luciferianos. Augustinus in lib. de hæresib. cap. 17. Philastrius, Theodoretus, Damascenus, et alii, qui de hæresibus scribunt. Hi docebant, sapientiam Dei serpentem illum esse, qui primorum hominum oculos aperuit, ut bonum, malumque dignoscerent. Idque fecisse in odium creatoris, cui ipsa contraria esset.

Eumdem errorem postea docuit etiam Ma-

(1) Rom V, 20 ; ibid. 15,

nichæus Augustino teste in lib. de hæresibus, cap. 46; qui serpentem illum Christum esse volebat. Origenes etiam more suo ad allegoriam omnia, quæ absurda illi videbantur, transferens, per serpentem delectationem intelligi voluit. Primo enim delectatio sensum quasi Evam, titillat et seducit. Deinde sensus mentem, hoc est, Adamum ad consentiendum, et peccandum inflectit. Vide Ambrosium libro de paradiso cap. 2. ubi hanc sententiam, tacito nomine Origenis refert. Nec defuerunt (teste Procopio in commentario tertii capitis Geneseos) qui assuerunt diabolum induisse corpus phantasticum ad similitudinem serpentis. Julianus denique (ut est apud Cyrillum lib. III. in Julianum) narrationem Mosis de serpente fabulosam, omnino fuisse contendit, eo præsertim nomine, quod serpens humana voce locutus fuisse perhibeatur

Cæterum verum illum, et naturalem serpentem fuisse, sed per eum diabolum esse locutum, tam ex litteris sacris perspicuum est, ut vix ulla probatione opus esse videatur. Nam quæ dicuntur cap. 3. Gen. de pœna serpentis, quod maledictus sit super omnia animantia, et bestias terræ, quod super pectus suum gradiatur; quod terram comedat, quod inimicitia perpetua sit inter filios Hevæ et serpentes, apertissime in verum et naturalem serpentem quadrat, ut notum est; in sapientia Dei, vel delectationem nulla ratione conveniunt. Quocirca summo consensu sancti Patres docent, verum illum fuisse serpentem, ut Chrysostomus homil. 16. in Gen., Basilius in oratione quod Deus non sit auctor malorum, Epiphanius in hæresi Ophitarum, Augustinus lib. II. de Genes. cap. 2. et alii.

Non autem ipsum per se mutum serpentem, sed diabolum per eum esse locutum, testatur liber Sap. cap. 2. his verbis : *Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum; invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum, imitantur autem illum, qui sunt ex parte illius* (1). Testatur etiam Christus Joan. VIII. cum ait : *Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit* (2). Homicida enim ab initio non aliter fuit, nisi quia primos homines, ut loquitur S. Leo, veneno suæ mortificavit invidiæ. Testatur quoque S. Joannes in Apocalypsi cap. XX. ubi non alia de causa diabolum vocat *serpentem antiquum*, nisi quia diabolus initio serpentem induit. Testantur denique omnes Patres, tum ii, qui librum Geneseos interpretantur, vel quæstiones in eum scripserunt, ut Hieronymus, Theodoretus, Eucherius, Beda, Rupertus, Chrysostomus et Augustinus, tum etiam Cyprianus in sermone de zelo et livore, Basilius in oratione, quod Deus non sit auctor malorum, Ambrosius in libro de paradiso, Cyrillus lib. III. in Julianum, et alii passim.

Quod vero Julianus serpentem loqui potuisse, fabulosum putat, recte reprehendit Cyrillus loco notato, cum apud ethnicos, quorum opiniones Julianus sequi se fatebatur, et equi, et fluvii aliquando locuti esse credantur : cæterum apud Christianos non existimantur animantia bruta per se loqui posse, sed posse tamen spiritus angelicos sive bonos, sive malos id per ora bestiarum facile præstare. Non enim serpens dumtaxat spiritu diaboli plenus locutus est, sed etiam asina Balaam, bono angelo eam movente, hominis voce loquens prohibuit prophetæ insipientiam, ut loquitur sanctus Petrus in epistola posteriore cap. II. et nota est historia ex cap. XXII. Num.

Una superest dubitatio : An diabolus sponte sua serpentem elegerit, per quem Evam seducere conaretur, an aliam bestiam non sit a Deo permissus assumere, quam serpentem. S. Joannes Chrysostomus homil. 16. in Genesim, scribit diabolum de industria serpentem elegisse, quod is aptissimus videretur ob naturalem suam calliditatem ad insidias mulieri faciendas.

Sed probabilior videtur sententia sancti Augustini lib. II. de Gen. cap. 3. qui docet, Satanam non fuisse permissum alio instrumento uti, quam serpentis ore. Cum enim mens diaboli eo tenderet, ut seduceret, facilius sperare potuit se consecuturum quod quærebat, si insidias tegeret, quam si aperiret. Tegeret autem si columbam aut ovem assumeret, quæ sunt animalia naturæ simplicis et innocentis. Sed voluit Deus, ut si diabolus hominem tentare vellet, id non faceret nisi per serpentem, ut sicut diabolo permittebat tentare, ita hominem admoneret etiam ex ipsa forma serpentis, quem callidum animal esse non ignorabat, ut caveret insidias. Quod vero S. Chrysostomus dicit, diabolum quæsivisse idoneum animal ad insidias faciendas,

(1) Sap. II, 23. — (2) Joan. VIII, 44.

locum haberet, si ea calliditate, quæ naturaliter in serpente inest, Eva decipi potuisset; sed cum non serpentis muti, sed diaboli ipsius astutia necessaria fuerit ad hominem seducendum, æque potuit diabolus per serpentem, ac per columbam, et (ut diximus) occultiore consilio, ac majori fraude per columbam negotium seductionis peragere.

CAPUT IV.

Primum peccatum parentum primorum fuisse superbiam.

Disseruimus de tentatione; nunc de ipso peccato disserendum est, ac prima se offert illa quæstio, quodnam fuerit primorum hominum primum, et principale peccatum.

Non defuerunt ex veteribus, qui sentirent, in eo peccasse primos homines, quod anteverterint usum ligni scientiæ boni et mali, ut S. Augustinus refert lib. XI. de Genesi ad literam, cap. 41. quorum sententia, si mystice accipiatur, fortasse non improbanda erit. Fieri enim potest, ut per lignum scientiæ contemplationem aliquam significatam esse velint, quæ solis beatis congruat, ac per hoc non ante tempus debitum appetendam : sic enim interpretatur arborem scientiæ S. Gregorius Nazianzenus oratione de Natali Domini, et orat. 2. de Pascha.

Sed certe ad literam ea sententia vera esse non potest. Neque enim Deus ad tempus esum ligni scientiæ prohibuit, sed in perpetuum, cum ait : *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Minus etiam probabilis eorum sententia est, qui teste Augustino in eodem loco, dicebant primum peccatum Adami atque Hevæ fuisse intemperantiam, quod videlicet ante legitimum tempus usum conjugii arripuissent, et nuptias suas quodammodo furati essent. Satis enim ex historia sacra constat, Adamum cognovisse uxorem suam, posteaquam propter peccatum ex paradiso exactus fuisset, ut intelligi potest ex cap. IV. Gen. Deinde non potuit primum peccatum esse intemperantia carnis, cum nulla esset, neque esse posset in statu innocentiæ concupiscentia carnalis rectæ rationi repugnans, nisi prius ipsa ratio Deo repugnare cœpisset, ut in libro de statu innocentiæ demonstravimus. Adde, quod etiamsi continuo post creationem suam primi homines, liberis operam dare voluissent, nulla erat lex, qua prohiberentur id facere. Nam neque infantes, aut pueri, sed viribus, et statura perfecti creati fuerant, ut ætas matura expectanda non esset : et jam audierant : *Crescite et multiplicamini*, et Adamus divinitus edoctus pronuntiaverat : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea*, et, *Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem, et adhærebit uxori suæ.*

Sunt aliæ duæ sententiæ, quæ sanctos Patres habent auctores. Sanctus enim Ambrosius in libro de paradiso cap. 12. scribit, peccasse Evam, quod addiderit aliquid ad verba Domini. Nam cum Deus prohibuisset, ne vescerentur de fructu ligni scientiæ boni et mali, alioqui futurum ut morerentur : illa retulit, prohibitum sibi fuisse, ne vescerentur de ligno scientiæ, neque illud tangerent, ne forte morerentur. Ubi addidit vetitum fuisse contactum ligni, et absolutam mortis interminationem revocavit in dubium per vocem illam (forte). S. Joannes Chrysostomus hom. 16. in Genesim scribit, initium peccati fuisse, quod Eva cum diabolo colloqui cœperit.

Cæterum sancti isti Patres, non videntur accurate de peccato primæ parentis disserere voluisse, sed obiter, ex eo quod acciderat occasionem accipere admonendi populum, tum ut fideliter, et religiose verba Dei recitarent, tum ut diligenter, et studiose malorum colloquia præcaverent. Et quamvis illa additio ad verbum Dei, et colloquium cum diabolo aliquo modo peccata dici possint, quia fuerunt occasiones peccati, quod postea commissum est : proprie tamen peccata non fuerunt. Nam Eva non mutavit sententiam Domini, quamvis non totidem verbis illam expresserit, ac Deus illam initio pronuntiaverat. Neque sciebat diabolum esse, qui secum per serpentem loquebatur. Et præterea satis instructa erat, ac munita gratiæ divinæ præsidio, ut posset tuto cum ipso etiam diabolo aperte colloqui, si tentationi ejus resistere voluisset.

His igitur opinionibus dimissis, in quarum refutatione cum hæreticis nostri temporis convenimus, videamus, quæ inter nos, et illos controversia supersit. Martinus Lutherus in commentario 3. cap. Gen. contendit, primum peccatum primorum parentum fuisse infidelitatem, quod videlicet non crediderint se morituros, si fructum illum degustassent. Id Lutherus probat, tum ex verbis

Scripturæ, tum ex ratione. Nam Scriptura, Genes. III, refert, serpentem hoc potissimum persuadere conatum esse mulieri, ut crederet se non morituram : et mulierem non prius ausam respicere poma illius arboris, ac multo minus decerpere, quam audisset : Nequaquam moriemini. Scit enim Deus, quia quacumque die comederitis, aperientur oculi vestri, et eritis sicut Dii scientes bonum et malum. Ratio autem id suadet, ut sicut initium, et radix justitiæ est fides, ita radix, et initium peccati sit infidelitas.

Eadem est sententia Joannis Calvini, qui lib. II. Institut. cap. 1. §. 4. ita breviter explicat sententiam suam : « Infidelitas radix defectionis fuit. Hinc autem emersit ambitio, et superbia, quibus annexa est ingratitudo. » Et infra : « Infidelitas ambitioni januam aperuit : ambitio vero contumaciæ fuit mater. » Et rationem hanc reddit : quia nunquam repugnare Dei imperio ausus fuisset Adam, nisi ejus verbo incredulus.

At sententia theologorum catholicorum communis est, primum peccatum Evæ fuisse superbiam. Vide S. Thomam in 2. 2. quæst. 163. et Theologos cæteros in 2. sent. dist. 21. et 22. De Adamo S. Bonaventura, et Scotus loco citato existimant, primum ejus peccatum fuisse inordinatum amorem erga conjugem, amorem autem non carnalis concupiscentiæ, sed humanæ amicitiæ. Sanctus vero Thomas loco notato, utriusque parentis primum peccatum docet fuisse superbiam, quæ sententia omnino recipienda est. Nam et cum divinis litteris et cum testimoniis Patrum, et cum ipsa ratione maxime congruit.

Incipiamus a Scripturis, Eccles. X. *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo, qui fecit eum, recessit cor ejus.* Et rursum : *Initium*, inquit, *omnis peccati superbia* (1). Quo loco duobus argumentis sapiens ostendit, superbiam esse vitium maxime detestabile. Primum, quia principium superbiæ humanæ, id est, primus actus superbiæ hominis, apparuit in illa defectione primi hominis, qui a Deo, qui eum recens creaverat, sponte recessit, nolens subjici ejus imperio. Deinde, quia illa primi hominis superbia fuit initium omnis peccati; sive omnium peccatorum, quæ ab hominibus commissa sunt, et quotidie committuntur. Quod idem confirmat Tobias illis verbis, quæ habentur cap. VI. *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas. In illa enim initium sumpsit omnis perditio* (2). Quamvis enim hæc loca referri possent ad peccatum Angeli, quod fuit absolute omnium primum : tamen credibilius est Ecclesiasticum et Tobiam respexisse ad primum peccatum primorum hominum, quod notius erat vulgo, quam peccatum Angeli.

Adhæc B. Paulus cap. 5. epist. ad Rom. : *Sicut*, inquit, *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per obedientiam unius hominis, justi constituentur multi* (3). Quo loco Apostolus loquitur de peccato Adami potius, quam Evæ, siquidem *in Adamo omnes moriuntur*, I Corinth. XV. *Et per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt.* Rom. V (4). Et loquitur de primo peccato, non de cæteris, quæ post primum commisit ; nam per primum peccatum amisit gratiam Dei, et originalem justitiam, cujus privatio est in ejus posteris originale peccatum. Porro actus primus superbiæ est, nolle subjici imperio, et præceptis alterius, quæ proprie dicitur inobedientia : sicut e contrario humilitatis est, subjici imperio, et præceptis aliorum, quæ proprie dicitur obedientia. Hinc legimus Eccles. X : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.* Quod non ita accipiendum est, quasi apostasia sit prior quam superbia, sed significat Ecclesiasticus, primam partem, sive primum superbiæ actum fuisse nolle parere Deo, ut S. Thomas recte exponit in 2. 2. quæst. 162. art. 7. ad 2. hinc etiam Hierem. II, dicitur homini : *A sæculo confregisti jugum meum, rupisti vincula, dixisti : Non serviam* (5).

Sanctus etiam Augustinus pro eodem habet superbiam, et inobedientiam, humilitatem, et obedientiam, lib. XIV. de civit. Dei, cap. 13 : « Bonum est, inquit, sursum habere cor, non tamen ad se ipsum, quod est superbiæ, sed ad Dominum, quod est obedientiæ, quæ nisi humilium esse non potest.» Et in eodem loco : « Melius esse possent Dii summo veroque principio cohærendo per obedientiam, quam suum sibi existendo per superbiam. » Quo loco opponit Augustinus tamquam contraria, obedientiam et superbiam, quia videlicet inobedientia est quæ-

(1) Eccl. X, 14. — (2) Tob. IV, 14. — (3) Rom. V, 19. — (4) I Corin. XV, 22; Rom. V, 12. — (5) Hier. II, 20.

dam superbia et obedientia quædam humilitas. Et lib. VIII. de Genesi ad litteram, cap. 14 : « Nec fieri potest, ut voluntas propria non grandi ruinæ pondere, super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo præponat. Hoc expertus est homo contemmens præceptum Dei, et hoc experimento didicit, quid interest inter bonum et malum, bonum scilicet obedientiæ, malum autem inobedientiæ,id est, superbiæ et contumaciæ. » Apostolus igitur consideravit, peccatum primi hominis cœpisse ab occulta inobedientia, qua in superbiam elatus, non imperio Dei subjici, sed in sua potestate esse dilexit, et inde erupisse in apertam inobedientiam; qua fructum vetitum gustare præsumpsit ; et ideo proprie, et aptissime dixit, per unius inobedientiam multos peccatores esse constituos.

Quod si primum peccatum hominum primorum fuisset infidelitas, aut amor conjugis, non vere, aut certe non proprie S. Paulus illud peccatum inobedientiam appellasset. Neque enim infidelitas, vel amor conjugis nimius, inobedientia proprie dici potest : superbia vero quamvis ex se latius pateat quam inobedientia, et non omnis superbia inobedientia sit, omnis tamen inobedientia formaliter sumpta, superbia est, ac per hoc superbia, qua quis contemnit præceptum, nec parere vult legis superioris, proprie contumacia, sive inobedientia dici potest. Quemadmodum etiam humilitas, quæ reddit hominem subjectum superiori, quoad omnia latius patet, quam obedientia, quæ reddit hominem subjectum superiori, quatenus aliquid præcipit : tamen quædam humilitas, ea videlicet, quæ hominem præcepto superioris subjicit, simul et humilitas et obedientia dicitur. Atque hæc de testimoniis Scripturarum.

Probemus nunc testimoniis Patrum, primum peccatum parentum primorum, non infidelitatem, neque aliquid aliud, sed superbiam fuisse. S. Basilius in oratione quod Deus non sit auctor malorum : « Quamobrem inquit, dolis hominem aggressus, eadem ambitionis cupiditate, quam ipse ab initio habuit, velle similem esse Deo, hæc rursus ad decipiendos nos usus, lignum ostendit, per cujus degustationem pollicitus est hominem similem fore Deo. »

S. Joannes Chrysostomus homil. 16. in Gen. : « Igitur, inquit, ut divinitatem mente sua imaginata est, ad esum properavit. »

S. Augustinus lib. VIII. de Genesi ad litteram, cap. 13. loquens de primo peccato : « Denique, inquit, a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet jussio dominantis attendi. » Sed clarius lib. XI. cap. 30 : « Quando, inquit, his verbis crederet mulier a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio, quæ per illam tentationem fuerat convincenda et humilianda ? » His verbis apertissime S. Augustinus refellit sententiam, quam Lutherus et Calvinus tuentur. Illi enim volunt ex infidelitate superbiam natam esse, contra autem S. Augustinus disputat, non potuisse infidelitatem in animo primæ parentis locum invenire, nisi in eo superbia præcessisset.

Idem Augustinus in Enchir. cap. 45. enumerans actus malos, et quasi partes peccati primi hominis,primo loco ponit superbiam : « Superbia, inquit, est illic, qua homo in sua potius esse, quam in Dei potestate dilexit. » Item in lib. XIV. de civit. Dei, cap. 13, de utroque primo parente loquens : « In occulto, inquit, mali esse cœperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi præcessisset mala voluntas. Porro malæ voluntatis initium, quid potuit esse nisi superbia ? initium enim omnis peccati superbia. « Et infra : » Manifesto ergo, apertoque peccato, ubi factum est, quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi placere cœpisset. Hic enim delectavit quod dictum est : Eritis sicut Dii, quod melius esse possent summo veroque principio cohærendo per obedientiam, quam suum sibi existendo principium per superbiam. »

S. Leo serm. 5. de Nativitate Domini : « Quid, inquit, sanandis ægris, illuminandis cæcis, vivificandis mortuis aptius fuit, quam ut superbiæ vulnera humilitatis remediis curarentur ? » Ubi vocat superbiæ vulnera, mala inflicta humano generi ex peccato Adami. Item in eodem loco : « Illi (Adamo) per elationem lapso dictum est, terra es, et in terram ibis. Huic per humilitatem exaltato dictum est, sede a dextris etc. »

S. Prosper lib. II. de vita contemplativa cap. 19 : « Et mihi quidem, inquit, videtur quod non ederent de ligno prohibito, nisi concupissent ; nec concupissent, nisi tentati,

nec tentarentur, nisi diserti; nec desererentur, a Deo, nisi ipsi prius desererent Deum; nec desererent Deum, nisi superbirent et similitudinem Dei miserabiliter appetissent.

S. Fulgentius in lib, II. de Incarnatione et gratia Christi, cap. 22 : « Quia primus homo in superbiam est diabolica persuasione dejectus, perdidit humilitatem. »

S. Gregorius lib. IV. Moral. cap. 9 : « Duas, inquit, ad intelligendum se creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam; utramque vero superbia perculit, atque ab statu ingenitæ rectitudinis fregit. » Eucherius lib. 1. in Gen. et alii non pauci idem docent.

Accedat Postremo etiam ratio, nam inter actus malos priores fuerunt interiores, quam exteriores, tam circa objectum intelligibile, quam circa sensibile. Cum enim pars inferior subjecta esset superiori, nec ab ea deficere posset, donec ipsa non deficeret a Deo; non potuit concupiscentia sensibilis alicujus boni in animo prævalere, nisi prius ipse animus a Deo aversus ad infima corruisset. Quare fieri non potest, ut amor erga uxorem immoderatus, primum peccatum Adami fuerit : nec solum de de amor · carnalis concupiscentiæ loquor, sed etiam de amore illo socialis benevolentiæ, quem Bonaventura et Scotus primum peccatum statuunt. Nam et ille amor rei sensibilis erat, videlicet consortii humani, et socialis vitæ, quam amittere Adamus nolens, maluit legem Dei transgredi, quam vitæ sociam contristare.

Porro inter actus interiores, et circa bonum intelligibile prior est actus circa finem quam circa media, siquidem media appetuntur propter finem, non contra. Finis autem hominis in malis est excellentia propria, quæ superbiæ est objectum. Non igitur infidelitas, aut aliquid aliud, sed superbia primum peccatum utriusque primi parentis fuit.

Præterea (ut sententiam Lutheri et Calvini proprie refellamus) non potuit mens primorum parentum divino lumine illustrata, in errorem induci, nisi antea per aversionem a Deo lumine illo destituta fuisset, ut Augustinus ratiocinatur lib. XIV. de civit. Dei, cap. 13. Quemadmodum nemo potest credere solem non lucere, dum solem ipsum respicit : ergo infidelitatem primorum parentum aversio a Deo, et peccatum præcessit; non igitur infidelitas primum peccatum fuit.

Adhæc mater infidelitatis est superbia, ut idem Augustinus docet in lib. de pastoribus cap. 8. Igitur superbia infidelitatem præcessit : non e contrario, nisi filiam matre antiquiorem faciamus.

Denique prior in peccatis est conversio ad bonum creatum, quam aversio a bono increato : neque enim aversio per se appetibilis est, cum non sit bona, et solum bonum sit objectum voluntatis. Itaque quia convertimur ad bonum creatum, sequitur, ut avertamur ab increato, non autem primo, et per se aversio ipsa a voluntate eligitur. At non velle Deo credere, qui est actus infidelitatis, est aversio quædam a Deo, igitur infidelitas non est primus actus malus, sed alium aliquem priorem, quo ad bonum creatum convertimur, sequitur. Quare Scripturæ divinæ non uno in loco testantur, mala opera præcedentia esse causam consequentis infidelitatis I Timoth. I : *Habens fidem, et bonam conscientiam, quam quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt*, et I Timoth. VI : *Radix omnium malorum est cupiditas, quam quidem appetentes, erraverunt a fide* (1).

CAPUT V.

Solvuntur objectiones, et explicatur, quæ fuerit surperbia primorum hominum.

Superest objectiones aliquas solvere, quæ contra ea, quæ capite superiore docuimus, afferri solent.

Prima objectio Lutheri. Satanæ tentatio eo tendebat, ut primum crederet Eva non esse verum, quod Deus dixerat, morituros videlicet, qui fructum ligni vetiti gustarent, deinde fructum illum gustando legem Dei prævaricaretur, succubuit autem Eva tentationi, igitur primum peccavit non credendo, deinde fructum vetitum degustando. Responsio. Satanas non solum ad infidelitatem, et inobedientiam, sed etiam ad superbiam adducere conabatur Evam. Nam ideo dixit, scit enim Deus, quia quacumque die comederitis aperientur oculi vestri, et eritis sicut Dii scientes bonum et malum. Quare mulier in eo pri-

(1) I Tim. I, 19; I Tim. VI, 10.

mum a tentatore seducta et devicta est, quod in superbiam elata affectavit esse sicut Deus, sciens bonum et malum; deinde per superbiam excæcata credidit diabolo, et non credidit Deo, et in apertam inobedientiam lapsa est.

Secunda objectio Lutheri et Calvini. Fides est radix, et origo justitiæ, ergo infidelitas radix, et origo injustitiæ. Responsio. Ex antecedente ab adversariis posito, sequitur oppositum consequentis. Quia enim fides est origo justitiæ, sequitur infidelitatem non esse originem, sed finem injustitiæ. Nam quod est primum in generatione, est ultimum in resolutione. Fundamentum est principium ædificationis, sed eversio fundamenti non est principium, sed finis destructionis. Qui enim ædificat a fundamento incipit, in tecto desinit: qui destruit incipit a tecto, desinit in fundamento. Et in animantibus cor primum incipit vivere: ultimum desinit vivere. Quare numquam in Scripturis dicitur, radix omnium malorum est infidelitas, sicut dicitur: radix omnium malorum est cupiditas, id est, amor sui, sive propriæ excellentiæ, quæ est superbia. Neque legimus usquam, initium omnis peccati infidelitas, sicut legimus, initium omnis peccati superbia.

Tertia objectio Calvini. Nunquam repugnare imperio Dei ausus fuisset Adam, nisi ejus verbs incredulus. Responsio, Adam non fuisset ausus imperio Dei manifesto et expresso, quo lignum scientiæ vetabatur, repugnare, nisi verbo ejus incredulus: sed nec fuisset verbo, Dei incredulus, nisi per elationem a Deo aversus divina luce destitutus, tenebrescere cœpisset, ut sanctus Augustinus de Eva scribit, lib. XI. de Genes. cap. 30 et lib. XIV. de civit. Dei, cap. 13. Atque hinc explicari potest alius locus ejusdem S. Augustini ex lib. XIV de civit. Dei, cap. 17. ubi videtur primum peccatum primorum hominum constituere in infidelitate cum dicit: « Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes, et obedientes non committerent, quod eos cogeret experiri, infidelitas et inobedientia quid nocerent. » Solum enim ex hoc loco probatur fuisse in peccato primorum hominum infidelitatem, et inobedientiam, apertam videlicet, quam commiserunt dum lignum vetitum degustarunt: sed non probatur non præcessisse superbiam, et inobedientiam occultam, de qua idem Augustinus loquitur loco citato, in eodem lib. cap. 13.

Quarta objectio est Bonaventuræ et Scoti qui afferunt testimonium S. Augustini ex lib. XI. de Genesi ad litteram, cap. 42 et ex lib. XIV de civitat. Dei, cap. 11. ubi S. Augustinus scribit Adamum incidisse in peccatum inobedientiæ ex amore immoderato erga conjugem, ac per hoc primum peccatum Adami fuisse amorem illum uxoris, non autem superbiam. Ac ne forte respondeatur, amorem nimium erga conjugem fuisse priorem inobedientia manifesta, non autem inobedientia, vel superbia occulta, notandus est locus adductus ex lib. XI de Genesi ad litteram, cap. 42. ubi Augustinus scribit, Adamum fuisse in statu innocentiæ, quando uxorem immoderate amare cœpit, sic enim loquitur: « Adam noluit Evam contristari, quam credebat posse sine suo solatio contabescere, si ab ejus alienaretur animo, et omnino illa interire discordia; non quidem carnis victus concupiscentia, quam nondum senserat in resistente lege membrorum legi mentis suæ, sed amicali quadam benevolentia, qua plerumque fit, ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus. » Et confirmari potest hoc argumentum ex cap. III. Genes. ubi Deus enumerans peccata Adami, primum ponit, quod audierit vocem uxoris suæ, secundum quod comederit de ligno vetito.

Respondeo: sanctus Augustinus vult quidem amorem inordinatum erga uxorem fuisse priorem in Adamo, quam esset aperta inobedientia, ut loca citata demonstrant, tamen non vult priorem fuisse, quam superbiam occultam. Nam lib. XIV. de civit. Dei, cap. 13. contrarium in his verbis docet: « Spontaneus est autem iste defectus; quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur, ut videret, et accendebatur, ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur, et ex hoc tenebresceret et frigesceret, ut vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato uxoris præponeret voluntatem etc. »

Primo igitur secundum Augustinum fuit superbia occulta in animo Adami, deinde vitium inordinati amoris erga uxorem, postremo aperta mandati divini transgressio. Neque in lib. XI. de Genesi ad litteram, cap. 42. dicit S. Augustinus Adamum fuisse in statu innocentiæ, quando immoderate uxorem amare cœpit, sed dicit, nondum sensisse concupiscentiam carnis repugnantis

legi mentis. Potuit enim fieri, ut amissa innocentia, originalique justitia, non continuo extiterit in carne motus ille pudendus, quamvis continuo existere potuerit. Nam etiam hoc tempore, quo justitia originali caremus, non semper patimur carnis rebellionem, et Eva non solum per superbiam interiorem, sed etiam per exteriorem inobedentiam lapsa fuerat in peccatum, et tamen non continuo sensit carnis rebellionem, alioqui nuditatem suam agnovisset, et erubuisset antequam virum suum ad peccandum induceret.

Quinta objectio, quæ Scoti est. Homo prius cognoscit alia, quam se, ergo prius amat amore amicitiæ alios, quam se, ac per hoc prius fuit in Adamo inordinatus amor uxoris, quam propriæ excellentiæ.

Respondeo : Hæc objectio in multis peccat. Primum enim cum Adam habuerit scientiam infusam a Deo, potuit prius cognoscere se, quam alia. Deinde, quidquid sit de aliis rebus, certe prius cognovit se, quam uxorem, cum aliquanto tempore vixerit, antequam uxor ejus existeret. Præterea non est necessarium, ut quod prius cognoscitur, prius ametur, cum possit aliquid cognosci, et non amari : denique mulieris primum peccatum fuit amor proprius, ut Scotus fatetur, cur igitur non potuit etiam primum peccatum viri esse amor proprius?

Sexta objectio. Si per superbiam primi homines initio lapsi essent, id profecto accidisset, quia cupierunt fieri sicut Dii, ut Satan illis promittebat. Quæro igitur, an crediderint se posse fieri sicut Deos, an vero non crediderint : nam si crediderunt, certe in errorem, atque adeo in infidelitatem, prius quam in elationem, et superbiam lapsi sunt : si non crediderunt, non apparet quemmadmodum appetere potuerint, fieri sicut Dii. Neque enim id appeti potest, quod non posse fieri creditur.

Respondeo. S. Augustinus in explicat. Psalm. LXVIII. tractans illa verba : *Quæ non rapui tunc exolvebam* (1), scribit, primos homines rapere voluisse divinitatem, et perdidisse felicitatem. Quod non ita accipiendum est, quasi voluerint mutare naturam, et ex hominibus Dii per essentiam fieri. Nam idem ipse Augustinus in plurimis locis explicat, superbiam primorum hominum in eo sitam fuisse, quod optaverint fieri Dii per imitationem, et similitudinem, ut sicut Deus scit bonum et malum, nec eget aliquo rectore, et gubernatore, nec alicujus potestati subditus est; ita ipsi scirent bonum, et malum, nec Dei providentia indigerent, neque illius imperio et potestati subessent. Lib. II. de Genesi contra Manichæos, cap. 15 : « Videmus, inquit, his verbis, per superbiam peccatum esse persuasum. Ad hoc enim valet, quod dictum est, Eritis sicut Dii. Quid hic intelligitur, nisi persuasum esse, ut sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sine domino,. ut legem ejus non observarent, quasi invidentes sibi, ne se ipsi regerent, non indigentes illius interno lumine, sed utentes propria providentia, quasi oculis suis ad dignoscendum bonum, et malum, quod ille prohibuisset. Hoc est ergo, quod persuasum est, ut suam potestatem nimis amarent etc. » Tractat. 4. in epist. Joan. : « Contempsit Adam in paradiso positus præceptum Dei, et erexit cervicem, veluti in potestate sua esse cupiens, et nolens subdi potestati Dei. » Idem docet in Enchirid. cap. 14 lib. VIII de Genesi ad litteram, cap. 13. et lib. XI. cap. 30. et lib. XIV. de civitat. Dei, cap. 13. quæ loca capite superiore citavimus.

Porro initium hujus superbiæ potuit esse, ac fuit in homine sine ullo præcedente errore per solam incogitantiam, sive inconsiderationem : Non enim cœpit superbia hominum ab illo actu, Nolo esse sub Dei potestate, sed post audita verba diaboli : Eritis sicut Dii scientes bonum et malum (quæ verba mulier ab ipso diabolo, vir a muliere audivit, sicut e contrario, præceptum Dei vir ab ipso Deo, mulier a viro audierat, teste Augustino lib. XI. de Genesi cap. 34.) volvere cœperunt intra se, pulchrum esse non pendere ab alio, et simul cœperunt delectari propria potestate, eamque appetere, ac vehementer placere sibi; et occupati ejusmodi cogitatione, delectatione, ac desiderio, non erexerunt animum ad Deum, neque cogitaverunt, id neque fieri posse, neque sibi expedire, atque ita paulatim ad se magis, ac magis conversi, et a Deo aversi cæcutire cœperunt, et fidem habere verbis Satanæ, et Dei, præceptum, minasque contemnere. Sic enim (ut docet Augustinus lib. XIV de civit. Dei cap. 28.) gradatim pergitur in via iniquitatis ab amore sui usque ad contemptum Dei, quemadmodum in via justitiæ ab amore Dei, usque ad

(1) Psal. LXVIII, 5.

contemptum sui. Itaque simile videtur fuisse peccatum primum hominum primorum ei peccato, quod a Theologis dicitur delectatio morosa. Neque enim qui circa pecunias, aut dignitates, aut voluptates delectationem morosam habent, statuunt furtis, ambitioni, aut fornicationi operam dare, neque cogitant, fieri ne possit an non, quod animo volvunt, sed solum ea cogitatione delectantur, ac si res ipsa præsto esset, et peccatum non imaginatione, sed opere patraretur.

CAPUT VI.

Primos parentes amisisse fidem, et quæ fuerit eorum infidelitas.

Disseruimus de superbia primorum hominum, quam ostendimus fuisse principium primi peccati et simul explicuimus quænam superbia fuerit. Nunc de infidelitate eorumdem breviter disserendum erit, et simul explicandum, in quo erraverint Nam etiamsi contendimus, primum peccatum primorum hominum non fuisse infidelitatem, non tamen negamus, eos post superbiæ peccatum incidisse in infidelitatem, quæ est communis Patrum sententia.

Tertullianus in II. lib. adversus Marcionem cap. 2 : « Quis, inquit, dubitabit, ipsum illud Adæ delictum hæresim pronuntiare ; quod per electionem suæ potius, quam divinæ sententiæ admisit ? » Ambrosius in epist. 33. lib. V. ad Marcellinam sororem scribens, inducit Deum ita loquentem ad Adamum : « Agnoscis esse te nudum, quia bona indumenta fidei perdidisti. » Augustinus in Enchirid. cap. 45. enumerans partes primi peccati, primo loco ponit superbiam, secundo infidelitatem : « Sacrilegium, inquit, illic est, quia Deo non credidit. » Item lib. XIV. de civit. Dei, cap. 17. « Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes, et obedientes non committerent, quod eos cogeret experiri infidelitas, et inobedientia quid nocerent. » Denique lib. I. adversus Julianum cap. 3. citat Augustinus in eamdem sententiam Olympium Episcopum Hispanum.

Prosper in responsione ad capitula Genuensium, dubio 3. « Quid est, inquit, quod eidem naturæ solam fidem non vult esse præceptam, quam nisi primam (Adam) amisisset, cæteris bonis omnibus non careret? Credendo enim Adam diabolo, non credidit Deo. » Et infra : « Quomodo fides in Adam perdita, in quoquam filiorum ejus inveniretur, nisi eam idem spiritus, qui omnia in omnia in omnibus operatur infunderet ? » Idem in libro contra Collatorem, cap. 19 : « Perdidit, inquit, Adam fidem, perdidit continentiam, perdidit charitatem. » Et cap. 21 : « Justitiam iniquitas depulit, humilitatem superbia destruxit, infidelitas rapuit fidem, captivitas abstulit libertatem. »

S. Leo serm. 4. de Nativitate Domini : « Homo primus, inquit, invido, et deceptori temere, atque infeliciter credidit. » S. Fulgentius lib. II. de incarnatione, et gratia Christi cap. 22. « Primus, inquit, homo perdidit fidem, perdens autem fidem, perdidit divinam protectionem, scriptum est enim, qui non credit Deo, non protegetur ab eo. »

Sed merito quæri potest, quid illud sit, quod primi homines Deo non crediderint. Ac de fœmina quidem duæ sunt opiniones, quidam enim existimant, eam non credidisse, mortem subsecuturam, si fructum arborie vetitæ degustaret, quin potius credidisse, Deum esse mentitum, et ex invidentia prohibuisse fructum illum optimum, et utilissimum. Et in hunc sensum exponunt verba illa : « Cur præcepit vobis Deus, Et nequaquam morierimi. Scit enim Deus quod quacumque die comederitis; aperientur oculi vestri, et eritis sicut Dii scientes bonum et malum. » Ita docet Cyrillus lib. III. in Julianum. Chrysostomus hom. 16. in Genes. Augustinus lib. II de Genesi contra Manichæos cap. 15. Rupertus, Rabanus, et alii permulti in comment. cap. III. Genes.

Alii volunt Evam credidisse, non fuisse a Deo prohibitum fructum ligni scientiæ boni et mali : seque ac virum suum non bene intellexisse verba Domini. Atque in hanc sententiam exponunt verba illa : *Cur præcepit vobis Deus, ut non ederetis de omni ligno etc.* Ac si dictum esset, cur præcepisset Deus, ut a fructu alicujus arboris manu abstineretis, cum omnes sint bonæ et salutares ? Non est igitur cur credatis vos morituros, si lignum scientiæ gustaveritis, scit enim Deus eam arborem utilissimam esse, quippe quæ scientiam augeat, et ideo cum bonus sit, et vestri curam gerat, nunquam rem tam bonam vobis prohibuisset. Indicat hanc sententiam S. Augustinus lib. XI. de Genesi ad litteram,

cap. 30. his verbis : « Arbitror quod putaverit (Eva) Deum alicujus significationis causa dixisse, si manducaveritis morte moriemini, atque ideo sumpsit de fructu ejus, et manducavit, et dedit etiam viro suo. » Eamdem insinuat Epiphanius hæresi Caianorum, quæ est 38. ubi dicit, diabolum, ut mulierem seduceret, simulasse se amicum Dei : « Diabolus, inquit, per mendacium decepit Evam, et Adam, alia pro aliis dicens, et amicitiam cum creatore demonstrans. » Non igitur Deum mendacem, et invidum facere voluit, si amicitiam cum illo demonstravit.

Eidem sententiæ non parum favet quod Apostolus II Corinth. XI, comparat seductionem Evæ per serpentem cum seductione Corinthiorum per Pseudoapostolos. Neque enim illi aperte Deum calumniabantur, sed transfigurantes se in Apostolos Christi, prætexebant honorem Dei, et verum Christi Evangelium. Favet quoque eidem sententiæ, quod mulier non audierit a Deo immediate præceptum, sed per Adamum illud acceperit, ut S. August. docet lib. XI. de Genesi ad litteram, cap. 34. et Ambrosius de Institut. Virginis cap. 4. hinc enim facile fuit illi persuadere, aut præceptum non esse datum, aut non esse sic accipiendum, ut Adam illi dixerat. Favet denique huic expositioni textus Hebraicus, siquidem illa vox כי־אף quam noster interpres vertit, *cur,* magis ad verbum redderetur per particulam, *vere quod*, aut, *etiam quod*, ut sensus sit, estne verum, quod Deus præceperit vobis, ne de omni ligno comederetis ? ubi videmus insinuari dubitationem de ipso præcepto, datum ne fuerit a Deo, an non.

Accedit, quod secundum hanc explicationem clarius apparet seductio mulieris, et astutia serpentis. Nam seducitur quis, cum ei persuadetur aliquid falsum sub specie veri : at mulieri justæ, et innocenti Deum esse invidum, et mendacem, non potuit prima fronte verisimile videri ; se autem non bene intellexisse verba Dei, plane credibile videri potuit. Exemplum habemus in hæreticis, qui Satanam in seducendis fidelibus studiose imitantur, neque enim Calviniani dicunt, mentitum esse Christum cum, pane in manibus sumpto, ait : Hoc est corpus meum ; si enim hoc dicerent, neminem seducerent, sed ab omnibus ut blasphemi et impii repellerentur ; sed dicunt, a Catholicis non recte intelligi verba Christi, et per tropum accipienda quæ a Catholicis sine tropo accipiuntur. Et similiter faciunt omnes alii hæretici, qui non Deum mendacem, sed Catholicos imperitos esse contendunt, et hac ratione multis imponunt.

Hæc sententia posterior mihi valde probatur ; tamen ob reverentiam gravissimorum auctorum, qui priorem sequuntur, non audeo hanc posteriorem ita priori illi anteponere, ut non illam etiam ut probabilem recipiendam esse censeam. Atque hæc de infidelitate mulieris.

De viro, hoc est, Adamo, minor quæstio est. Nam teste B. Paulo in epist. I. ad Timot. cap. 2 : *Vir non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit* (1). Et in ipsa sacra historia legimus dixisse mulierem Genes. III : *Serpens seduxit me* (2). Virum autem non dixisse se fuisse seductum, sed comedisse pomum sibi a muliere allatum. Quare sive diabolus persuadere voluerit, Deum esse invidum et mendacem ; sive præceptum de fructu ligni scientiæ non edendo, non fuisse accipiendum proprie, sed cum aliquo tropo ; id mulier credidit, ac per hoc seducta in prævaricatione fuit : vir autem non credidit, nec seductus fuit, sed alia ratione erravit, nimirum (ut S. Augustinus multis in locis docet) existimavit veniale fore, si contra præceptum Dei de fructu illo comederet, ne sociam, eamque unicam contristaret. In eo quoque erravit, quod cum videret, uxorem manducato cibo illo non esse mortuam, sibi ipse persuasit, se quoque non moriturum, si cibum eumdem manducaret. Quia vero credere tenebatur verbo Dei, quo dictum fuerat : Quocumque die comederis ex eo morte morieris, ideo Patres recte dicunt, Adamum Deo non credidisse, et infidelem, vel ut Tertullianus loquitur, hæreticum esse factum.

Denique tum ex præcedente elatione, tum ex habita experientia dubitare cœpit, an forte verum esset quod diabolus dixerat, eritis sicut Dii ; non enim Deus ironice dixisset : Ecce Adam sicut unus ex nobis factus est, nisi Adam aliquo modo credidisset se futurum sicut Deum cibum illum comedendo : hoc autem erat fidem habere diabolo, et non habere Deo.

Sed Augustinum audiamus lib. XIV. de civit. Dei, cap. 11 : « Inexpertus, inquit, di-

(1) I Tim. II, 14. — (2) Gen. III, 13.

vinæ severitatis (Adam) in eo falli potuit ut veniale crederet esse commissum. » Et lib. eodem cap. 13 : « Vel, inquit, illa crederet verum dixisse serpentem, vel ille Dei mandato uxoris præponeret voluntatem, putaretque se venialiter transgressorem esse præcepti, si vitæ suæ sociam non desereret etiam in societate peccandi. » Et lib. xi. de Genesi ad litteram, c. 30 : « Dedit, inquit, viro suo fortasse cum verbo suasorio, quod Scriptura tacens intelligendum reliquit. An forte nec suaderi jam opus erat viro, quando illam eo cibo mortuam non esse cernebat ? » Et lib. eodem cap. ult., posteaquam dixerat, Adamum comedisse fructum vetitum, ne conjugem contristaret, subjungit : « Ergo alio quodam modo etiam ipse deceptus est, sed dolo illo serpentino, quo mulier seducta est, nullo modo illum arbitror potuisse seduci in illo modo, quo illa potuit. Hanc autem proprie seductionem appellavit Apostolus, quia id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse putatum est. » Et infra : « Sed etiamsi virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum internorum scrutatorem latere non potuit, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam, secundum ea, quæ superius tractavimus, non tamen eum arbitror, si jam spiritali mente præditus erat, ullo modo credere potuisse, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo prohibuisset. »

CAPUT VII.

Adamum proprie non fuisse seductum.

Ex his, quæ diximus capite superiore, solvi potest alia quæstio. Utrum videlicet Adām proprie seductus dici possit. Nam ab una parte B. Pauli verba clarissima sunt : *Vir non est seductus, mulier autem seducta in prævaricationem fuit* I Timoth. ii. Et rursus : *Timeo, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri*, II Corinth xi. (1). Ubi nulla mentio fit Adami. Ab altera parte communis patrum sententia id videtur habere, ut Adam fuerit seductus.

S. Ignatius in epist. ad Trallianos : « Diabolus, inquit, per mulierem seduxit Adam patrem generis nostri. » S. Irenæus lib. iii. cap. 35. alias 37 : « Ab altero Adam seductus sub occasione immortalitatis, statim timore corripitur etc. » S. Epiphanius hæresi 38. quæ est Caianorum : « Ipse, inquit, Diabolus per mendacium decepit Evam, et Adam. » S. Joannes Chrysostomus hom. 9. in priorem ad Timotheum : « Ad comparationem, inquit, mulieris dicit illum non fuisse seductum. » Ubi docet Adamum seductum fuisse, sed minori seductione, ita ut ad comparationem mulieris videatur non fuisse seductus. S. Cyrillus Alexandrinus lib. ii. in Joan. cap. 3 : « Sed posteaquam diabolica fraude seductus, Dei præcepta contempsit, et spreto mandato gratiam perdidit, terram se esse, et in terram reversurum audivit. »

S. Hilarius (ut ad Latinos veniamus) can. 3. in Matth. : « Serpens, inquit, Adam pellexerat, et in mortem fallendo traduxerat. » S. Ambrosius in lib. de paradiso, cap. 4 : « Mulier, inquit, prior decepta est, et virum ipsa decepit. » S. Augustinus tract. in Psal. 68. in illud : *Quæ non rapui tunc exolvebam* : « Quis, inquit, rapuit ? Adam. Quis primum rapuit ? ille ipse qui seduxit Adam. » S. Prosper in lib. contra Collatorem. c. 21 : « Postquam Adam se deceptori suo subdidit, perdidit boni scientiam. S. Leo serm. 2. de Nativitate Domini : « Gloriabatur, inquit, diabolus sua fraude deceptum hominem divinis caruisse muneribus. » S. Fulgentius lib. ii. de Incarnatione, et gratia Christi, cap. 22. : « Quia primus homo, inquit, in superbia diabolica est persuasione dejectus, perdidit humilitatem, perdidit fidem etc. »

Propter hanc apparentem sanctorum Patrum cum Apostolo Paulo discordiam, multi conati sunt verba B. Pauli ita interpretari, ut ex iis non posset colligi. Adamum vere ac proprie non fuisse seductum : sed eæ interpretationes non omnino convenire videntur verbis, et intentioni Apostoli. Percurram breviter præcipuas. Prima est. Vir non est seductus, id est, a Diabolo. Nam a muliere seductus est. Secunda. Vir non est seductus, id est, non est seductus prior. Nam ante eum mulier seducta fuit. Tertia. Vir non est seductus, id est, non scribitur, in Genesi ejus, seductio ; quemadmodum Melchisedech dicitur ab Apostolo Hebr. vii. sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium die-

(1) II Corinth. XI, 3.

rum, neque finem vitæ habens, quia nihil horum de eo legitur in Scripturis. Quarta. Vir non est seductus, id est, in prævaricationem, sicut mulier seducta est in prævaricationem. Nam mulier seducta, fuit auctor prævaricandi viro suo. Vir autem seductus, non fuit ulli auctor prævaricandi.

Hæ quatuor explicationes non videntur quadrare omnino in hunc locum Apostoli. Tum quia absolute ipse pronuntiat. Vir non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione est; ac si diceret, uterque prævaricatus est, sed vir sine aliquo seducente se, mulier ab alio circumventa atque seducta; tum quia intentio Apostoli eo loco erat, demonstrare mulieres non ita pollere judicio, ac vigore animi, ac viros, et propterea non debere eas docere in Ecclesia sed a viris discere. Nam cum dixisset : *Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio*, utrumque probat. Et primum, quod mulier non debeat dominari in virum, sed subjecta esse, inde colligit. *Quia prior Adam formatus est, deinde Eva.* Et, ut addit I ad Corinth. XI : *Mulier ex viro non vir ex muliere; et mulier propter virum, non vir propter mulierem formatus est* (1). Quod autem mulier discere debeat, non docere, probat, *Quia vir non est seductus, mulier seducta in prævaricatione est.* Quod quidem eo tendit, ut ostendatur mulier simplicioris esse naturæ, minoris judicii et prudentiæ, quam vir, nam (ut notat Chrysostomus in commentario hujus loci) maluit Apostolus dicere, vir non est seductus, mulier est seducta, quam Adam non est seductus, Eva est seducta, ut ostenderet id quod accidit Adamo et Evæ provenisse ex differentia naturali viri, et mulieris, et naturaliter viros esse prudentiores, et ingenii, ac judicii melioris et maturioris, quam fœminæ sint; ac propterea mulieres, quæ tam facile seducuntur, non esse idoneas ad docendum.

Jam vero quatuor illæ interpretationes, si veræ essent, redderent argumentum Apostoli plane infirmum ac debile. Non enim propterea censendum est, mulieres immaturi judicii esse, et ad docendum ineptas, quod Eva seducta sit a Diabolo, et Adam a muliere, vel quod Eva sit prius seducta, quam Adam, vel quod Evæ seductio scripta sit in Genesi, Adæ seductio non sit scripta; vel denique quod Evæ seductio fuerit causa prævaricationis Adæ, non contra. Nam quod Eva seducta sit a diabolo, Adam a muliere, tantum abest, ut arguat mulierem simplicioris esse naturæ, quam virum, ut potius arguat contrarium, siquidem longe difficilius est, evadere insidias diaboli, quam mulieris. Quod autem Eva prior seducta fuerit, Adam posterior, quodque unius seductio scripta sit, non alterius, nihil ad rem propositam facere videntur, cum per accidens se habeant ad vigorem animi demonstrandum. Quod denique Evæ seductio causa fuerit prævaricationis viri, per accidens factum est, tum quia prior ipsa seducta est, tum quia nullus tunc erat, cui vir prævaricandi occasionem dare posset.

Verissima est igitur S. Augustini sententia, quam superiore capite secuti sumus; videlicet Adamum proprie non fuisse seductum, et verba Apostoli sine ulla additione proprie, et formaliter (ut more scholastico loquamur) esse accipienda, cum ipse ait : Vir non est seductus, mulier seducta in prævaricatione est. Nam in tribus erravit Adam (ut supra diximus) quod crediderit peccatum esse veniale mandatum Dei prævaricari ; quod crediderit se manducando cibum vetitum, non esse moriturum ; quod crediderit, se futurum similem Deo, et nullius providentiæ, imperioque subjectum.

Primi erroris causa fuit amor nimius erga conjugem, ac per hoc non seductio alicujus, qui per dolum eum deceperit, sed propria ipsius pravitas, et cæcitas ex præcedente elatione subsecuta. Secundi erroris causa fuit, præter propriam cæcitatem, experientia, quam habuit cum vidit uxorem illo cibo manducato non esse mortuam, fortasse etiam uxoris adhortatio, quæ tamen proprie seductio dici non poterat, cum ipsa non animo fallendi, sed simpliciter, quod verum esse credebat, viro suo proponeret. Tertii erroris occasio fuit, verbum serpentis a muliere viro suo relatum (eritis sicut Dii), causa autem fuit non ipsius serpentis, aut mulieris auctoritas, vel persuasio, sed tum experientia præcedens, quæ ut fecit eum dubitare de illo (morte moriemini), ita fecit propendere ad credendum illud (eritis sicut Dii) ; tum propria superbia, id est, amor propriæ potestatis, libenter enim et facile credimus quod amamus. Vide Augustinum lib. XI. de

(1) I Corinth. XI, 8.

Genesi ad litteram, cap. ult. et lib XIV. de civit. Dei, can. 11.

Neque vero sancti illi Patres, qui scribunt, Adamum seductum fuisse cum Apostolo pugnant, aut Apostolum non legerunt, vel non intellexerunt : sed de seductione Adami alio modo locuti sunt. Nam ipse etiam Augustinus alicubi scribit, Adamum fuisse seductum, alicubi non fuisse seductum, nec tamen secum ipse pugnat, sed alio, atque alio modo seductionem accipit. Itaque Patres id solum significare voluerunt, Adamum a diabolo, non quidem immediate, et proprie, sed mediate, occasionabiliter, et materialiter (ut sic loquamur) fuisse seductum. Qua significatione eamdem vocem accipit B. Paulus cum ait : *Peccatum per mandatum, seduxit me et per illud occidit*, Rom. VII ; *Qui se existimata liquid esse, cum nihil sit, se ipsum seducit,* Galat. VI ; Sapiens cum dicit : *Creaturas factas esse in muscipulam pedibus insipientium,* Sapient. XIV, et Daniel cum ad senem illum scelestum loquitur : *Species decepit te. et concupiscentia subvertit cor tuum*, Dan. XIII. (1).

Possent etiam juxta hanc sententiam recte accipi duæ priores interpretationes ex illis quatuor, quas refutavimus. Nam prima interpretatio, quæ erat : Vir non est seductus (id est) a serpente, verissima est, si hunc habeat sensum : Mulier vere et proprie seducta est, quia serpens eam animo fallendi astute decepit, cum ei proposuit falsum sub specie veri ; at vir seductus quidem aliquo modo est a muliere, sed non proprie, quia nec illa intentionem habuit fallendi, nec ipse ob ejus persuasionem, sed ob ejus amorem excæcatus est, et hoc existimo S. Joannem Chrysostomum sibi voluisse, cum interpretationem illam excogitavit. Ipse enim primus est auctor illius interpretationis.

Secunda interpretatio, quæ erat : Vir non est seductus, id est, prior ; quæ magnos quoque auctores habet, S. Epiphanium hæresi 38. S. Thomam, Theodoretum, et Œcumenium in commentario, vera erit, si hoc modo accipiatur, vir non est seductus prior, quia videlicet diabolus agnoscens virum sapientiorem, non ausus est illum immediate aggredi, sed a muliere, quæ facilius seduci poterat, incœpit, ut ea seducta, virum etiam dejiceret, si non proprie seducendo, at certe blanditiis mulieris inflectendo, atque ad peccandi societatem impellendo.

CAPUT VIII.

Primum Adami peccatum non potuisse esse veniale.

Occasione verbarum S. Augustini, qui scribit Adamum existimasse se venialiter peccaturum, si legem Domini violaret, tractari solet alia quæstio, videlicet : An primum peccatum in statu innocentiæ potuerit esse veniale. Et quidem non desunt qui existiment fieri potuisse, ut primum peccatum primorum parentum veniale esset. Ita enim Scotus docet in 2. sentent. distin. 21 et alii quidam pauci, qui eum sequuntur. Sed graviores Theologi contrarium docent, ut S. Thom. in 1, 2. quæst. 89. art. 3. Albertus, S. Bonavent. Richardus, Durandus, Ægidius, et alii, in 2. sentent. distin. 21. et Alexander Alensis in Summa theologica part. 2. quæst. 104. num. 6.

Hujus autem rei. Duplex est ratio, quarum altera ducitur ab effectu : altera a causa, et utraque sancti Augustini auctoritate corroboratur. Prior igitur ratio est, quia si peccatum veniale in statu innocentiæ locum haberet, sequeretur etiam timorem, ac dolorem in eo statu locum habiturum. Culpam enim sequitur pœna, et quia culpa venialis non tollit gratiam, et amicitiam Dei, neque in statu innocentiæ originalem justitiam sustulisset, neque homine ex paradiso voluptatis ejecisset, fuisset utique in paradiso et in statu illo felicitatis aliquo pœno, ac per hoc timor, et dolor. Quod esse absurdissimum, docet S. Augustinus lib. XIV. de Civit. Dei, cap. 10.

Posterior ratio, quæ a causa ducitur, talis est. Peccatum veniale, aut tale est ex subreptione, aut ex genere suo. Rursus quod ex subreptione est, aut oritur ex appetitu carnis præveniente rationem, ut imperfectum desiderium adulteri : aut ex ipsa voluntate præveniente perfectam rationis deliberationem, ut imperfectus motus infidelitatis. Quod autem est veniale ex genere suo, ut mendacium officiosum, semper oritur ex aliquo inordinato amore vel timore, ac per hoc ex aliqua rebellione partis inferioris a superiore, vel ipsius voluntatis a ratione. At in statu innocentiæ nulla esse poterat rebel-

(1) Rom. VII, 11; Sap. VI, 3; Sap. XIV, 11; Dant. XIII, 56.

lio partis unius ab altera, neque fieri poterat, ut appetitus inferior voluntatem, aut voluntas rationem præveniret. Id enim efficiebat justitia originalis, ut perfecta subordinatio maneret partis inferioris ad superiorem ; et præterea nullus erat in homine error, nulla difficultas, ergo nulla via, nullus aditus patebat peccato, manente in homine originali justitia. Ea vero justitia nisi per mortale peccatum amitti non poterat : peccato igitur veniali nullus in statu innocentiæ locus esse poterat.

Hinc S. Augustinus lib. XIV. de Civit. Dei, cap. 10 : « Erat, inquit, in paradiso devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino aliunde malum, quod contristaret irruebat. An forte cupiebant prohibitum lignum ad vescendum contingere, sed mori metuebant : ac per hoc et cupiditas et metus jam tunc illos homines etiam in illo pertubabat loco ? absit ut hoc existimemus fuisse, ubi nullum erat omnino peccatum ». Et in eodem lib. cap. 26 : « Sicut in paradiso nullus æstus, aut frigus, sic in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat voluntatis offensio, nihil omnino triste, nihil erat inaniter lætum ; gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Atque inter se conjugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labe custodia. »

Argumenta, quæ contra hanc sententiam fieri solent, et facilia sunt, et a Cajetano recte solvuntur in commentario S. Thom. 1, 2. quæst. 89. art. 3. et ea de causa prætereunda mihi esse censui.

CAPUT IX.

Peccatum Adami gravius fuisse quam peccatum Evæ.

Tractatur a Doctoribus alia quæstio, uter peccaverit gravius, vir primus an mulier prima. Et quidem S. Joan. Chrysost. hom. 7. ad populum Antiochenum, disertis verbis docet, peccatum mulieris gravius fuisse quam peccatum viri. Quam sententiam plerique Scholasticorum sequuntur in 2. sent. dist. 22. Contra autem S. Ambrosius in lib. de Institutione virginis cap. 4. multis argumentis contendit, virum gravius peccasse, quam fœminam. S. Augustinus loquens de primo actu malo primorum parentum, id est, de motu superbiæ, lib. XI. de Genesi ad litteram, cap. 35. dicit, eam peccasse, impari sexu, pari fastu. Et tam in eo libro, quam in lib. XIV. de Civit. Dei, semper ita loquitur, ac si æquale putaverit fuisse peccatum mulieris peccato viri. Sed quoniam cap. 6. duas opiniones probabiles esse diximus, unam de infidelitate mulieris, quod crediderit Deum esse invidum, et mendacem alteram quod crediderit, Deum non prohibuisse lignum scientiæ, seque aut virum suum non bene intellexisse verba Domini : idcirco nunc etiam duas opiniones probabiles esse, affirmare cogimur de gravitate peccati viri, ac mulieris.

Probabilis enim est sententia S. Joannis Chrysostomi, et multorum scholasticorum, qui docent, mulierem gravius peccasse, quam virum : quia si mulier credidit, Deum ex invidia esse mentitum, cum ait. *Quacumque die comederis, morte morieris*, quod (ut dixi) Doctores illi probabiliter sentiunt, certe mulieris superbia, et infidelitas longe fuit gravior quam superbia, et infidelitas viri. Mulier enim voluit invito Deo, fieri sicut Deus, quæ est superbia plane intolerabilis, et credidit Deum esse invidum et mendacem, quæ est species infidelitatis extremæ, et blasphemiam continet inauditaum. Vir enim non credidit, Deum esse invidum, vel mendacem, sed veniale fore peccatum suum, ac per hoc se non moriturum transgrediendo præceptum, forte etiam futurum sicut Deum. Proinde cupivit quidem fieri sicut Deus, sed non invito Deo ; et infidelis fuit, sed absque blasphemia illa et errore gravissimo, quæ in peccato mulieris fuerunt.

Probabilior tamen sententia nobis videtur (ut supra etiam diximus) mulierem non credidisse Deum esse invidum et mendacem, sed solum præceptum Dei a se, vel a viro suo non bene intellectum, ac per hoc cum S. Ambrosio arbitramur, virum absolute gravius peccasse, quam fœminam ; licet quoad aliquos actus æque peccaverit mulier ac vir, ut S. Augustinus recte docuit.

Sed ut hæc omnia facilius perspiciantur, sciendum est in peccato viri fuisse septem actus malos, et in peccato fœminæ totidem, sed non omnino eosdem. Primus actus malus in peccato viri, superbia fuit, qua in sua potius esse, quam in Dei potestate di-

lexit. Testis Augustinus in Enchiridio, cap. 45. Secundus, amor conjugis immoderatus. Testis idem Augustinus lib. XI. de Genesi cap. ult. Tertius, infidelitas, qua Deo non credidit dicenti, *morte morieris,* et diabolo credidit, *eritis sicut Dii.* Augustinus in Enchiridio, cap. 45. Quartus, curiositas. « Sollicitavit enim eum quædam experiendi cupiditas », inquit Augustinus lib. XI. de Genesi cap. ult. Quintus, inobedientia particularis et expressa. *Comedisti de ligno, de quo præceperam ne comederes,* inquit Deus ad Adamum Gen. III. Sextus, excusatio peccati. *Mulier, quam dedisti mihi sociam dedit mihi,* Genes. III. Septimus, læsio proximi. *Nam in Adam omnes moriuntur,* I Corinth. XV (1).

In peccato mulieris primus fuit, superbia. Augustinus lib. XI. de Genes. cap. 3. Secundus, infidelitas, qua serpenti credidit, et Deo non credidit. Augustinus ibibem. Tertius, concupiscentia cibi prohibiti. *Vidit enim lignum, quod esset pulchrum visu, et ad vescendum suave,* Genes. III. Quartus, inobedientia particularis, et notissima. *Sumpsit* enim *de fructu, et manducavit,* Gen. III. Quintus, inductio viri ad peccandum. *Attulit viro, qui et ipse comedit,* Genes. III. Sextus excusatio peccati. *Serpens decepit me,* Genes. III. Septimus, læsio generis humani. Nam *a muliere initium peccati, et per illam omnes morimur,* Eccles. XXV (2).

Jam vero si conferamus actus ipsos malos inter se, inveniemus peccatum viri æquale esse, aut aliquanto gravius peccato mulieris; si conferamus personas peccantes, inveniemus in multis peccatum viri esse gravius, in paucissimis gravis esse peccatum mulieris.

Primus actus utriusque, fuit superbia, et superbia plane eadem. De utroque enim scribit Augustinus lib. XI. de Genes. cap. 34 : « Quid mirum, si superbi volentes esse sicut Dii, evanuerunt in cogitationibus suis? » Et cap. 35 : « Impari sexu, pari fastu. »

Secundus actus utrique communis fuit infidelitas, et infidelitas eadem, aut persimilis, uterque credidit se non moriturum sed futurum sicut Deum, hoc solum videtur esse discriminis, quod mulier credidit, præceptum non esse datum, aut a se non bene intellectum; vir credidit veniale fore peccatum, si præceptum transgrederetur, ac per hoc non ita accipiendum præceptum, ut verba sonare videbantur. Itaque fere in idem recidit infidelitas utriusque.

Tertius actus communis, fuit inobedientia omnino eadem, ut notum est.

Quartus actus communis utrique fuit, excusatio peccati. Et in hoc actu gravior fuit iniquitas viri, quam mulieris. Vir enim sociam accusavit, mulier hostem ; et præterea vir in Deum culpam rejecit, cum ait : *Mulier quam dedisti mihi, etc.* Mulier in serpentis astutiam, et in suam simplicitatem : *Serpens,* inquit, *decepit me.*

Quintus actus communis utrique, fuit læsio generis humani ; et in hoc etiam actu sine controversia gravius Adam, quam Eva peccavit. Nam Eva occasionem dedit perditioni generis humani, sed Adam vera ac propria causa fuit ejus perditionis. Nam si sola Eva pecasset, non propterea corruptum esset genus humanum, siquidem, *per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, et in uno homine,* Adamo videlicet, *omnes peccaverunt,* Roman. V (3).

Sextus actus viri proprius, fuit amor nimius in conjugem, cui respondet sextus actus mulieris proprius, invitatio viri ad peccandum. Qui duo actus videntur omnino similes ; cum Eva non alia de causa virum incitaverit ad cibum vetitum degustandum, nisi quia valde diligebat eum, et ut bonum quod se invenisse credebat, cum eo communicaret.

Septimus actus viri proprius, fuit cupiditas experiendi, an cibus ille mortem afferret ; cui respondet septimus actus mulieris proprius concupiscentia cibi illius, qui vel ipso aspectu speciem et suavitatem præ se ferebat. In hoc vero actu quis non videt, graviorem esse viri culpam, quam mulieris? nam curiositas illa viri tentatio Dei erat, et quidem periculosa admodum ; cupiditas mulieris tentatio fuit gulæ, quæ ab objecti præsentia facile irritatur. Actus igitur mali per se considerati, magis virum, quam mulierem damnant.

Quod si personas consideremus, aliasque actuum illorum circumstantias longe clarius apparebit majorem viri, quam fœminæ culpam esse judicandam. Primum enim, vir erat sapientior et fortior. Deinde, vir caput erat mulieris, et eam docere, non eam audire debuit. Quod exprobrans illi Deus ait :

(1) Gen. III, 17; ibid. 12; I Corin. XV, 22. — (2) Gen. III, 6 ; ibid. III, 13; Eccl. XXV, 33. — (3) Rom. V, 19.

Quia audisti vocem uxoris tuæ etc. Tertio, vir hostem habuit debiliorem, mulier fortiorem, ut notum est. Quarto, vir a Deo præceptum acceperat, mulier a viro (ut supra ex Ambrosio et Augustino docuimus.) Quinto mulier magis agnovit culpam, quam vir, siquidem confessa est errorem, cum ait, *Serpens decepit me:* vir neque errorem, neque culpam agnovisse videtur. Sexto, Deus longe gravius Adamum reprehendit, quam Evam. Ait enim per irrisionem : *Ecce Adam sicut unus ex nobis factus est etc.* Septimo, cum Deus et virum, et mulierem propria pœna mulctasset, pœnam mortis, quæ utrique communis futura erat, soli Adamo significavit, dicens : *Pulvis es, et in pulverem reverteris.*

CAPUT X.

Peccatum primi hominis fuisse aliquo modo peccatorum omnium gravissimum, non tamen absolute.

Ultima quæstio de peccato primi hominis esse solet, an fuerit peccatorum omnium gravissimum. Est autem communis Doctorum responsio, non absolute, sed secundum aliquid omnium peccatorum fuisse gravissimum. Vide S. Thomam in 2. 2. q. 163. art. 3. et cæteros Theologos in 2. sentent. distinct. 21.

Et quidem, quod non fuerit omnium peccatorum absolute gravissimum, facile probari potest. Illud enim peccatum absolute dicitur gravius, quod secundum speciem suam est gravius. Illud absolute gravissimum, quod secundum speciem suam est gravissimum. Illud autem secundum speciem suam est gravius, cujus objectum majori bono contrarium est, et ideo cum nihil sit amori Dei præferendum, nullaque sit virtus charitate præstantior, efficitur ut nihil sit in malis deterius odio Dei. Porro peccatum primi hominis non fuit proprie odium Dei, sed superbia, inobedientia infidelitas, quæ non charitati, sed humilitati, obedientiæ, ac fidei proprie opponuntur.

Quod autem secundum aliquid peccatum illud peccatorum omnium gravissimum fuerit, demonstrat S. Augustinus ex triplici capite. Primum ex facilitate non peccandi, quæ major fuit in Adam, quam in aliis hominibus unquam. Habuit enim præceptum unum tantum, idque levissimum ; habuit multa, quæ ad servandum impellerent, Dei jubentis auctoritatem, et gravissimas pœnas transgressori propositas : caruit concupiscentia, quæ ad peccandum induceret. Sed Augustini verba audiamus, lib. XIV. de civit. Dei, cap. 12 : « Hoc, inquit, de uno cibi genere non comedendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve præceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi præsertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea subsecutum est, tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri. » Et in eodem lib. cap. 15: « Ubi enim magna est inobedientiæ pœna proposita, et res a creatore facilis imperata, quisnam satis explicet, quantum malum sit non obedire in re facili, et tantæ potestatis imperio, et tanto terrenti supplicio ? »

Altera ratio ducitur ab ingratitudine primi hominis, qui summa felicitate in paradiso fruebatur. Nunc enim maxima a Deo beneficia habemus, sed partim in fide, ut beneficium incarnationis, partim in spe, ut sempiternam felicitatem, ex quo fit, ut parum admodum illa cognoscamus : deinde admista nunc sunt beneficia flagellis, et consolationes tribulationibus. Quocirca non est adeo mirum, si in his tenebris et in hoc exilio multi Deum deserant, et ad temporalia bona declinent. At Adam plurima habuit Dei beneficia, maximum lumen, nullas tribulationes, nullam ignorantiam, et tamen Deum deseruit: « Quia (inquit S. Augustinus lib. XIV. de Civit. Dei, cap. 15.) contempus est Deus jubens, qui hominem creaverat, qui ad suam imaginem eum fecerat, qui cæteris animalibus præposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam, salutisque præstiterat etc., justa damnatio subsecuta est. » Et lib. XXI. cap. 17 : Sed pœna æterna ideo : » dura, et injusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum, deest ille sensus altissimæ, purissimæque sapientiæ, quo sentiri possit, quantum nefas in illa prima prævaricatione commissum sit. Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore iniquitate dereliquit Deum, et factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset æternum. »

Tertia ratio sumitur a læsione generis humani. Peccatum enim in eadem specie tanto majus est, quanto pluribus nocet. Nullum autem fuit unquam peccatum, quod pluribus

nocerct, quam peccatum Adæ. Siquidem universum genus hominum damnationi addixit: « Hinc est (inquit Augustinus loco citato) universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea, quæ in illo fuerat radicata, sua stirpe punitus est. » Vide eumdem Augustinum in Enchirid. cap. 26. et 27.

CAPUT XI.

De pœnâ primi peccati.

Explicuimus tentationem, et peccatum primorum parentum, nunc de pœna ejusdem peccati, quam in præsenti tempore patimur, paucis disseremus.

Ac pœna quidem, quæ proprie primo peccato quasi e regione respondet, jactura fuit originalis justitiæ, et supernaturalium donorum, quibus Deus naturam nostram instruxerat, ut sanctus Thomas docet in 2. 2. quæst. 164. art. hæc enim est pœna, quam æqualiter patiuntur quotquot ex Adamo originem ducunt, et in ipso, ac per ipsum initio peccaverunt. Cætera vero mala tam corporis, quam animi, quæ nos in hac velle miseriarum premunt, sunt quidem primi peccati pœnæ, quia ex prima illa pœna, hoc est, ex originalis justitiæ amissione nascuntur, tamen non ita proprie et immediate, ut illa donorum ablatio. Illa enim est quasi pœna a judice taxata, ut S. Thomas loquitur, cætera mala eam pœnam consequuntur, ad eum modum quo sequitur inundatio fluminum, aut maris, aggeribus disruptis, quibus aquarum impetus continebatur, atque ea causa est, cur cæterea mala non æqualiter omnes premant, licet in primo peccato sint omnes homines pares.

Sed quamvis hæc ita se habeant, tamen Deus in lib. Geneseos cap. 3. cum describit pœnas tum viri, tum mulieris, non meminit amissionis justitiæ originalis, sed malorum consequentium. Tum quia primam illam, et propriam peccati sui pœnam jam sentiebant, et nuditate, erubescentia, ac fuga, inobedientiæ pœnam se luere testabantur: Deus autem non quid jam paterentur, sed quid deinceps passuri essent, indicare eis volebat. Tum etiam ut ab effectis discerent, quam gravis pœna sit illa originalis justitiæ carentia, quandoquidem ex illa una tot aliæ calamitates secuturæ essent.

Porro mala illa consequentia primam primi peccati pœnam, sunt fere innumerabilia, de quibus paulo fusius disseremus in III. lib. de peccato originali. Deus autem in Genesi cap. III. solum attigit ea, quæ ad vitam corporalem pertinent, quoniam cum vita sit fundamentum bonorum omnium temporalium, mala quæ ad vitam pertinent, sunt omnium communissima et notissima.

Tria vero sunt mala, quæ ad vitam corporalem ex pœna peccati redundarunt. Unum mulieribus proprium, alterum proprium viris, tertium utrisque commune. Ingressus hominum in vitam, gravis est mulieribus, quæ cum labore gerunt in utero conceptum fœtum et cum dolore pariunt: conservatio vitæ laboriosa est viris, ad quos præcipue spectat et sibi, et uxori, ac proli victum quærere. Denique exitus e vita sive moriendi necessitas, tum viris, tum fœminis summam tristitiam affert.

Hæc tria mala Deus in Genesi describit; ac primum de primo, quoad vitæ ingressum pertinet, sic loquitur: *Mulieri quoque dixit, multiplicabo ærumnas tuas, et conceptus tuos, in dolore paries filios et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui* (1). Quid sibi velint hæc verba, non est facile explicare, præsertim cum multiplicatio conceptum ad benedictionem pertineat, et in paradiso, ac statu innocentiæ futura esset, juxta illlud: *Crescite et multiplicamini*, Genes. I (2).

Non defuerunt gravissimi Patres, qui existimaverint propagationem generis humani per opus nuptiarum, ac per hoc, conceptum, et partum, et subjectionem fœminæ ad virum, non fuisse futura in statu innocentiæ. Et idcirco recte inter pœnas primi peccati numerari. Ita sensit Gregorius Nissenus in lib. de creatione hominis, cap. 18. Joannes Chrysostomus hom. 18. Genes. Et Joannes Damascenus lib. II. de fide orthodoxa, cap. 30. et lib. IV. c. 25. Sanctus etiam Hieronymus in lib. contra Jovinianum, huic sententiæ non audet aperte repugnare. Scribit enim incertum esse, an in statu innocentiæ propagatio per nuptias futura fuisset.

Sed hæc opinio merito refellitur a sancto Thoma in 1. par. quæst. 98. art. 2. et a Theologis cæteris in 2. sentent. dist. 20. et a S.

(1) Gen. III, 6. — (2) Gen. I, 22, 18.

Augustino lib. XIV. de Civit. Dei cap. 21. et ser. et lib. IX. de Genesi ac literam, et cap. 3. et sequ. et a cæteris Latinis Patribus, qui post Augustini tempora scripserunt, ut Eucherio, Ruperto, et cæteris, et sane Scriptura divina non obscure testatur, propagationem hominum in paradiso per masculi, et fœminæ conjunctionem fuisse futuram. Nam in I. cap. Genes. legimus : *Masculum et seminam creavit eos, et dixit: Crescite et multiplicamini, etc.* (1). Ubi videmus ante peccatum homines cum sexuum diversitate creatos, idque in eum finem ut crescerent, et multiplicarentur.

Quod vero Gregorius Nissenus, et Joannes Damascenus respondet, sexuum diversitatem ideo institutam, quia præviderat Deus fore, ut Adam peccaret, et propter peccatum sexuum diversitate ad opus generationis egeret, non recte dicitur. Tum quia per peccatum natura non est mutata, quoad partes, et membra naturalia, sed solum quoad actiones et officia. Tum, quia non decuit divinam providentiam, ut prius in homine ostenderet vestigia pœnæ, quam in eo extitisset vestigium culpæ.

Rursus, cap. II. dixit Deus : *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi* (2). Ex quo loco recte colligit Augustinus, mulierem ideo potissimum institutam, ut in propagatione filiorum virum juvaret. Neque enim aliud est opus, in quo non melius vir a viro, quam a fœmina juvari possit. Ac præsertim in paradiso, ubi nullus erat labor subeundus, nulla indigentia timebatur, nulla fuit causa cur fœmina viro necessaria esset, nisi propter generationem.

Accedit, quod in ipsa loco felicitatis ante peccatum commissum dixit Adam : *Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una* (3). Quæ verba ad Matrimonium, atque ad maritalem conjunctionem pertinere testatur Christus in Evangelio Matth. XIX. et Apostolus ad Ephes. V.

Denique homo in statu innocentiæ, quamvis per donum supernaturale id haberet, ut posset non mori, tamen corpus habuit vere animale, quod ut cibo egebat, ut conservaretur, ita etiam generatione opus habebat, ut propagaretur.

Fuisset igitur, si homo non peccasset, sanctum connubium, et thorus immaculatus, absque libidinoso carnis ardore, gestasset mater in utero prolem sine labore, peperisset sine dolore : « Ut enim (inquit Augustinus lib. XIV. de Civit. Dei cap. 26.) ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret : sic ad fœtandum, et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. » Fuisset etiam subjectio uxoris ad virum, sed charitatis, non conditionis : et spontaneæ voluntatis, non violentæ coactionis, ut idem Augustinus docet lib. XI. de Gen. ad litteram cap. 37.

Quare pœna peccati, est quod fœminæ cum fastidio, et labore conceptum fœtum in utero gerant, quod cum dolore pariant, quod viris ita subjiciantur, ut etiam invitæ illis parere, eosque non solum diligere, sed etiam timere cogantur. Atque hoc est, quod Evæ Deus prænuntiavit, cum ait : *Multiplicabo ærumnas tuas, etc.* Quod autem dicit Deus : *Multiplicabo ærumnas tuas, et conceptus tuos*, non ita accipiendum est, quasi multiplicatio conceptuum absolute ad pœnam pertineat, sed vel hebraica phrasi dictum est : Multiplicabo ærumnas, et conceptus, pro eo quod est, Multiplicabo ærumnas conceptuum, et ideo fortasse septuaginta interpretres ad rem explicandam, omiserunt vocem *conceptus*, quæ in Hebræo habetur, et simpliciter posuerunt : Multiplicabo tristilias et gemitum tuum. Vel dictum est, multiplicabo conceptus, quia si Adam et Eva non peccassent, soli illi fœtus concepti fuissent, qui ad maturitatem perventuri erant ; nunc autem sæpenumero fœminæ fœtum concipiunt, et cum labore, et tristitia gerunt, qui ante extinguitur, quam lucem videre incipiat. Quæ multiplicatio conceptuum gravissima sane pœna judicanda est.

Quod autem aliqui dicunt multiplicationem conceptuum referri ad tempus, quo fœtus gestatur in utero, nunc enim ex pœna peccati novem mensibus fœtum gestari, in paradiso vero conceptum fœtum continuo fuisse pariendum, neque probabile est, neque verbis Scripturæ convenit, neque sententiæ S. Augustini, qui (ut paulo ante citavimus) scribit maturitatis impulsu, fœminea viscera relaxanda fuisse.

Porro quod in describenda pœna mulieris dicitur, sub viri potestate eris, vel ut habent Græca, ad virum tuum conversio tua, duobus modis accipi potest propter ambiguitatem

(1) Gen. I, 27. — (2) Gen. II, 18. — (3) Gen. II, 24.

vocis Hebrææ תשוקתך, quod tum conversionem et obedientiam, tum desiderium et concupiscentiam significare solet. Vel igitur sensus erit, mulierem serviendo et obediendo ad virum convertendam, ut ab ejus ore, et mandatis pendeat : vel certe significabitur, mulierem etiam post laborem gerendi uteri, et dolorem pariendi adhuc virum desideraturam. Siquidem non levis est pœna, ab eo se continere non posse, quod tam ingentem laborem, et tristitiam afferat.

Jam vero quod attinet ad pœnam viris propriam, quæ est in parando victu, qui et sibi et uxori, et liberis satis esse possit, ea describitur his verbis : *Maledicta terra in opere tuo, in labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. Spinas, et tribulos germinabit tibi, et comedes herbas terræ ; in sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Quibus verbis triplex labor agricolarum describitur.

Primus nascitur ex terræ sterilitate, de qua dicitur : *Maledicta terra in opere tuo, in labore comedes ex ea.* Maledictio enim in Scripturis sterilitatem significat, ut contra benedictio fœcunditatem. Itaque multi requiruntur labores, ut quis ex terra sterili comedere, id est fructum ad cibum idoneum colligere possit.

Secundus labor nascitur ex spinis, malisque herbis, quæ ex terra enim fœcunda cum bonis frugibus oriuntur. Et quia nisi magno labore spinæ, ac tribuli, et herbæ noxiæ evellantur, bonas herbas habere non possumus, ideo dicitur, spinas, et tribulos germinabit tibi, et comedes herbas terræ, hoc est, herbas quidem habere poteris, sed non absque impedimento spinarum et tribulorum.

Tertius labor est in colenda terra quamvis fœcunda, et spinis, ac tribulis vacua. Tot enim labores exanthlandi sunt in arando, serendo, metendo ; vitibus, et arboribus plantandis, et putandis, aliisque id genus rebus faciendis, ut merito dictum sit : *In sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Quo loco nomine panis omnis cibus intelligitur, secundum morem Scripturæ familiarem.

Illud hoc loco prætereundum non est, quod nos habemus in editione Latina : *Maledicta terra in opere tuo*, in Hebraicis codicibus esse, maledicta terra בעבורך (id est) *propter te.* Ex quo intelligimus, illud, *in opere tuo*, non significare, in opere terræ colendæ, sed in peccato tuo. Ut S. Hieronymus monet in quæstionibus Hebraicis in Genesim. Ubi etiam notat aliquos vertisse, propter te ; aliquos, in transgressione tua. Nisi forte interpres pro בעבורך legerit בעבודך.

Restat pœna communis viris, ac mulieribus quæ est necessitas moriendi, quam Deus cum pœnis, quæ ad virum magis proprie pertinent, conjungere voluit. Tum, quia peccatum viri proprie causa mortis fuit. Tum quia viro dictum fuerat : *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Tum, quia in viro mulier intelligitur, cum vir sit caput mulieris. Tum denique, ut supra notavimus, quia vir gravius peccavit, quam mulier. Porro hæc pœna in illis verbis continetur. *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ex quibus verbis intelligimus, illud, *Quacumque die comederis, morte morieris*, nihil aliud significare, nisi morti certissimæ obnoxius eris. Vide plura de hac re in libro de gratia primi hominis cap. 8.

Pœnæ Adami, atque Evæ adjunxit Deus pœnam serpentis, dixit enim Dominus ad serpentem : « Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia, et bestias terræ. super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ. Inimicitias ponam inter te, et mulierem, et semen tuum, et semen illius. Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. » Quæ verba tum ad serpentem corporalem, ut exponit Chrysostomus homil. 17. in Genes. tum ad ipsum diabolum, ut explicat Augustinus lib. II de Genes. cap. 36. commode referuntur. Quamvis enim serpens corporalis proprie non peccaverit, quippe qui rationis est expers ; tamen puniri debuit, ut iram Dei adversus peccatum intelligeremus. Magnum est enim iræ indicium, cum non solum peccati auctor punitur, sed instrumenta etiam, quibus peccatum commissum est, conteruntur.

Exponamus breviter pœnam serpentis, primum ut ad serpentem corporalem, deinde ut ad ipsum diabolum pertinet. Dixit igitur Dominus ad serpentem : *Quia fecisti hoc*, serpentem Deus alloquitur, non quod ipse verba illa intelligere posset, sed propter Adamum et Evam, qui præsentes aderant ; quemadmodum etiam Christus aliquando ficulneæ maledixit, aliquando imperavit mari, et ventis.

Porro non quæsivit Deus a serpente, quare id fecisset, quemadmodum ab Eva quæsivit, neque enim serpens ille corporalis rationem aliquam facti sui reddere potuisset,

sed simpliciter ait : *Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia, et bestias terræ*, hoc est, quia instrumentum diaboli ad homines seducendos, et perdendos fuisti, abjectissimum eris animal, et omnibus invisum, et execrabile : et cum antea non toto corpore reperes, sed solum parte posteriore, anteriore autem rectus incederes ; deinceps super ventrem, et super pectus tuum gradieris : terram quoque perpetuo comedes, cum antea nequaquam terra, sed herba cibus tuus esset : denique cum in paradiso cum animantibus cæteris, et cum ipso homine pacifice viveres, bellum erit posthac inter te, et mulierem, et prolem tuam, ac proles mulieris, quod nullo unquam tempore sopietur.

Jam vero si ad ipsum diabolum hæc verba pertineant, non dixit Dominus diabolo, quare hoc fecisti, sed, *quia hoc fecisti*, quia videlicet diabolus ita est obduratus in malo, ut nullo modo emendari queat. Et vero idem ipse maledictus inter omnia animantia, et bestias terræ, quia miser, ac vilis effectus est super omnes, sive angelos, sive homines peccatores. Quemadmodum enim justitia angelos, atque omnes Deos quodam modo facit, sic e contrario peccatum eosdem bestias facit.

Super pectus autem diabolus graditur, tum quia in astucia, et calliditate sua confidit, ut Hieronymus explicat in quæstionibus Hebraicis ; tum, quia permittitur a Deo de superbia, et falsa potestate gaudere, qui antea de veritate, et charitate gaudebat. Non enim parva pœna est, cum aliquis adhuc peccare, et de peccato gaudere sinitur, ut explicat Augustinus lib. II. de Gen. contra Manichæos cap. 17.

Porro terram diabolus comedit, sive quia terrenos, ac reprobos homines vorat, non sanctos atque electos, ut Augustinus docet lib. II. de Gen, contra Manichæos cap. 18. sive quia in terrena sanctorum corpora potestatem exercet, animas autem non potest occidere, ut docet Ambrosius in lib. de paradiso c. 15.

Id vero faciet cunctis diebus vitæ suæ, hoc est, usque ad diem judicii ; tamdiu enim diabolus nocere sinetur, et tamdiu vivere se putabit, quamdiu nocere poterit.

Denique inimicitia erit pepertua inter diabolum et mulierem, et inter utriusque semen ; et diabolus quidem insidiabitur calcaneo, sed interim tamen caput suum contritum referet. S. Augustinus loco notato, per semen diaboli suggestiones malas, per semen mulieris fructum boni operis intelligendum esse docet. Diabolus enim mala suggerendo calcaneo incidiatur, ut hominem justum labi faciat, sed illa caput serpentis conterit, quia ipsa suggestionum initia statim comprimit. Vide alias explicationes apud Irenæum lib. III. cap. 38. Leonem serm. 2. de Natali Domini. Hieronymum in quæstionibus Hebraicis, et alios.

CAPUT XII.

De pœnitentia, et salute primorum hominum.

Restat pars ultima hujus disputationis, quæ erat de primorum parentum pœnitentia et salute. Fuit enim una ex Tatiani hæresibus, primos homines post mortem æternæ damnationi addictos fuisse. Qui error communi Patrum, et Ecclesiæ consensu rejectus est. Nam imprimis quotquot scribunt de hæresibus Tatianum reprehendunt, quod saluti primorum parentum contradicere ausus fuerit.

Vide Iræneum lib. I. cap. 30. et 31. Tertullianum in lib. de præscriptione adversus hæreticos cap. 52. Epiphanium in hæresi Tatiani, quæ est 46. Philastrium in Catalogo hæreticorum. Augustinum in lib. de hæresibus cap. 23. Quibus adde ejusdem S. Augustini testimonium ex epistol. 99. ad Evodium in hæc verba : « Et de illo quidem primo homine, patre generis humani, quod cum ibidem (Christus ad inferna descendens) solverit, Ecclesia fere tota consentit. Quod eam non inaniter credidisse credendum est undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas. Quemquam illud, quod in lib. Sap. cap. 10. scriptum est ; hæc illum, qui primus factus est, patrem orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo, et dedit ei virtutem continendi omnia, magis pro hac sententia, quam pro ullo alio intellectu facere videatur. »

Quo loco S. Augustinus primum probat ex traditione non scripta, Adamum salvatum

esse, deinde ex Scriptura; neque revocat in quæstionem, an liber Sapientiæ sit canonicus, sed an verba ejus libri ita perspicue pro hac sententia faciant, ut nihil contra objici possit. Et plane (ut ipse etiam indicat) non apparet, quomodo aliter intelligi possint illa verba *(eduxit eum a delicto suo)* quam de pœnitentia, et salute primi hominis.

Adhæc S. Irenæus in lib. III. cap. 34. et seq. multis rationibus probatur conatur primos parentes salvos esse. Primum, quia nova est sententia contraria, et ab ipso Tatiano primum excogitata. Deinde, quia Deus non maledixit Adamo et Evæ, sicut maledixit serpenti, cujus salvus omnino deplorata erat. Quo argumento utitur etiam Tertullianus in lib. II. adversus Marcionem: « Ideo, inquit, nec maledixit ipsum Adam et Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione revelatos. » Tertio, quia Adam et Eva in signum pœnitentiæ induerunt se asperis perizomatis ex foliis ficulneis, quasi sacco et cilicio. Quarto, quia non videtur bonus pastor ovem centesimam, quæ perierat, proprie invenisse, si primus homo, qui per eam significabatur, salvus non esset. Quinto, quid posset diabolus merito gloriari, se a Christo victum non esse, si filii, ac posteri primorum parentum, non ipsi primi parentes, de captivitate liberarentur. Diabolus enim primos parentes proprie superavit, cæteros autem homines ideo jure captivos tenet, quod filii sint eorum, quos ipse jure belli servos suos fecit, A quo enim quis superatur, ejus servus efficitur.

Addit Epiphanius hæresi 46. aliud argumentum ex eo, quod non sine ingenti mysterio Adam sepultus fuisse traditur in eo ipso loco, ubi Christus in cruce pendens sanguinem suum fudit; qui quidem locus a cranio primi hominis ibi reperto Calvariæ nomen accepit. Quorsum enim divina providentia hoc procurasset, ut cadaver primi hominis ea potissimum terra contegeretur, quæ sanguine Redemptoris aspergenda erat, nisi ut intelligeremus, ipsum etiam primum hominem a peccato suo Christi sanguine expiatum?

Nam quod S. Hieronymus in comment. Matth. cap. 27. et epist. ad Ephes. cap. 5 hanc sententiam de primi hominis sepultura in monte Calvariæ refelli existimat ex lib. Josue cap. 14. ubi dicitur, Magnus Adam sepultus in Cariath Arbe; qui locus dictus videtur Cariath Arbe; id est, civitas quatuor, quia quatuor summorum hominum ossa contineat, Adam, Abraham, Isaac et Jacob, non multum nos movet. Nam sententia illa de sepultura Adami in monte Calvariæ non solius Epiphanii, sed aliorum multorum est, ut Origenis tract. 35. in Matth. Athanasii in sermone illo brevissimo de passione Domini qui incipit « Hominum certe peccata »; Basilii in cap. 5. Isaiæ; Joannis Chrysostomi homil. 84, in Joan. Anastasii Sinaitæ lib. VII. contemplat. in Exam. Germani in theoria rerum Ecclesiasticarum, Euthimii et Theophilacti in cap. 27. Matth. Ex Latinis antiquissimus Tertullianus ita de hac re scripsit in lib. II. adversus Marcionem carmine scripto.

Golgotha locus est, capitis Calvaria quondam,
Lingua paterna prior, sic illum nomine dixit.
Hic medium terræ est, hic est victoria signum,
Os magnum hic veteres nostri docuere repertum,
Hic hominem primum suscepimus esse sepultum.
Hic patitur Christus pio sanguine terra madescit,
Pulvis Adæ ut possit veteris cum sanguine Christi
Commixtus stillantis aquæ virtute levari.

Hæc ille. Idem postea scripsit Cyprianus, vel quicumque est auctor, sermone de Resurrectione Domini. Ambrosius epist. 19. ad Horontianum, et in cap. 23. Lucæ. Augustinus serm. 71. de tempore, et quod magis admirandum videtur, ipse Hieronymus in epistola ad Marcellam, in qua hortatur illam, ut veniat in Palestinam.

Ad argumentum illud, quod dicebatur, Adam sepultus in Hebron, quæ est Cariath Arbe, responderi potest, per Adam maximum non intelligi eo loco primum parentem, sed hominem quemdam magnum, qui dicebatur proprio nomine Arbe. Nam vox hebraica אדם communis est ad nomen proprium primi parentis, et ad commune omnibus hominibus, sed quando præfigitur (ה) demonstrativum, ut hoc loco, ubi habemus האדם non solet esse nomen proprium, sed commune. Præterea in eo loco, Josue cap. 14. vers. 15. dicitur, Arbe homo maximus inter Enacim. Cur autem sic dicatur, colligitur ex cap. 15. vers. 13. et ex cap. 21. vers. 11. ubi legimus, Arbe fuisse partem Enac, ac proinde caput, et principem omnium Enacitarum. Itaque dicebatur Hebron Cariath Arbe, quia

erat civitas Arbe, qui Arbe fuit maximus homo inter Enacitas, quia erat pater Enaci, a quo Enacitæ omnes ducebant originem. Fortassis etiam fuit maximus homo proceritate corporis, siquidem Enacitæ gigantes erant, ut perspicuum est ex cap. XIII. Num ubi qui terram promissionis lustraverant, dicunt : *Ibi vidimus monstra quædam filiorum Enac de genere giganteo, quibus comparati quasi locustæ videbamur.*

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER QUARTUS

QUI EST PRIMUS DE PECCATO ORIGINIS

CAPUT PRIMUM.

Proponitur materia disputationis sequentis, et qui de ea scripserint breviter indicantur.

De peccato originis; quod a peccato primi hominis, de quo in superiore lib. disserui- mus, in universum genus humanum derivatum est, disputationis ordo nunc postulat ut disseramus.

Ac tres sunt de peccato originis præcipuæ quæstiones : prima, sit ne aliquod peccatum originis; secunda, quid sit illud peccatum; tertia, quæ sit ejus propria pœna. Ad has enim quæstiones revocari possunt aliæ omnes, ut illæ : Quomodo peccatum hoc traducatur, a quo traducatur, ad quos traducatur, unum ne tantum, an alia etiam peccata traducantur.

Est autem hæc de peccato originis disputatio, una ex gravissimis fidei nostræ controversiis. Nam ut S. Augustinus docet in libro de peccato originali cap. 24. in causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Christiana consistit. Et idcirco in lib. I. adversus Julianum c. 2. idem Augustinus de controversia hac ita loquitur : « Alia sunt in quibus inter se aliquando etiam doctissimi, atque optimi regulæ Catholicæ defensores, salva fidei compage, non consonant, et alius alio de una re melius dicit et verius. Hoc autem unde nunc agimus, ad ipsa fidei pertinet fundamenta. Quisquis in Christiana fide vult labefactare quod scriptum est, Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum, et sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur, totum quod in Christum credimus auferre molitur. »

Scripserunt de peccato originis auctores multi, tum veteres tum recentiores. Primus omnium sanctus Augustinus (ejus enim tempore quæstio hæc orta est, ut ipse testatur lib. III. de peccatorum meritis et remissione cap. 5. 6. et 7.) controversiam de peccato originis copiosissime disputavit in libro unico de peccato originali contra Pelagium; in duobus ad Valerium de nuptiis, et concupiscentia; in tribus ad Marcellinum de peccatorum meritis et remissione; in quatuor ad Bonifacium contra duas epistolas Pelagianorum; in sex ad Claudium adversus Julianum; et in aliis libris, et epistolis suis frequentissime.

Post Augustinum scripserunt de re eadem ex professo, S. Prosper ad capitula Genuensium, responsione 3. S. Fulgentius lib. de gratia Christi, cap. 4. et 13. et seq. Hugo de S. Victore lib. I. de Sacramentis part. 7. a cap. 24. Anselmus in lib. de conceptu virginali et peccato originali, Petrus Lombardus lib. 2. sent. dist. 30. et 31. et in eamdem distinctionem Theologi Scholastici omnes.

Item Albertus 2. part. tract. 17. Alexander

Aleusis 2. part. quæst. 122. S. Thomas in 1. 2. quæst. 81. et lib. IV. contra Gentes a cap. 5. Henricus quodlib. 1. quæst. 22. et 23. Ægidius quodlib. 6. quæst. 19. Gulielmus Parisiensis in tractatu de vitiis et peccatis.

Et nostro hoc sæculo plurimi circa idem argumentum laborarunt. Ut Albertus Pighius in controversia prima, quæ est de peccato originis. Ambrosius Catharinus in lib. de peccato originali. Dominicus a Soto in lib. I. de natura et gratia cap. 7. Alphonsus a Castro in lib. XII. adversus omnes hæreses. Andreas Vega lib. II. in Concilium Tridentinum. Diegus Payva lib. 3. orthodoxarum explicationum, et lib. V. defensionis Concilii Tridentini. Joannes Driedo lib. I. de gratia et libero arbitrio, tract. 3. Ruardus Tapperus in explicatione artic. 2. Cunerus Petri in lib. de peccato originali. Theodorus Peltanus in disceptatione de peccato originis. Jodocus Tiletanus in Apologia pro Concilio Tridentino. Wilhelmus Lindanus lib. IV. Panopliæ c. 10. Andreas Fabricinus in harmonia Confessionis Augustanæ artic. 2. ubi ponit varios tractatus insignium Theologorum de hac re. Thomas Stapletonus lib. I. et II. de justificatione.

Ex adversariis Huldricus Zwinglius scripsit de peccato originis in lib. de Baptismo tract. 3. et rursus copiosius in lib. qui inscribitur : Declaratio de peccato originis ad Urbanum Rhegium. Martinus Lutherus in assert. 2. et 3. articuli. Philippus Melanchthon in locis tit. de peccato originis. Joannes Calvinus lib. II. Instit. cap. 1. et lib. IV cap. 15. et in Antidoto Concilii Tridentini Martinus Bucerus, et Petrus Martyr in comment. c. 5. ad Roman. Martinus Kemnitius in Examine Concilii Tridentini. Henricus Bullingerus serm. 10. Decad. 3. Matthias Illyricus multa scripsit de peccato originali. Primum in Centuriis, centuria 1. lib. II. cap. 4. Deinde in lib. de essentia imaginis Dei, et diaboli; in libro de occasione vitandi erroris in libro de eximia utilitate hujus doctrinæ ; in libro Nosce te ipsum. Denique in refutatione quorumdam contrarium sentientium. Scripserunt autem contra Illyricum multi ex adversariis; ut Joan. Wigandus, Martinus Kemnitius, Tilmannus Heshusius, Joachimus Merlinus et alii.

CAPUT II.

Referuntur errores circa primam quæstionem, quæ est, an sit aliquod peccatum originis.

Quod attinet ad primam quæstionem, qua quæritur, sitne aliquod peccatum originis, id est, quod per generationem ex parentibus trahatur. Primus Pelagius novum dogma excogitare cœpit, ut S. Augustinus testatur in lib. de peccato originali, ab initio usque ad cap. 16. et in lib. I. de peccatorum meritis et remissione cap. 2. et sequentibus, et lib. de hæres. cap. 88. ubi scribit dogma Pelagii, et discipuli ejus Cœlestii fuisse, peccatum Adami soli ipsi nocuisse, non autem posteritati. Quod autem omnes qui ex Adamo originem trahunt moriantur, fieri naturaliter; nam etiam Adamum fuisse moriturum, quamvis non peccasset. Itaque volebat nasci tunc homines sine virtute, et sine vitio, et talem fuisse Adamum ante lapsum.

Operæ pretium vero est animadvertere, qua calliditate Pelagius fefellerit Synodum Palestinam, apud quam novæ hujus hæresis causa fuerat accusatus. Nam (ut S. Augustinus refert in libro de peccato originali c. 15.) anathematizavit in ea Synodo Pelagius, eos qui dicerent peccatum primi hominis posteris non nocuisse, et infantes tales nunc nasci, qualis erat Adam ante lapsum. Sed postea discipulis suis respondit, ideo se illa objecta damnasse, quia peccatum primi hominis nocuit posteris non propagatione, sed exemplo, eum enim imitati sunt omnes, qui postea peccaverunt : et infantes non tales nascuntur, qualis fuit Adam ante lapsum, quia carent infantes usu liberi arbitrii, et præcepti capaces non sunt. Adam autem ante lapsum et liberi arbitrii usum habuit, et præcepti capax fuit. Hæc sunt videlicet artes hæreticorum.

Est alius error Pelagianorum, qui convicti (ut apparet) argumentis Catholicorum, primum hominem non moriturum, si non peccasset, et post peccatum mortalem factum, mortales filios genuisse, docere cœperunt, mortem corporis trahi per generationem ex Adamo, non tamen peccatum, quod est mors animæ. Ita refert S. Augustinus in lib. IV. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 2. et 4.

Uterque error, tam prior ille Pelagii, quam

hic posterior Pelagianorum patronos reperit hoc nostro sæculo. Priorem errorem, qui nec peccatum, nec mortem ex Adamo trahi contendit, tuentur hoc tempore Anabaptistæ, ut cognosci potest ex argumentis, quæ nos refutavimus in libro de Baptismo cap. 9. Nam argumentum 30. 32. et 33. inde ducebantur ad probandum infantes non esse baptizandos, quod careant peccato originali. Idem testatur Petrus Martyr in commentar. cap. 5. ad Rom. ubi dicit, eos non tantum negare originale peccatum, sed etiam mortem, et afflictiones hujus vitæ ita referre ad causas naturales, ut nullo modo velint ex peccato primi hominis derivari. Adversus quam sententiam, quod attinet ad mortem corporis, in lib. de statu Innocentiæ disseruimus.

Ejusdem sententiæ videntur fuisse Albigenses, teste S. Antonino in Summa theologica part. 4. tit. 11. cap. 7. §. 5. et ante Albigenses Petrus Abailardus. Is enim (ut scribit S. Bernardus in epistola centesima octuagesima octava) non recte sensit de peccato originis. Quis autem ejus error fuerit, insinuat idem Bernardus in epist. 190. ubi posteaquam dixerat, Abailardum docuisse, Christum non venisse in mundum, nec passum et mortuum esse, nisi ut nos verbo et exemplo doceret ac institueret, inde colligit, ex sententia Abailardi, Adamum nobis non nocuisse, nisi exemplo, et infantes, qui institutionis, et exemplorum capaces non sunt, neque in Adam periisse, neque per Christum salvari.

Posteriorem errorem, qui mortem corporis, aliosque morbos, et mala ex Adamo trahi concedit, non tamen peccatum, quod est mors animæ, renovarunt hoc sæculo Huldricus, Zwinglius, Jacobus Faber, et Desiderius Erasmus. Ac de Jacobo quidem Fabro nulla est ambiguitas, satis enim aperte in commentar. cap. 5. ad Rom. et in Apologia pro suis commentariis docet, nihil nos ex Adam trahere nisi obligationem ad mortem.

Erasmus purgare se studuit a suspicione hujus erroris, tamen non videtur plane purgatus. Nam cum in annot. ad cap. 5. ad Rom. scripsisset in Adamo omnes peccasse imitatione, et hoc modo exposuisset illud : in quo omnes peccaverunt, ac deinde vidisset propter eam explicationem se incidisse in suspicionem hæreseos Pelagianæ, in alia editione negavit se esse Pelagianum, et peccatum originis agnoscere se disertis verbis testatus est. Cæterum in tam longa disputatione nunquam dicit aliquid, unde intelligi possit, cum credidisse peccatum originis non imitatione, sed generatione trahi. Hoc autem dicere debuit, si vere purgari cupiebat, cum id esset, quod ei potissimum objiciebatur.

Quid? quod non solum non dicit, peccatum originis generatione, non imitatione ad nos derivari, sed multa dicit, quibus indicat, se contra sentire. Primum verba B. Pauli quibus nulla sunt apertiora pro peccato originali, omnino contendit non esse intelligenda de vera propagatione peccati, ut Catholici omnes intelligunt, sed de imitatione, ut Pelagiani volebant.

Deinde auctorem commentariorum brevium in omnes epistolas Pauli, quæ falso tribuuntur S. Hieronymo, commendat, ut virum valde doctum. Is enim auctor exponit illa verba : *In quo omnes peccaverunt,* de imitatione. At auctorem illorum commentariorum fuisse Pelagium, aut Pelagianum aliquem extra controversiam est. Pelagium enim scripsisse commentaria brevia in epistolas Pauli testis est Augustinus lib. III. de peccatorum meritis et remissione, cap. 1. 5. et 12, et quamvis non extet nunc in illis commentariis argumentatio quædam, quam in illis se legisse Augustinus dicit, non propterea certum est, ea commentaria non esse Pelagii : Siquidem fieri potest, ut argumentatio illa sublata fuerit ab iis, qui cum librum sancti Hieronymi nomine venditare voluerunt.

Sed quidquid de hoc sit, illum certum est, judicio doctorum omnium auctorem illum esse, si non Pelagium, certe Pelagianum.

Adhæc, Erasmus S. Joannem Chrysostomum Pelagianum facere nititur, ut videlicet insignem patronum hæresi Pelagianæ acquirat, quem tamen S. Augustinus lib. II. in Julianum, cap. 2. diligenter purgat, et Julianum acriter reprehendit, qui eamdem notam eidem Chrysostomo inurere conabatur.

Præterea, quia videbat Erasmus, multum se premi auctoritate S. Augustini, qui totis viribus Pelagianam hæresim oppugnavit, idcirco enumerat ejusdem S. Augustini errata, sive quæ ipse arbitrabatur errata, ut imminuat, atque extenuet quantum potest ejus auctoritatem : neque erubescit scribere S. Augustinum, S. Hieronymum, et S. Ambrosium, in disputationibus adversus hæreticos, non sincere Scripturas interpretari, easque ad victoriam detorquere.

Denique diligenter monet, providendum nobis esse, ne nimis oderimus Pelagianos.

Adde, quod in encomio matrimonii aperte testatur, se non audire eos, qui dicunt fœdam libidinem, non a natura, sed a peccato esse profectam. Quæ omnia mirum est, si non Erasmum Pelagianum esse significent, quamvis ipse verbo Pelagianum se esse neget.

Veniamus ad Zwinglium. Is in comment. cap. v. ad Rom. scribit, peccatum de quo Apostolus loquitur, cum ait : *In quo omnes peccaverunt.* Non esse proprie peccatum, sed effectum peccati, id est, morbum ac defectum. Sed apertius hoc docet in libro de Baptismo, tract. 3. in digressione de peccato originali, et apertissime in libro, qui scribitur, Declaratio de peccato originali ad Urbanum Rhegium. Sed quia Henricus Bullingerus in serm. 10. Decad. 3. Martinus Bucerus in comment. cap. 5. epist. ad Rom. Et Rudolphus Gualterus in Apologia pro Zwinglio, nituntur eum ab hac nota modis omnibus liberare, ac dicunt, Zwinglium distinguere voluisse peccatum originale a peccato actuali, et cum negavit peccatum originale esse proprie peccatum, locutum esse de peccato, ut significat actionem sceleratam, quæ propria voluntate committitur : id circo necessarium esse duxi paulo diligentius Zwinglii sententiam explicare, atque ex verbis ipsius ostendere, non posse eum a Pelagii errore purgari.

Primum igitur fatetur Zwinglius sententiam suam, qua dicit, peccatum originis morbum esse, non peccatum, contrariam esse communi sententiæ scholarum Catholicarum. Sic enim loquitur in libro de Baptismo tract. 3. in digressione de peccato originali : « Pauca quædam de peccato originali nobis dicenda sunt, nec ignoro quot conviciorum plaustra nobis a Pontificiorum rabie, et fremitu expectanda sint, qui me etiam hanc ob causam hæreticum esse clamabunt, qui Scripturas nec ipse intelligam, nec exponam aliis, sed falsis interpretationibus corrumpam, et convellam. Sed utut fremant, peccatum originale nihil aliud esse dicimus, quam morbum illum, qui hæreditario jure ab Adamo primo omnium nostrum parente in nos derivatus est. » Et infra : « Unde colligimus peccatum originale morbum quidem esse, qui tamen per se culpabilis non est, nec damnationis pœnam inferre potest, ut cumque hic nobis Theologorum disputationes et sententiæ reclamitent. » Hæc ille.

At catholici theologi non docent, peccatum originis non distingui ab actuali, neque dicunt esse actionem sceleratam propria voluntate commissam, et tamen sentiunt esse vere, proprieque peccatum, quod hominem non solum miserum, sed etiam peccatorem et reum damnationis efficiat : Zwinglius igitur non solum negavit, peccatum originis esse peccatum actuale, ut ejus defensores et patroni contendunt, sed etiam esse vere, ac proprie peccatum, quod peccatorem et reum mortis faciat. Id enim Doctores catholici sentiunt, a quibus ille se dissentire libere confitetur. Adde quod Bucerus in comment. cap. 5. ad Rom. fatetur Theologos Catholicos qui scholastici dicuntur, rectam sententiam de peccato originis tradidisse, quare secum ipse Bucerus pugnat, cum Zwinglium defendit, qui scholasticorum sententiam de peccato originis totis viribus oppugnavit.

Deinde idem Zwinglius disertis verbis negat, morbum originalem proprie esse peccatum, et solum per metonymiam peccatum dici posse concedit. « Theologi (inquit in lib. de Baptis. tract. 3.) morbum hunc, et contagionem naturæ nostræ hæreditariam, peccatum originale vocare consueverunt, Pauli Apostoli dictum, quo ad Roman. cap. 5. utitur, minus probe intelligentes. Qui enim fieri potest, ut quod morbus, et contagio est, peccati nomen mereatur, vel peccatum revera sit ? » Et in declaratione de peccato originis, initio : « Quid, inquit, brevius, aut clarius dici potuit, quam originale peccatum non esse peccatum, sed morbum, et Christianorum liberos propter morbum istum non addici æterno supplicio ? contra vero quid imbecillius dici potuit, et a canonica Scriptura alienius, quam Baptismi lavacro hanc calamitatem levari, et non tantum esse morbum, sed etiam reatum ? »

Et infra, cum dixisset, peccatum originis non esse peccatum, sed morbum, definit morbum, ac dicit, esse naturalem defectum, quo nemo vel pejor, vel sceleratior dici potest ; et ponit exempla, ut balbutire, laborare podagra, cæcutire etc. et statim addit : « Sic ergo diximus, originalem contagionem morbum esse, non peccatum etc. » Et infra : « Hoc, inquit, volo, culpam originalem non vere, sed metonymice a primi parentis admisso culpam vocari : Esse autem nihil aliud, quam conditionem, miseram quidem illam, at multo leviorem, quam crimen meruerat. » Et infra : « Est ergo, inquit, ista ad peccandum amore sui propensio peccatum origina-

e, quæ quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam, ac ingenium. »

Videmus igitur Zwinglium non solum distinguere peccatum originis a scelerata actione, quæ peccatum actuale dicitur, ut etiam Catholici distinguunt, sed aperte docere, peccatum originale, non esse proprie peccatum, nec inducere reatum, et solum per metonymiam interdum appellari peccatum, quia est effectus peccati. Nam ut ipse ibidem dicit, quod recentiores actuale peccatum vocant, id solum est proprie peccatum.

Præterea idem Zwinglius in libro de Baptismo, tractat. 3. non semel, sed sæpius repetit, morbum originalem non posse damnationem afferre, nisi erumpat in actionem legi divinæ contrariam, qualis actio in iis solum inveniri potest, qui usum rationis habent. Ex quo intelligimus id, quod aliquoties scribit, peccatum originale omnes damnare, nisi remedio sanguinis Christi curetur, dictum esse propter adultos, qui ex peccato originali in actualia delabuntur, et quod addit, se loqui de filiis fidelium tantum, cum dicit peccato originis infantes non damnari, additum esse ad mitigandam invidiam, quam ipse sibi ex hac opinione conflaverat. Nam ratio, qua ipse probat, peccatum originale non posse damnare, non ducitur ex sanguine Christi, sed ex eo quod non damnat hominem, nisi transgressio legis, et legem transgredi non potest, qui eam non novit, quales sunt infantes. Quæ ratio non minus efficit, filios infidelium non posse damnari, quam filios fidelium.

Sed verba ejus audiamus : « Colligimus, inquit, peccatum originale morbum quidem esse, qui tamen per se culpabilis non est, nec damnationis pœnam inferre potest, utcumque hic nobis Theologorum disputationes, et sententiæ reclamitent, donec homo contagione hac corruptus, legem domini transgreditur, quod tum demum fieri consuevit, cum legem sibi positam videt, et intelligit. » Et infra : « Paulus, inquit, ad Rom. III. peccati cognitionem per legem oboriri dicit. Ubi ergo legis cognitio nulla est, ibi nec peccati cognitio esse potest. Ubi vero cognitio peccati non est, ibi nec prævaricatio est, adeoque nec damnatio quoque ibidem esse potest. Idem enim hoc Paulus testatur, Rom. IV. dicens : *Siquidem ubi non est lex, ibi nec transgressio est* (1). Jam ergo testimoniorum istorum vim, et potentiam considera, quæ tanta est, ut omnia omnium Theologorum de originali peccato commenta penitus subruat : Morbus enim hic nobis damnationem afferre nequit, quæ tum demum subsequitur, cum legem oculis nostris expositam, conspicati adhuc, tamen morbo hoc et affectu corruptæ naturæ impulsi, legem transgredimur. Numquam enim hæc fallet ratio, qua transgressionem nullam prorsus illic esse dicimus, ubi legis cognitio nulla est : ubi autem transgressio non est, ibi nec damnatio esse potest. Supina igitur jacet Theologorum sententia, et omnibus constat, fidelium liberos propter originalem illum, et hæreditarium morbum, damnationem subire nullam, quod legem, et legis sententiam ignorant. »

Videsne quam perspicue Zwinglius neget, peccatum originis damnare, et quod dicit de filiis fidelium, æque filiis infidelium convenire ? Non enim filios fidelium excipit a damnatione propter pactum aliquod a Deo cum parentibus initum, vel propter fidem parentum, aut suam, vel propter speciale aliquod Christi beneficium ; sed quia legem, et legis sententiam ignorant, et ubi legis cognitio non est, nec transgressio, nec damnatio esse potest, quæ ratio non minu filios infidelium, quam fidelium eximit a damnationis periculo.

Quocirca idem Zwinglius in declaratione de peccato originali docet probabile esse per Christum universam naturam esse restitutam, ita ut nulli omnino infantes, sive gentilium, sive fidelium filii sint, pereant; nulli etiam adulti, quamvis gentiles, si opus legis scriptum ostendant in cordibus suis. Ubi quod dicit de restitutione per Christum, non alio referri videtur, quam ad errorem tegendum, et invidiam declinandam. Nam Christi sanguis, omnium consensu, tum Catholicorum, tum etiam Lutheranorum, non prodest, nisi instrumento aliquo applicetur, Sacramento videlicet, fide, aut si quod est aliud. Proinde nulla ratione fingi potest, Christi sanguine naturam universam a peccato originali absolute et generaliter esse liberatam, et ratio qua Zwinglius probat peccatum originis non posse damnare infantes, non fundatur (ut supra ostendimus) in beneficio Christi, sed in eo, quod ubi non est prævaricatio, ibi non est damnatio ; et non est prævaricatio ubi non est cognitio legis.

(1) Rom. IV, 15.

Denique quod Zwinglius omnino crediderit, peccatum originis non solum distingui ab actuali peccato, sed vere et proprie non esse peccatum, nec facere hominem reum, perspicuum est ex eodem lib. qui inscribitur : Declaratio de peccato originali, ultra medium libri, ubi dicit, infantes, quandiu legis capaces non sunt, in statu esse innocentiæ. Quomodo enim poterat clarius infantes a statu peccati eximere, quam asserendo eos in statu innocentiæ degere ?

Sed objiciunt Zwinglii defensores, Gualterus, Bucerus, et Bullingerus confessionem quandam Zwinglii, in qua peccatum originis agnoscere se dicit, et per illud omnes perire, nisi Christi sanguine redimantur. Respondeo, non esse mirum, neque novum ; ut hæretici vel secum ipsi pugnent, vel fraudulentas confessiones edant, quod etiam Pelagium fecisse, supra docuimus. Itaque verisimile est, Zwinglium, ne a Lutheranis omnibus hæreseos damnaretur, in verbis confessionis cum Luthero convenisse. Et tamen eadem illa verba multo aliter intellexisse, quam Lutherus et Lutherani existimarent. forte enim significare voluit, per originale peccatum omnes perire, nisi Christi sanguine redimantur, quia propensio ad peccandum, quæ apud ipsum est originale peccatum, omnes ad peccandum impellit, cum legis cognitionem habere incipiunt, ut ipse in eodem libro sæpe repetit.

Unum hoc loco non est prætereundum, Zwinglii sententiam alio atque alio modo Lutheranis, et Catholicis esse contrariam. Nam tria Zwinglius docet. Primo, ex peccato primi hominis redundare in omnes homines morbum quemdam, id est, propensionem quamdam ad peccandum, quæ concupiscentia ab aliis dici solet. Secundo, hunc morbum non esse proprie, sed metonymice peccatum, id est, effectum et causam peccati. Tertio, hunc ipsum morbum esse peccatum originale, ac per hoc originale peccatum non proprie, sed metonymice tantum esse peccatum.

Ex his tribus, in primo convenimus omnes, in secundo convenit Zwinglius cum Catholicis, dissentit a Lutheranis ; Catholici enim (ut in disputatione de concupiscentia demonstrabimus) concupiscentiam radicem, seu fomitem peccatorum esse volunt, non tamen peccatum, nisi ei ratio ipsa consentiat, Lutherani contra concupiscentiam verum peccatum esse contendunt, sive illi ratio consentiat, sive repugnet. In tertio convenit Zwinglius cum Lutheranis, dissidet a Catholicis. Nos enim (ut paulo post docebimus) præter concupiscentiam agnoscimus in homine ex Adami semine propagato justitiæ privationem, et habitualem quamdam ab ipso Deo aversionem, nec non reatum quemdam et maculam, quæ ipsum hominem vere, ac proprie peccatorem efficiunt, et exitio sempiterno addicunt, nisi Christi sanguine redimatur. Lutherani autem, ut donum justitiæ originalis naturæ superadditum atque habituale minime agnoscunt, ita nec ejus privationem agnoscere possunt, et ideo peccatum originis in ipsa concupiscentia, quam tamen proprie peccatum esse volunt, constituere et collocare coguntur. Ex quo sequitur, ut ipsi etiam Lutherani peccatum originis negent, quamvis acriter pro eo asserendo contra Zwinglium pugnent. Nam (ut diximus paulo ante, et suo loco infra probabimus) concupiscentia illa non est peccatum, nisi metonymice, ut Zwinglius docet. Sed de his postea.

CAPUT III.

Derivari ex peccato Adami in posteros aliquod veri nominis peccatum, probatur ex cap. 5. ad Romanos.

Jam veritas Catholicæ fidei, quæ adversus Pelagianos, tum veteres, tum recentes docet, peccatum vere, ac proprie dictum in posteros Adami per generationem derivari, confirmanda est, primum, testimoniis Scripturarum. Deinde, traditione Conciliorum ac Patrum. Postremo etiam rationibus.

Primum igitur, ac præcipium Scripturæ testimonium habetur in epist. ad Rom. cap. 5. in illis verbis : *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccarunt.* Et infra : *Per inobedientiam unius hominsi peccatores constituti sunt multi* (1). Ex his verbis tale argumentum duci potest. Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines

(1) Rom. V, 12.

peccatores, et per hoc morti obnoxios fecit. At ejusmodi peccatum non potest actuale, id est, actuali voluntate commissum, cum etiam infantes sint morti obnoxii, et sæpe moriantur antequam quicquam boni vel mali propria voluntate designare potuerint : igitur est peccatum originale.

Hoc argumentum tribus modis infirmari posset. Primum, si quis diceret, peccatum, in illis verbis : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, non sgnificare peccatum originale filiorum Adam, sed ipsum actuale peccatum Adami, quod per unum hominem dicitur introisse in mundum, quia tum primum cœpit esse peccatum in mundo, quando fuit in Adamo, qui erat pars mundi. Hanc explicationem indicare videtur Zwinglius in lib. de Baptismo (in digressione de pec. originali) ubi sic ait : « Sensus verborum Pauli hic est : Peccatum per unum hominem, Adamnm nempe, in mundum intravit. Is enim primus præceptum Domini contemnendo prævaricatus est. »

Deinde alio modo potest argumentum nostrum eludi, si quis contenderet, peccatum hoc loco significare peccatum originale, sed Apostolum sed peccato non proprie, sed metonymice esse locutum, ut sensus sit : Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, hoc est, peccante une homine morbus quidam, id est, pronitas ad peccandum, mortalitas quoque, et aliæ non leves ærumnæ in mundum intrarunt. Hos enim peccati effectus B. Paulus per figuram metonymiæ peccatum nominavit. Ita exponit idem Zwinglius in comment. cap. 5. epist. ad Roman. Et eamdem fuisse credibile est, sententiam Pelagianorum, qui non ipsum peccatum, sed effectum peccati ex Adamo trahi dicebant.

Denique tertio modo posset argumentum nostrum omnino labefactari, si quis ostenderet, peccatum in mundum introisse, non propagatione, sed imitatione, ut post Pelagium Erasmus demonstrare conatus est, qui (ut animadvertit Titelmannus in collatione de epist. ad Roman.) totam versionem suam ad hanc sententiam accommodavit. Nam ubi antiqua versio habebat, per unum hominem, ipse reddidit propter unum hominem, et ubi legebamus, in omnes homines mors pertransiit, vertit ipse : in omnes homines mors pervasit. Et ubi antea erat in quo omnes peccaverunt, posuit ipse : quatenus omnes peccavimus.

Sed facile erit (Deo juvante) tres istas expositiones, vel potius depravationes evertere ; et illam unam explanationem stabilire, quæ sola est vera, quæ docet, peccatum proprie acceptum, non imitatione, sed propagatione in mundum, hoc est, Adami posteros per unum hominem, Adamum videlicet, introisse.

Prima igitur illa expositio, quæ vocem (peccatum) interpretatur de peccato actuali ipsius Adami, refellitur satis aperte, quia non per unum hominem, sed per unum Angelum peccatum in hunc mundum intravit, si peccatum intrasse dicatur in mundum, quia peccare cœpit aliquis, qui erat in mundo. Vel si de mundo corporali sermo sit, non per unum hominem, id est Adamum, sed per unam fœminam peccatum in hunc mundum intravit. Siquidem Eva antè peccavit, quam Adam, et ipsa peccante, cœpit esse peccatum in mundo.

Si quis objiciat Ambr. in commentario exposuisse, per unum hominem, id est, per Evam, respondebimus, commentaria illa non censeri a viris doctis esse S. Ambrosii ; et cujuscumque sint, eam expositionem, per unum hominem, id est, per Evam, communiter rejici non solum a nostris, sed etiam ab adversariis, ut a Zwinglio et cæteris ; nec immerito. Nam illud, per unum, quod est generis masculini, satis indicat per *hominem*, hoc loco significari virum, non fœminam. Quod etiam confirmatur ex verbis illis : *In quo omnes peccaverunt*. Nam de eodem loquitur Apostolus, cum ait : *Per unum*. Et : *in quo*, utrumque autem est generis masculini.

Accedit quod in toto cap. confertur Christus cum Adamo, ut etiam I. ad Corinth. xv. ubi dicitur : *In Adam omnes moriuntur, in Christo omnes vivificabuntur* (1). Itaque cum Apostolus causam peccati, quod in mundum intravit, referat in Adamum, et non possit hoc intelligi de peccato actuali, cum illud non per Adamum, sed per Evam initium cœperit, sequitur, ut necessario intelligatur de peccato originali.

Refellitur secundo eadem expositio ex illis verbis : *Et per peccatum mors*. Nam ita intravit peccatum in mundum, ut intravit mors : Sed mors non intravit in mundum

(1) Corin. XV, 22.

ratione solius Adami, quasi ipse solus, aut primus sit mortuus, nam ante ipsum Abel mortuus est, et omnes, ut experimur, etiam infantes moriuntur. Non igitur peccatum intravit in mundum ratione solius Adami, quia ipse videlicet actualiter peccaverit, et sic peccatum fuerit in mundo, quia fuit in Adamo, qui erat pars mundi, alioqui oportuisset Apostolum dicere, per Adamum peccatum in mundum intravit, et per Abelem mors.

Tertio refellitur ex verbis sequentibus. Nam cum Apostolus addit : *Et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt,* explicat per mundum, se intellexisse omnes homines. Colligit enim ex eo quod peccatum est causa mortis, ideo in omnes homines mortem transisse, quia per unum hominem in omnes homines peccatum transierat. Quare cum ait : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, idem est ac si dixisset : Per unum hominem peccatum in omnes homines intravit. Et quoniam non intravit in omnes homines actuale peccatum Adæ, sequitur, ut intraverit originale.

Jam altera expositio, quæ proprie Fabri, Zwinglii, et Pelagianorum est, qui per peccatum, quod in mundum intravit, effectus peccati intelligi volunt, manifesta ratione refellitur. Siquidem Apostolus utrumque distincte ponit, peccatum ut causam, et mortem ut effectum. Sic enim ait : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Quod si nomine peccati intelligeretur effectus peccati, certe per peccatum mors intelligeretur, quæ est primarius, et clarissimus peccati effectus. Ac per hoc cum dicitur, peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, sensus esset, mors in hunc mundum intravit, et per mortem mors.

Si quis dicat, per peccatum hoc loco non intelligi mortem, sed alium peccati effectum, quem præcipuum Zwinglius esse docet, pronitatem videlicet ad peccandum ; in promptu est responsio : non enim pronitas ad peccandum est causa mortis, sed ipsum verum, et proprie dictum peccatum. *Nam stipendium peccati mors*, ad Roman. VI. Et, *Anima quæ peccaverit, ispa morietur*, Ezech. XVIII (1). Et Adamo non dixit Deus : quacumque die pronus fueris ad peccandum, sed : quacumque die comederis de ligno vetito, morte morieris. Denique, apud nos qui re ipsa furantur, aut occidunt, non qui proni sunt ad furandum, vel occidendum, extremo supplicio affici solent.

Præterea licet peccatum metonymice pro pœna peccati interdum accipiatur, tamen verbum (peccare) non videtur nisi violenter, et durissime exponi posse pro eo, quod est, puniri, aut mortalem fieri, aut corporaliter mori ; neque in Scripturis ullum testimonium, ut existimo, pro hac acceptione invenietur.

Cum igitur Apostolus non solum dixerit, peccatum in mundum intrasse per unum hominem, sed etiam in uno homine omnes peccasse, et quia peccaverunt, et peccatum habent, et peccatores constituti sunt, ideo morti, quæ pœna peccati est, addictos esse, non potest non Apostolo repugnare, qui per unum hominem solam pœnam peccati, non etiam ipsum verum, proprieque dictum peccatum ad reliquos homines promanasse dixerit. Adde ultimo quod (ut Concilium Arausicanum II. can. 2. docet) « injustitiam Deo dare convincitur qui mortem, quæ est pœna peccati, sine peccato, quod est meritum mortis, ad nos transisse dicit. »

Tertia expositio, quæ majorem habet verisimilitudinem paulo accuratius refellenda est, ut eam refellit S. Augustinus lib. I. de peccatorum meritis et remissione cap. 9. et sequentibus, et in epist. 89. ad Hilarium quæst. 3. Primum igitur, peccatum non imitatione, sed propagatione per unum hominem in hunc mundum intrasse probatur ex intentione et proposito beati Pauli. Nam in tota fere epist. ad Roman. aut certe in majore parte ejus, propositum B. Paulo erat ostendere, omnes homines, tam Judæos, quam gentiles vocatos esse ad gratiam Evangelii sine ullis præcedentibus meritis. Id autem efficaciter probat in c. 5. quod nunc habemus in manibus, ex eo quod nullus est homo, qui peccatum non habeat ad se ex prima origine derivatum, quique Adamo peccante, non peccaverit ; qui denique non sit peccator ex prima primi hominis inobedientia constitutus. Quod argumentum Apostoli debile prorsus, atque infirmum esset, si peccatum primi hominis ad posteros sola imitatione transisset. Quis enim affirmare auderet, omnes homines Adami imita-

(1) Rom. VI, 23; Ezech. XVIII, 4, 20.

tione peccasse, aut deinceps peccaturos, cum plurimi nihil unquam de Adamo, aut ejus peccato cognoverint.

Secundo probatur ex illa particula *sicut*. Cum enim Apostolus dicit : Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, illa particula comparativa, *Sicut*, requirit alteram partem comparationis, quæ non alia potest esse, quam ista : ita per unum hominem (Christum videlicet) intravit justitia ; et per justitiam vita : certum autem est justitiam non intrasse in mundum per imitationem Christi, sed per regenerationem, quæ est per Christum. Ex quo sequitur, ut similiter peccatum non intraverit in mundum per imitationem Adami, sed per generationem ex Adamo. Non posse autem aliam esse comparationem ab Apostolo indicatam, quam illam, quæ est inter Christum et Adamum, perspicuum erit, si consulamus interpretes hujus loci. Omnes enim expositiones in eamdem sententiam recidunt, at tres omnino expositiones invenio.

Prima est Origenis, quam sequuntur Ambrosius, Haymo, et alii permulti. Docent hi, sensum Apostoli esse imperfectum, alteram enim partem comparationis omissam esse, sed supplendam, ut nos supra posuimus.

Altera expositio est S. Augustini lib. VI. in. Julian. cap. 1. in editione Lovaniensi cap. 4; alteram partem comparationis haberi in superioribus verbis, ubi legimus, nos per Christum Deo reconciliatos esse. Vult enim S. Augustinus, quem sequitur S. Thomas in commentario hujus loci, Apostolum reddere rationem, cur per Christum simus Deo reconciliati ac dicere, propterea nos per Christum, quasi per secundum Adamum Deo reconciliari debuisse, quia per unum hominem, qui est primus Adamus, peccatum in hunc mundum intraverat, et per peccatum mors. Ita ut verba hoc modo connectantur : Gloriamur in Deo per Jesum Christum Dominum nostrum, per quem nunc reconciliationem accepimus, propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, id est, propterea reconciliationem accepimus per Christum, sicut per unum, id est, quia eodem modo per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.

Tertia expositio, quæ aptissima mihi videtur, est ejusdem Origenis in commentario, et S. Augustini in explicatione aliquot propositionum epist. ad Roman., alteram partem comparationis haberi paulo inferius in illis verbis : « Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. » Familiare enim est Apostolo interrumpere orationem aliquibus interpositis, ac deinde resumere et perficere, quod inchoaverat.

Videmus igitur quæcumque expositio eligatur, semper fieri comparationem inter Adamum et Christum. Quod enim Jacobus Faber dicit, supervacaneam esse conjunctionem (et), atque hoc modo legendam esse Apostolicam sententiam : Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, ita in omnes homines mors pertransiit ; quemadmodum etiam legit Zwinglius in lib. de Baptismo ; indignum est refutatione, cum omnes codices, Græci, Latini, Syri, eam conjunctionem habeant, nec ulla sit hactenus observata in hoc loco lectionis varietas, et Origenes antiquissimus auctor, ac postmodum alii multi notaverint imperfectam videri Paulinam sententiam, ob illam conjunctionem, et, quia non dixit Paulus, ita in omnes homines, sed, et ita in omnes homines mors pertransiit.

Tertio probatur ex illis verbis : *Per unum hominem*. Nam si de imitatione ageretur, non dixisset Apostolus, per unum hominem, sed per unum Angelum peccatum intravit in mundum. Ille enim est primus qui peccavit, et eum imitantur, qui sunt ex parte illius, ut dicitur Sap. II. Præterea illud *per* est particula causalis, ut patet ex toto isto cap. ubi sæpissime ponitur *per* et semper significat veram causam, qualis causa non est is, quem solum per accidens, aut materialiter alii imitantur. Et quoniam qui peccant, non ideo peccant, ut imitentur Adamum, cum, (ut supra diximus) multi nihil audierint de Adamo, et qui de illo aliquid audierunt, non soleant de eo cogitare dum peccant, sequitur, ut non potuerit recte Apostolus dicere, per Adamum peccare cæteros.

Atque hoc quidem Erasmus vidit, et ideo mutavit illud *per* in *propter*, ut Apostolus dicere videatur, propter Adamum, id est, occasione Adami peccatum in mundum introisse. Sed id fecit Erasmus et contra codicum Latinorum etiam vetustissimorum auctoritatem, in omnibus enim legitur *per*, et contra regulas Græcæ linguæ, quæ id postulant, ut

particula, διά, cum regit genitivum, significet, *per*, cum regit accusativum, significet, *propter*, quas regulas ipse etiam Erasmus ubique observare solet. Nam c. 4. ad Romanos (ut non longe petamus exempla) invenitur, διά, cum accusativo in ultima periodo, quater, et semper vertit Erasmus, ut etiam cæteri interpretes, *propter*, cap. autem 5. invenitur, διά, cum genitivo plusquam duodecies, et semper verterunt tum Erasmus, tum cæteri, *per*, præterquam hoc loco, ubi placuit Erasmo mutare, *per*, in *propter*. Et mirabile est, quod cum Apostolus in eadem periodo bis ponat, διά, cum genitivo, dicens : δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία ἐις τὸν κοσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, Erasmus primo loco reddiderit, *propter*, secundo, *per*. Perspicuum igitur est, veram lectionem esse per unum hominem, ac per hoc Adamum veram causam fuisse peccati, cum quo omnes nascimur.

Quarto probatur ex illis verbis : *Et per peccatum mors.* Docet enim Apostolus ita peccatum causam esse mortis, ut Adam causa fuit peccati, quod in mundum intravit. Sic enim ait : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Sed certe peccatum non est causa mortis, per imitationem, aut impropric, vel per accidens, et ex occasione, sed quia peccatum generat mortem, ut S. Jacobus loquitur in epist. sua cap. 1. Igitur Adamus etiam causa peccati fuit, non per imitationem, vel impropric, aut per accidens et ex occasione. Sed quia peccator ipse effectus, peccatores filios genuit.

Quinto probatur ex verbis sequentibus. *Et ita in omnes homines mors pertransiit.* Nam verbum illud *pertransiit* indicat modum, quo peccatum, et mors in hunc mundum intraverunt. Nimirum peccatum et mors, non in ipso Adamo constiterunt, sed cum ad filios transissent, non in ipsis quoque finem acceperunt, sed per filios ad nepotes, per nepotes ad pronepotes, per illos ordine suo ad omnes posteros transierunt, ut eadem sit ratio propagationis naturæ atque peccati.

Quocirca Erasmus noluit hoc loco vertere « pertransiit » ut antiquus interpres fecerat, sed « pervasit » ; quod verbum non ita explicat propagationem peccati, ut non possit etiam referri ad imitationem. Cæterum, nostra lectio non solum nititur auctoritate interpretis antiquissimi et ab universa Ecclesia approbati ; sed etiam editione Syriaca, in qua pro græco verbo διῆλθεν, est verbum עבר, quod est hebraicum et proprie transire significat. Unde est etiam גועבר vadum seu transitus. Adde quod S. Augustin. serm. 4. de verbis Apostoli, prope finem, non solum agnoscit nostram lectionem, sed etiam expendit vim verbi « pertransiit » et inde probat propagationem peccati originalis.

Sexto probatur ex illis verbis : *In quo omnes peccaverunt.* Nam (ut S. Augustinus colligit lib. IV. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 4.) necesse est illud, *in quo*, significare, in quo Adamo, vel in quo peccato, vel in qua morte. Non enim facta est mentio in superioribus verbis ejusdem sententiæ, nisi horum trium ; et aliquid sine dubio antecedens referre debet pronomen, *quo*. Porro non potest recte exponi, *in quo*, id est, in quo peccato, quia peccatum in lingua græca est generis fœminini, ἁμαρτία, et, in quo, græce ἐφ' ᾧ est generis masculini.

Nec potest accipi, in quo, in qua morte, tametsi mors græce sit generis masculini, θάνατος, quoniam non peccant homines in morte, sed in peccato potius moriuntur : restat igitur, ut, *in quo*, significet, in quo Adamo, ut sit explicatio ejus, quod dictum erat, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Ideo enim per unum hominem peccatum in mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, quia in illo uno homines omnes peccaverunt. Quod si in illo uno homine, Adamo videlicet, omnes peccaverunt, negari non potest originale peccatum propagatione, non imitatione trahi. Non enim qui Adamum peccando imitantur, in illo peccasse dici possunt, sed qui propterea peccatum habent, quia ex illo nascuntur, qui cum peccaret, omnium personam in se uno gerebat.

Sed occurit Erasmus, ac docet, illud Græcum ἐφ' ᾧ vertendum fuisse, *quatenus*, vel, *in quantum*, sive *eo quod* : græce enim præpositionem, in, non esse, ἐπί, sed, ἐν, et ideo sic ipse vertit, et eodem modo vertunt hoc tempore omnes sectarii, qui non tam veritate, quam novitate gaudent.

Cæterum, etiamsi non, *in quo*, sed, *quatenus*, legeremus, non ideo tamen argumentum nostrum labefactaretur. Nam si mors in omnes homines pertransiit, quatenus omnes peccaverunt, sine dubio infantes etiam peccasse negari non poterit, cum eos quoque mortales esse, et sæpe in ipsa infan-

tia mori videamus, at quod est peccatum infantium, si nullum est originale peccatum? An actuale peccatum in eis inveniri potest, de quibus Scriptura testatur, nihil eos egisse boni, vel mali? Sed non est opus ad hæc descendere, cum lectio illa, *in quo*, verissima sit, et nullo negotio ab adversariorum calumniis defendatur, si videlicet novitati ipsorum objiciamus consensum veterum, non solum Latinorum, sed etiam Græcorum, qui procul dubio melius noverant vim præpositionis græcæ, quam Erasmus aut Faber.

Igitur Chrysostomus, Theophylactus, Œcumenius Græci, disertis verbis explicant *in quo Adamo*. Similiter exposuisse Hilarium, testatur Augustinus lib. IV. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 4. Eadem expositio est in commentario, qui tribuitur Ambrosio. Eademe est Haymonis, Anselmi, Thomæ et aliorum. Porro S. Augustinus non solum hoc eodem modo constanter ubique semper exposuit, sed etiam in lib. VI. contra Julian. cap. 12. refert expositionem, quam nunc Erasmus et novatores sequuntur, fuisse a Juliano propositam, ut, *in quo*, significet, *in quantum*, vel, *eo quod*, et addit esse eam explicationem novam, distortam, falsam, et hominis mirabiliter impudentis, vel potius insanientis. Neque verum est, quod Erasmus dicit, ἐπί, non significare, in, nam in epist. ad Hebr. cap. IX. quod græce habetur ἐπὶ βρώμασι, Erasmus ipse cum cæteris vertit, in cibis: et illud ἐπὶ νεκροῖς, vertit in mortuis. Nec desunt alia testimonia, sed hæc duo sufficiunt.

Illud hoc loco addendum est, frustra ab Erasmo reprehendi S. Augustinum, quod illud, *in quo*, significare putaverit, in quo peccato; cum tamen peccatum græce sit generis fœminini. Nam Augustinus lib. I. de peccatorum meritis et remiss. cap. 10. cum forte textum Græcum non consuluisset, scripsit, illud, *in quo*, sive referatur ad Adamum, sive ad peccatum, evidens esse testimonium pro peccato originali. Idem tamen (ut paulo ante diximus) in lib. IV. contra duas epistol. Pelag. cap. 4. disertis verbis monuit, *in quo*, non posse referri ad peccatum, cum, *in quo*, sit generis masculini, et peccatum apud Græcos generis fœminini.

Septimo, probatur ex verbis sequentibus: *Usque ad legem enim peccatum erat in mundo. Peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset: sed regnavit mors ab Adam usque ad Mosem, etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ.* Docet enim his verbis Apostolus, ante legem datam peccatum non fuisse cognitum, ac per hoc nec reputatum esse peccatum: tamen revera fuisse in mundo peccatum, non solum actuale, quod per legem cognosci cœpit, sed etiam originale, quod colligi potest ex morte, quæ regnavit in omnes etiam parvulos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ, id est, actu, ac propria voluntate, ut peccavit Adam. Sunt autem hoc loco duæ lectiones. Una est cum negatione, ut nos citavimus et exposuimus, et hanc sequuntur Chrysostomus et alii Græci posteriores, et S. Augustinus in epist. 89. ad Hilarium. Altera est sine negatione: *Regnavit mors ab Adam usque ad Mosen, etiam in eos, qui peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ*, et hanc sequuntur Origenes, et commentarius, qui Ambrosio inscribitur, et juxta hanc lectionem sensus esset, regnavit mors ab Adam usque ad Mosem, etiam in eos, qui solum peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ, hoc est, propter similitudinem, quam habent cum Adamo ob communicationem ejusdem peccati.

Octavo, probatur ex illis verbis: « Qui est forma futuri. » Nam omnium consensu dicitur Adam forma futuri, id est, Christi, quia fuit illi similis in genere, non in specie. Uterque enim in filios suos aliquid diffudit, sed dissimiliter quantum ad speciem, quia peccatum Adamus, Christus justitiam. Porro Christus justitiam non imitatione, sed regeneratione diffudit: igitur et Adam peccatum non imitatione, sed generatione transmisit. Et sane (ut S. Augustinus admonet in lib. I. de peccatorum meritis et remiss. cap. 14.) Si B. Paulus de similitudine eorum loqueretur, qui exemplum peccandi, vel bene agendi cæteris præbuerunt, non conferret Adamum cum Christo, sed cum Abele. Nam quemadmodum primus fuit Adam, qui exemplo cæteros peccare docuit, sic primus fuit Abel, qui cæteris bene vivendo præluxit, et quem omnes omnino imitari potuerunt. Christum enim, qui tot sæculis posterior Adamo fuit, quantum ad carnem, quomodo tam multi, qui eum præcesserunt, imitari potuissent?

Nono, probatur ex verbis illis: *Judicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Nam ut idem Augustinus in eodem lib. I. de peccatorum meritis et remiss. cap. 12. et 13. docet, si Adam non esset causa peccati,

quod est in ejus posteris, nisi quia posteri illum imitantur, nulla ratio reddi posset, cur Apostolus diceret, judicium ex uno, gratia ex multis. Cur enim non judicium ex uno, gratia ex uno; vel judicium ex multis, gratia ex multis? Nam quemadmodum judicium Dei homines condemnat ob multa delicta, quæ ex uno illo Adami delicto didicerunt, ita gratia Dei homines justificat a multis delictis, quæ ex illo uno Adami delicto didicerunt. Sicut enim inter delictum Adami et damnationem aliorum sunt media multa propria delicta, sic etaim inter delictum Adami, et justificationem aliorum sunt media multa propria delicta.

At si concedatur, Adamum causam fuisse peccati omnium posterorum generationem, causa illius diversitatis in promptu est. Propterea siquidem judicium est ex uno in condemnationem, gratia vero ex multis delictis in justificationem, quod Adam unum tantum in nos delictum carnali generatione transmiserit, et ex eo tota massa generis humani damnata sit; Christus vero non ab uno illo duntaxat, quod nascendo contraximus, sed ab omnibus aliis, quæ male vivendo adjecimus, spirituali nos regeneratione justificet.

Decimo probatur ex illis verbis : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Ita per unius obedientiam justi constituentur multi.* Hic enim non solum habemus comparationem Adami cum Christo, de qua sæpe jam locuti sumus, sed etiam unam unius Adami inobedientiam communem fuisse multis, et ita communem, ut per illam peccatores vere constituantur. Quia vero non possunt peccatores alii per aliorum peccata constitui, sequitur ut inobedientia Adami, non ut in illo erat, sed ut ad posteros generatione transfunditur, omnes eos peccatores constituat, qui ex ipso nascuntur.

Accedat postremo definitio Concilii Milevitani, cap. 2. quæ docet, locum Apostoli ad Rom. V : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, etc* (1). non aliter esse intelligendum, quam de peccato originali, quod generatione contrahitur. Quod autem Erasmus dicit, Concilium fuisse particulare, ac propterea se decretis ejus minime teneri, superbe ac temere dictum nobis videtur, præsertim cum illud Concilium ab Apostolica sede sit confirmatum, ut constat ex epistola Innocentii I. ad Concilium Milevitanum, quæ epist. habetur in 1. tom. Conciliorum, et inter epistolas S. Augustini, num. 93. Relatum quoque est hoc decretum Conc. Milevit. in corpus Juris Canonici, de consecratione dist. 4. can. Placuit. Et denique Concilium universale nostro hoc sæculo Tridenti celebratum sess. 5. idem decretum verbis iisdem renovavit, ut jam nulli, qui Catholicus haberi velit, de hujus loci Apostolici explicatione liceat dubitare.

(1) Rom. V, 12.

CAPUT IV.

Idem probatur ex aliis testimoniis Scripturæ divinæ.

Præter locum Apostoli jam explicatum, sunt alia multa in Scripturis utriusque testamenti, ex quibus nos præcipua adducemus.

Primus locus est in lib. Job. cap 14. quem S. Augustinus, cæterique Patres passim allegare solent ex versione 70 interpretum, his verbis : *Nemo mundus a sorde, nec infans, cujus est unius diei vita super terram*, et respondent verba Græca : Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. In codice Hæbraico non difficulter idem sensus invenitur. Sic enim legimus ; טהור מטמא לא אחד אם-חרוצים ימיו מי יתן quæ verba hoc sonant : *Quis dabit mundum ab immundo? non unus* (mundus videlicet est) *etiamsi breves dies ejus.* Interpres noster sic reddidit : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es? breves dies hominis sunt.* Quæ lectio, tametsi aliquid addit ad verba Hebraica per modum paraphrasis; tamen quoad sententiam optime convenit cum ipso Hæbraico textu, præsertim ut nunc scribitur et distinguitur. Nam illud מטמא proprie (ab immundo) vel (de immundo) significat, cui noster interpres explicandi gratia adjunxit, *Semine*: Septuaginta vero, aut acceperunt immundum pro immunditia, aut legerunt מטמאת pro מטמא ; illud autem האד לא noster interpres accepit per modum interrogantis, et ideo vertit, *nonne tu qui solus* sive *unus es?*

Septuaginta vero interpretati sunt per modum negantis, et idcirco dixerunt, *Sed ne unus.* Sic etiam interpres noster illum, *Breves dies ejus*, conjunxit cum sequenti versu, ut conjungunt etiam Hebræi, qui inde incipiunt non solum novum versum, sed etiam novum caput, et ideo vertit : *Breves dies hominis sunt, numerus mensium ejus apud te est.* At septuaginta conjunxerunt ea verba cum præcedentibus et ideo verterunt, *etiamsi una dies sit vita ejus.*

Itaque utramque versionem, et nostram latinam vulgatam, et illam septuaginta virorum verba Hebraica ferre possunt. Et cum nostra sit a Concilio œcumenico approbata, et illa ab omnibus pene veteribus, quod attinet ad hunc locum, celebrata, neutra contemnenda est.

Et quidem juxta nostram editionem sumitur argumentum pro peccato originali, ex eo quod si solus Deus potest mundare hominem de immundo conceptum semine, sequitur eumdem hominem ab ipsa conceptione esse immundum. Non enim mundari egent, nisi immundi. Hæc autem immunditia sine dubio non corporalis, sed spiritualis est : nam a corporali immunditia, mundari homo etiam ab homine potest. Denique in Scripturis immunditia pro peccato accipitur. Isai, LXIV. *Facti sumus ut immundi omnes nos, et tamquam pannus menstruatæ omnes justitiæ nostræ,* Et Zachariæ III. *Auferte vestimenta sordida ab eo, et dixit ad eum, ecce abstuli a te iniquitatem tuam* (1). Porro juxta editionem Septuaginta interpretum testimonium est adhuc illustrius. Nam si non est mundus a corde infans unius diei, profecto peccatum quoddam omnibus nobis ab ipsa conceptione inhæret.

Alterum testimonium habetur in Psal. L. in illis verbis : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* (2). Ubi primo loco sciendum est, non impedire argumentum pro peccato originis, quod in numero multitudinis dicatur homo concipi in peccatis, cum peccatum originis unum sit, non multa. Nam revera in Hebraico fonte numerus est singularis : הן בעון הוללתי ובחטא יחמתני אמי et ideo S. Hieronymus, et alii fere omnes reddiderunt in iniquitate, et in peccato. Adde quoque ex S. Augustino in Enchir. cap. 44. et 45. posse etiam peccatum originale significari nomine peccatorum et iniquitatum, tum quia non est inusitata in Scripturis, et in profanis auctoribus figura intellectionis, qua numerus multitudinis ponitur pro numero singulari, et contra numerus singularis pro numero multitudinis, tum quia in peccato illo primo Adami, quod a posteris generatione contrahitur, multæ fuerunt iniquitates, superbia, infidelitas, inobedientia et aliæ.

Deinde illud est observandum non posse hunc locum depravari ab adversariis, quasi peccatum in hoc testimonio accipiatur improprie, id est, pro mortalitate, aut morbo aliquo, nam eæ voces עון et חטא proprie verum peccatum significant, et eædem voces in eodem Psalmo sæpius repetuntur, et semper accipiuntur pro vero et proprie dicto peccato, quale fuit adulterium Davidis cum Bethsabeæ, quod in eo Psalmo potissimum deploratur.

Postremo non licet hanc Davidis confessionem detorquere ad peccata parentum, qui eum genuerunt, quasi dicere voluerit, parentes suos peccasse, cum genuerunt. Nam in primis satis constat, Davidem non ex fornicatione, vel adulterio, sed ex honesto, et sancto conjugio natum. Deinde cum David in toto hoc Psalmo argumenta conquirat, quibus divinam misericordiam ad se flectat, non debuit peccata parentum allegare, sed miseriam suam exponere. Et hoc est, quod faciat, cum se miserum ab ipsa conceptione fuisse dicit. Præterea verbum illud הוללתי non refertur ad actionem gignendi, in qua peccatum esse solet, quando parentes gignendo peccant, sed ad formationem corporis, quæ post parentum concubitum a Deo fit. Vere enim, ac sapienter dixit sancta illa Martyrum Machabæorum mater : *Nescio qualiter in utero meo apparuistis, neque enim ego spiritum, et animam donavi vobis, et vitam, et singula membra non ego ipsa compegi ; sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem etc.* in lib. II. Machabæorum cap. VII. (3)

Sic etiam altera illa vox יחמתני proprie non significat *gignere*, aut *concipere*, sed *calefacere*, et *fovere*. Proinde refertur ad illud tempus, quo fœtum jam formatum, et animatum mater in utero fovet, et fovendo calefacit. Certum autem est nullum intervenire parentum peccatum, vel cum proles concepta formatur, vel cum jam formata in

(1) Isai. LXIV, 6 ; Zach. III 4. — (2) Psal. L, 7. — (3) II Mach. VII, 22.

utero confovetur. Et fortasse ad calumnias futurorum hæreticorum tollendas, Spiritus sanctus noluit hoc loco uti vocabulis, quæ proprie significant gignere, vel concipere, quæ sunt ילד et הרה.

Jam vero ex novo testamento habemus in primis verba illa Præcursoris Domini, Joan. I : *Ecce agnus Dei, ecce qui tolllit peccata mundi* (1). Quo loco in textu Græco legitur in num. singulari τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, *Ecce qui tollit peccatum illud mundi*. Quod est autem peccatum illud mundi, nisi commune illud peccatum, quod per unum hominem in hunc mundum intravit, ut ex Apostolo supra citavimus ?

Deinde habemus illud Joan. III. *Qui non credit in filium, ira Dei manet super eum* (2). Ubi notat S. Augustinus lib. VI in Julianum cap. 12. non esse dictum, ira Dei veniet super eum, sed manet super eum, quia jam antea erat, et manet in omnibus filiis Adæ, nisi per Christum tollatur.

Tertio habemus illud Rom. III. *Omnes peccaverunt, et egent gloria Dei* (3). Certe enim si omnes peccaverunt, non excipiuntur parvuli a peccato. Parvuli autem propria voluntate nihil boni, aut mali egerunt, ut idem Apostolus ait ad Rom. IX. Igitur omnes peccasse dicuntur, quia filii illius sunt, in quo omnes peccaverunt, ad Rom. V.

Quarto habemus comparationem illam Adami cum Christo, gratiæ cum peccato, resurrectionis cum morte, quam idem Apostolus facit in priore epist. ad Corinth. cap. 15. ex qua comparatione manifeste colligitur, ita omnes, qui ex Adamo nascuntur, peccatum et mortis æternæ debitum contrahere, sicut omnes, qui renascuntur in Christo, gratiam justificationis, et beatæ resurrectionis pignus acquirunt.

Quinto habemus insignem illam Apostoli ratiocinationem in epist. posteriore ad Corinth. cap. V : *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est Christus* (4). Ubi primum conditionalis consecutio ponitur, si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Deinde absolute assumitur, Christus pro omnibus mortuus est. Relinquitur autem, ut absolute concludamus, ergo omnes mortui sunt. Et satis aperte loquitur B. Paulus de morte omnium, non tam corporali, quam spirituali. Dicit enim Christum mortuum esse, *ut qui vivunt, jam non sibi vivant, sed Deo*. Et paulo post clarius, quod dixerat, Christum pro nobis mortuum, dicit, *Nos Deo per Christum reconciliatos*. Et paulo post clarissime, dicit : *Eum qui peccatum non fecerat, pro nobis peccatum, id est, hostiam pro peccato, factum, ut nos efficeremur justitia Dei in illo*. Jam igitur cum constet, Christum pro nobis omnibus omnino mortuum, atque hostiam pro peccato factum esse, sequitur omnes omnino, sine ulla exceptione conditionis, sexus, ætatis, mortuos esse in Adamo, et redemptore, seu justificatore indiguisse.

Sexto habemus illud Galat. III : *Conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut remissio per Christum daretur credentibus* (5). Est enim sententia hujus loci, Scripturam demonstrare, omnes homines esse peccatores, nec posse nisi per Christum ad indulgentiam pervenire.

Septimo, habemus illud Ephes. II : *Eramus et nos natura filii iræ, sicut etc.* (6). Dicimur enim natura filii iræ, quia a nativitate vel quia ex natura peccato primi hominis vitiata, reatum peccati trahimus, ex quo iræ, atque vindictæ divinæ obnoxii sumus. Aliqui interpretantur illud, *natura*, ac si dictum esset *prorsus*. Quam interpretationem S. Hieronymus in commentario non rejicit, quin etiam fatetur, vocem esse ambiguam, tametsi priorem ipse expositionem sequitur.

S. autem Augustinus lib. VI. in Julianum cap. 4. graviore censura eam interpretationem dignam esse censuit. Sic enim ait : « Quod autem dicis, ubi ait Apostolus, natura filii iræ, posse intelligi, prorsus filii iræ. Nonne hinc admoneri debuisti, antiquam contra vos defendi catholicam fidem : quia non fere invenitur Latinus codex, si non a vobis nunc incipiat emendari, vel potius in mendum mutari, ubi non, natura, sit scriptum ? Quod utique cavere debuit interpretum antiquitas, nisi etiam fidei hæc esset antiquitas, cui cœpit vestra resistere novitas. » Hæc ille, qui ex eo, quod omnes codices Latini habent, natura, recte colligit, hoc loco non esse vocem ambiguam, quoniam si ita esset, aliquis vertisset, *prorsus*, aliquis, *natura*, nunc autem omnes eodem modo, verterunt, quia omnes eodem modo testimonium hoc Apostolicum intellexerunt. Ac de Scripturis quidem hæc loca sufficiant.

(1) Joan. I, 29, 36. — (2) Joan. III, 36. — (3) Rom. III, 23. — (4) II Corint. V. 14, 15. — (5) Gal. III, 22. — (6) Eph. II, 3.

CAPUT V.

Probatur eadem veritas testimoniis Patrum, qui ante Pelagianam hæresim exortam scripserunt.

Secundo loco confirmanda est veritas testimoniis, ac traditione Ecclesiæ. Ac primo afferemus testimonia Patrum illorum, qui ante Pelagianam hæresim exortam scripserunt. Deinde addemus Ecclesiæ decreta, quæ proprie hæresim istam damnaverunt.

Primus igitur prodeat S. Dionysius Areopagita, qui in lib. de Eccles. hierarch. cap. 3. part. 3, peccatum primi hominis toti naturæ humanæ adscribit : « Humanam, inquit, naturam, initio stolide a divinis beneficiis prolapsam, obnoxia passionibus variis vita suscepit, et mortis corruptibilis finis. Quippe perniciosa illa a vera bonitate defectio, et sacræ in paradiso legis prævaricatio eam, quæ sponte sua blande mulcentibus, atque infestis adversarii fraudibus cedens vitale excusserat jugum, his quæ sunt divinis bonis contraria tradidit. » Quibus verbis Dionysius primum docet, humanam naturam divinis beneficiis, quæ in creatione acceperat spoliatam, obnoxiam factam esse passionibus quoad animam, et morti, quoad corpus. Deinde rationem reddit hujus spoliationis, ac dicit, id factum esse, quia natura humana sponte cedens fraudibus Satanæ vitale jugum excussit. Ista enim defectio a vera bonitate tradidit eam his, quæ sunt contraria divinis bonis, id est, passionibus et mortalitati.

Ubi vides S. Dionysium non solum pœnam, sed etiam culpam toti naturæ tribuere. Quod idem paulo infra his verbis docet : « Oberrans itaque (natura humana) et a recto itinere ad eum, qui veraciter Deus est, tendente aversa, et perditis, atque maleficis turmis subjecta, minime advertit, se pro Diis, atque amicis, infestis hostibus fuisse obsecutam. »

Secundus testis prodeat S. Ignatius, qui in epist. ad Trallianos ita loquitur : « Vos ergo succincti mansuetudine imitatores estote passionum Christi, et dilectionis ejus, qua dilexit nos, dans semetipsum pro nobis, ut nos sanguine suo mandaret ab antiqua impietate. »

Tertius sit S. Justinus Martyr, qui in dialogo cum Tryphone sic ait : « Ad amnem eum non ideo venisse pro comperto habemus, quod vel Baptismi lavatione, vel Spiritus in specie columbæ adventu opus ei fuerit sicut nec nasci, et crucifigi propter functionis hujusmodi indigentiam sustinuit : sed humani generis causa, quod per Adam in mortem, et fraudem, seductionemque serpentis conciderat, ut interim propriam pro se maligne agentis, cujusque culpam taceam.» Hic videmus, non solam mortem, sed etiam serpentis seductionem toti generi humano communem esse, et Christum crucifixum esse pro peccato, tum communi toti naturæ humanæ, tum propriis uniuscujusque, id est, pro peccato tum originali, tum actuali.

Quartus sit S. Irenæus lib. v. cap. 17 : « Delevit, inquit, chirographum, debita nostra, affigens illud cruci, uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus debiti remissionem. » Vide eumdem lib. III. cap. 20. et rursus alium locum apud Augustinum lib. I. in Julianum cap. 2.

Quintus sit Tertullianus, qui in lib. de anima, cap. 40. sic ait : « Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur : tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem quia immunda.»

Sextus, Origenes homil. 8. in Levitic. : « Quæcumque anima, inquit, in carne nascitur, iniquitatis, et peccati sorde polluitur, propter quod dictum est : Nemo mundus a sorde, nec infans, cujus est unius diei vita super terram. »

Septimus, S. Cyprianus lib. III. epist. 88. ad Fidum : « Infans, inquit, recens natus nil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit. »

Octavus, S. Athanasius serm. in illud : « Omnia mihi tradita sunt », sub initium : « Postquam, inquit, peccaverat, et lapsus fuerat homo, ejusque lapsu perturbatis omnibus, mors invaluisset ab Adam usque ad Christum, terraque execrationi data esset, infernus apertus, paradisus clausus, cœlum infensum, et tandem corrupto, et interempto homine invaluisset diabolus contra nos etc. »

Nonus, S. Hilarius, qui in explicatione Psal. 118. exponens illa verba ad finem totius Psal. : Vivet anima mea, et laudabit te, sic ait : « Vivere se in hac vita non reputat, quippe qui dixerit : Ecce in iniquitatibus

conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea. Scit se sub peccati origine, et sub peccati lege esse natum. »

Decimus, S. Basilius, qui in expositione Psal. 32. explicans illud : « Diligit misericordiam, et judicium, misericordia Domini « plena est terra » : Nequit, inquit, homo mundo corde, ac liber omnino a sorde peccati inveniri, etiamsi unius diei tempore supra terram vixerit. Quamobrem si quis videat quotidie malitiam invalescentem, ac depascentem homines, et fragile genus hominum mille mortibus delictorum gratia dignum, tanto admirabitur magis divitias bonitatis divinæ tolerantiæ, et longanimitatis. » Vide alium locum ejusdem apud Augustinum lib. I. in Julianum cap 2.

Undecimus, S. Ambrosius, qui in Apologia David cap. XI. sic ait : « Antequam nascamur, maculamur contagio; antequam usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur. » Et infra : « Merito David deploravit in se ipsa inquinamenta naturæ, quod prius inciperet in homine macula, quam vita. » Item lib. I. de pœnitentia cap. 2. sic ait : « Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum dicente David : Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum. » Vide alia multa loca etiam clariora apud Augustin. lib. I. in Julian. cap. 2. et lib. de nuptiis, et concupiscentia, cap. 35. et lib. I. ad Bonifacium, cap. 11.

Duodecimus, auctor comment. in epist. B. Pauli, quæ S. Ambrosio tribuuntur. Is enim, ut Ambrosius a viris doctis esse creditur, ita æqualis Ambrosii sine dubio fuit. Vixit enim tempore Damasi Papæ, ut ipse testatur in comment. cap. 3. prioris ad Timotheum. Hic igitur auctor in comment. cap. 5. ad Romanos, sic ait : « Manifestum est itaque in Adam omnes peccasse, tamquam in massa, ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt in peccato. Ex eo igitur omnes peccatores, quia ex ipso sumus omnes. » Item in comment. cap. 4. ad Hebræos : « Juxta similitudinem carnis sine peccato, quia natura, quam veram suscepit, similis est carnis nostræ, peccata vero nequaquam habuit, quæ caro nostra de parentibus contraxit, quia tale fuit originale peccatum in carne primi hominis, unde et pœna, et remedium fieri potuisset.

Tertius decimus, Cyrillus Hierosolymitanus catechesi 2 : « Per hunc, inquit, Pater noster Adam pulsus est, et pro paradiso admirando quodam modo sponte sua fructus ferente, terram spiniferam accepit. Quid igitur (dixerit aliquis) decepti periimus : numquid non est deinceps salus? cecidimus, an non licet resurgere? »

Quartus decimus, S. Gregorius Nazianzenus orat. 3. de pace, sic ait : « Totus lapsus sum, atque ex primigeni hominis inobedientia, et diaboli fraude condemnatus sum. » Et in 2. oratione in S. Pascha, dicit, nos omnes ab initio per peccatum lapsos. Vide etiam alia loca apud Augustinum lib. I. in Julianum cap. 2.

Quintus decimus, S. Hieronymus in commentario cap. 6. Oseæ Prophetæ : « Et ibi, inquit Deus, hoc est in Paradiso, omnes prævaricati sunt in me, et in similitudinem prævaricationis Adam. Non enim mirum, si quod in parente præcessit, etiam in filiis condemnetur. » Item in commentar. cap. 2. Micheæ : « Unusquisque nostrum cum Adam de paradiso cecidit, et in hujus mundi captivitate versatur. » Vide alium locum apud Augustinum loco citato.

Sextus decimus, Ruffinus in comment. Psalm. L : « Ego, inquit, conceptus contraxi mecum iniquitatem originalis delicti. Numquid de adulterio David natus erat, de Jesse justo viro, et conjuge ejus? Quid est ergo quod se dicit, in iniquitatibus conceptum esse, nisi quia detrahitur iniquitas ex Adam? nemo nascitur, nisi trahens culpam, et culpæ pœnam. » Fortasse Ruffinus hæc scripsit post hæresim Pelagianorum exortam : tamen placuit ejus testimonium hic adscribere, quia vixit idem auctor etiam ante illud tempus.

Septimus decimus, S. Siricius Papa, in epist. 1. ad Himerium cap. 2. sic ait : « Infantibus, qui necdum loqui valent per ætatem, vel his, quibus in qualibet necessitate opus fuerit sacra unda Baptismatis, omni volumus celeritate succurri, ne ad nostrarum perniciem tendat animarum, si negato desiderantibus fonte salutari unusquisque exiens de sæculo, et regnum perdat, et vitam. »

Decimus octavus, S. Joannes Chrysostomus in homil. ad Neophytos : « Venit, inquit, semel Christus, invenit nostrum chyrographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos fœnus auximus posterioribus peccatis. » Sic enim vertit verba de verbis S. Augustinus lib. I. in Julianum, ubi etiam diligenter notavit, Chryso-

stomum non fuisse contentum dicere, « chyrographum paternum, » sed addidisse, « nostrum, » ut intelligeremur, ad nos etiam pertinere, et nostrum esse ipsum Adæ peccatum. Alia loca Chrysostomi vide inferius cap. 9. ubi salvuntur argumenta.

Decimus nonus, S. Augustinus in lib. I. ad Simplicianum (quem scripsit antequam Pelagiana hæresis orta esset, ut ex retractationibus perspicuum est). Nam in eo lib. quæst. 1. sic ait : « Illud est ex pœna originalis peccati, hoc est ex pœna frequentati peccati, cum illo, in hanc vitam nascimur; hoc, vivendo addimus. » Et rursus quæst. 2 : « Sunt igitur omnes homines, quandoquidem ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei, una quædam massa peccati, supplicium debens divinæ, summæque justitiæ, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas. » His addi possunt Reticius et Olympus, duo veteres Patres, quorum opera non extant, sed eorum testimonia citat S. Augustinus lib. I. in Julianum cap. 2. Habemus igitur auctores supra viginti, qui futuram Pelagianam hæresim de peccato originali redarguendo, ac refellendo prævenerunt.

CAPUT VI.

Probatur eadem veritas ex definitione Ecclesiastica.

Nunc afferemus judicia non singulorum hominum, sed ipsarum Ecclesiarum, sive Conciliorum, quibus error ille Pelagii, Cœlestii et Juliani, quem Faber, Erasmus et Zwinglius nostro sæculo renovarunt, publice damnatus fuit. Habemus autem judicia totius orbis terrarum.

Primum enim in Oriente Concilium Palestinum, Episcoporum 14. errorem hunc ita damnavit, ut Pelagium ipsum ad eumdem errorem damnandum compulerit. Meminit hujus Synodi S. Augustinus lib. I. in Julianum cap. 2. epist. 106. et alibi.

Deinde in Occidente habemus ex Africa Concilium Milevitanum, quod in 2. can. ita statuit : « Placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit, in remissionem peccatorum eos quidem baptizari, sed nihil ex Adamo trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, anathema sit. »

Habemus item ex Africa Concilium Carthaginiense nationale frequentissimum, Episcoporum videlicet 217, quod post confirmationem a Zozimo summo Pontifice obtentam, a toto orbe receptum fuit, ut refert S. Prosper in Chronico ad annum 420.

Ex Hispania habemus Concilium Toletanum VI. can. 1. ubi sic legimus : « Ex his tribus divinitatis personis solum Filium fatemur ad redemptionem humani generis propter culparum debita, quæ per inobedientiam Adæ originaliter, et nostro libero arbitrio contraximus, resolvenda, a secreto Patris, arcanoque prodiisse, et humanitatem sine peccato de sancta semper Virgine assumpsisse. » Vide etiam Concilium Toletanum XII. can. 2.

Ex Gallia habemus Concilium Arausicanum II. canon. 2. ubi sic legimus : « Si quis soli Adæ prævaricationem suam, et non ejus propagini asserit nocuisse; aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna est peccati, non autem et peccatum, quod est mors animæ, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit etc.»

Ex Germania habemus Concilium Moguntinum, can. 5. ubi sic legimus : « Hoc primorum hominum peccatum propagatione in omnes homines transiit, et secum pœnam suam trahit, ut sint omnes homines iræ Dei, damnationis, et mortis rei, et ad peccatum proni. »

Ex Italia habemus responsa veterum summorum Pontificum, Innocentii, Zozimi, Cœlestini, Leonis, Gregorii. Nam B. Innocentius I. exortum errorem istum, tempore sui Pontificatus, aperte damnavit, ut Augustinus testatur lib. I. in Julianum cap. 2. et epist. 157. Extat autem epist. ejusdem Innocentii ad Concilium Milevitanum, in qua confirmat ejus Concilii decreta, et inter alia sic loquitur : « Si ergo nihil volunt officere non renasci, fateantur necesse est, nec regenerationis sacra fluenta prodesse etc. » B. Zozimi epist. ad Episcopos totius orbis non extat, sed ejus hæc verba recitat S. Augustinus in epistol. 157. ad Optatum : « Fidelis Dominus in verbis suis, ejusque Baptismus re, ac verbis, id est, opere, confessione, et remissione

vera peccatorum, in omni sexu, ætate, conditione generis humani, eamdem plenitudinem tenet. Nullus enim nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est : Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis. Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo : ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductæ, atque transmissæ universæ animæ illud propagatione contractum chyrographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius ». Post hæc verba recitata ita subjungit Augustinus : «In his verbis Apostolicæ sedis tam antiqua, atque fundata, certa et clara est Catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare Christiano. »

B. Cœlestinus in epistol. ad Gallos prima, post finem epistolæ annectit aliquot capitula, quibus quidquid contrarium est, minime Catholicum habendum esse pronuntiat, in 4. cap. sic ait : « In prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem, et innocentiam perdidisse. » In cap. 12. sic rursus loquitur : « Illud quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otiosio contemplamur intuitu, cum sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniunt Sacramentum, non prius fontem vitæ adeunt, quam exorcismis, et exsufflationibus clericorum, spiritus ab eis immundus abigatur : ut tunc vere appareat, quo modo princeps mundi hujus mittatur foras, et quo modo prius alligetur fortis, et deinceps vasa ejus diripiantur in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem, et dat dona hominibus. »

S. Leo I. epist. 86. ad Nicetam Aquileiensem ita loquitur : « Sed ab istis ideo per naturalem industriam dicitur præveniri, ut quæ ad gratiam proprio clara sit studio, nullo videatur peccati originalis vulnere sauciata. Ideo etiam parvulos dicunt, si sine Baptismo hinc de sæculo exierint, non posse damnari, neque reos in peccato Adæ teneri, sed ad regnum, vel ad vitam æternam sine ulla cunctatione venire, cum Apostolus dicat. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, propter quod et ipsi parvuli baptizantur. »

S. Gregorius in epist. 53. lib. VII. ad Secundinum : « Illud, inquit, incertum non est, quia nisi sacri Baptismatis gratia fuerit renatus homo, omnis anima originalis peccati vinculis est obstricta. » His accedunt postremo Concilia universalia duo, Florentinum et Tridentinum, quorum illud in litteris unionis sic docet : « Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendos ». Istud autem sess. 5. in decreto de peccato originis, ad verbum repetit decreta Conciliorum veterum Milevitani et Arausicani. Quæ cum ita sint, nulla omnino remanet de fide Catholicæ Ecclesiæ dubitatio : ut non potuerint Erasmus, Faber, Zwinglius atque Anabaptistæ sine incredibili temeritate errorem toties damnatum, iterum innovare.

CAPUT VII.

Res eadem rationibus confirmatur.

Sed accedant postremo etiam rationes, ex variis principiis ductæ. Prima ratio ducitur ex Baptismo, eaque invicta prorsus et insolubilis, qua veteres passim usi sunt. Infantes continuo baptizandi sunt, si periculum sit, ne in ea ætate moriantur, ut ex Apostolica traditione docet S. Dionysius in lib. de Ecclesiast. Hierarchia cap. ult. Origenes hom. 8. in Leviticum, B. Cyprianus lib. III. epist. 8. S. Hieronymus lib. 3. adversus Pelagianos extremo, S. Augustinus lib. IV. de Baptismo contra Donatistas, cap. 24. neque id Pelagiani, Zwinglius, vel Erasmus negaverunt : et semper in Ecclesia fuit hæc sollicitudo fidelium, ut diligentissime providerent, ne quis omnino, sive adultus, sive infans absque Baptismo decederet, ut perspicuum est ex epistola Siricii, supra citata, ad Himerium cap. 2. et ex epist. 28. S. Augustini, ad S. Hieronymum. Et præter Apostolicam traditionem habemus verbum ipsum scriptum, quod ea traditio nobis explicuit clarius : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei,* Joan. III (1).

Certum autem est, Baptismum dari ad remissionem peccati. Nam qui baptizantur,

(1) Joan. III, 3.

renascuntur ex aqua, et Spiritu sancto, Joan. III. Cur autem renasci debet per gratiam, cujus generatio corrupta non fuit per peccatum?

Item qui baptizantur, moriuntur peccato et resurgunt : *Ut in novitate vitæ ambulent*, Rom. 6. Quomodo vero mori potest peccato, qui peccatum nullum habet? Rursus qui baptizantur, mundantur et lavantur. Ephes. V : *Mundans lavacro aquæ in verbo vitæ*. Tit. III : *Per lavacrum regenerationis, et renovationis etc.* Actor. XXII : *Ablue peccata tua invocato nomine ipsius.* Qui autem fieri potest, ut mundetur, et lavetur, qui sordes, aut maculas nullas habet?

Denique idem ostendit forma Baptismi. Sive enim per formam intelligamus verba illa : *Ego te baptizo etc.*, sive symbolum illud externum, quod est similitudo rei internæ, falsa erit forma Baptismi, ut Concilia allegata testantur, si Baptismus non datur in remissionem peccatorum. Nam quid est : *Ego te baptizo*, nisi, ego te lavo, vel mundo juxta Scripturas definientes Baptismum, lavacrum regenerationis, quo mundamur in verbo vitæ? Quid vero significat symbolum illud externum, quo mergimur in aquam, emergimus ex aqua, nisi (ut Apostolus ipse docet, Roman. VI.) *Mori nos peccato, ut resurgamus justitiæ?* Quare dubitari non potest, quin infantes, quibus necessarium esse baptismum ex verbo Christi et Apostolica traditione monstratum est, peccatum habeant quod secum ex utero matris adduxerint.

Secunda ratio dicitur a cæremoniis Baptismi antiquissimis, et in Ecclesia universa celebratis exorcismo videlicet et exsufflatione. Quo argumento utitur passim S. Augustinus, ut lib. I. de peccatorum meritis et remission. cap. 34. lib. I. de nuptiis et concupiscentia, cap. 20 et lib. VI. in Julianum, cap. 2. utuntur etiam Cœlestinus Papa in epistol. ad Gallos, et alii posteriores. Nam Pelagiani reprehendere nec poterant, nec audebant usum universæ Ecclesiæ, quo per exorcismum, et exsufflationem ab infantibus baptizandis spiritus immundus abigitur. Sic enim scribit Augustinus lib. VI. in Julianum cap. 2 : « Id tu commemorare timuisti, tamquam ipse a toto orbe exsufflandus esses, si huic exsufflationi, qua princeps mundi a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses. » Quod si spiritus immundus infantes ante Baptismum possidet negari non potest, quin eos per peccatum captivos teneat. Neque enim permitteret Deus creaturam suam a diabolo possideri, nisi sibi eam per peccatum ipse antea subjecisset. A quo enim quis superatur, ejus et servus efficitur.

Tertia ratio ex circumcisionis mysterio. Circumcisio siquidem, ex sententia S. Augustini lib. XVI. de Civ. Dei cap. 27. S. Gregorii lib. IV Moralium cap. 2. S. Bernardi in epist. 77. et Innocentii III. cap. Majores, de Baptismo, et ejus effectu, ad peccatum originis purgandum instituta fuerat : ex aliorum vero sententia, si non ad tollendum peccatum originale, certe ad significandam ejus purgationem referebatur. Nam ideo in eo membro fieri jussa est, in quo evidentius peccati illius effectus apparet, et per quod genus humanum carnaliter propagatur, et propagatione inficitur. Vide Augustinum tractat. 30. in Joannem.

Quarta ratio ex pœna peccati. Mors pœna peccati est, ut ex eo constat, quod dictum est primo parenti : *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris*, Genes. II. Moriuntur autem omnes, et ipsi etiam infantes, qui propria voluntate nihil egerunt boni vel mali, igitur peccatum quoddam infantibus inest, quod non committitur propria voluntate, sed ipsa propagatione a parentibus trahitur.

Neque responderi potest, mortem fuisse pœnam Adamo, filiis autem non esse pœnam, sed infortunium et calamitatem, quemadmodum cum quis ob culpam suam ad inopiam redactus, filios pauperes gignit, ipsi quidem inopia pœna peccati est, filiis autem infelicitas et miseria.

Hoc, inquae, responderi non potest. Nam Deus per Ezechielem testatur, se non affligere filios ob culpas parentum. Sic enim legimus Ezechielis XVIII. *Quid est, quod parabolam istam vertitis in proverbium in Israel, dicentes : Patres comederunt uvas acerbas, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit Dominus, si erit ultra vobis parabola hæc in proverbium in Israel : Ecce omnes animæ meæ sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est : Anima quæ peccaverit, ipsa morietur, filius non portabit iniquitatem patris, nec pater portabit iniquitatem filii.*

Neque huic loco repugnat quod legimus in

(1) Rom. VI, 4. — (2) Eph. V. 26; Tit III, 5; Act. XXII, 16. — (3) Rom. VI. — Gen. II, 17. — (4) Ezech. XVIII, 2.

Exod. cap. xx : *Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelotes visitans peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem* (1). Nam Deus punit peccatum patrum in filiis non semper, sed tunc solum, cum filii imitantur peccata patrum, ut docent S. Patres, Hieronymus in comment. ad cap. 18. Ezechiel. Augustinus in Psal. cviii. in illa verba : *In memoriam redeat iniquitas patrum ejus* (2). Et in lib. cont. Adimantum cap. 7. Chrysostomus hom. 29. in Genesin, tractans illud : *Maledictus puer Chanaam*, et hom. 75. in Matth. Gregor. lib. xv. moral. cap. 22. et Thomas in 1. 2. q. 87. art. 8. Quos sequuntur fere omnes recentiores, et hoc ipsum indicat Scriptura, cum ait : *His qui oderunt me ;* non enim simpliciter Deus dicit, se puniturum peccata patrum in filiis, sed in iis qui eum oderunt.

Itaque non puniuntur filii pro patribus, quasi non mereantur eam pœnam peccata filiorum, aut magis puniantur quam meriti sunt, sed quia nisi præcessissent peccata parentum, Deus eos fortasse non punivisset in hoc mundo, sicut parentes eorum non punivit. Cum igitur infantes non sint rationis capaces, ac per hoc non imitentur peccata patrum, et tamen puniantur pœna omnium gravissima, quæ est mors temporalis, et æterna, sequitur necessario, ut habeant, aliquod aliud peccatum, ob quod juste puniantur, et hoc est, quod originale vocamus.

Quocirca S. Paulus absolute pronuntiat, *Mortem stipendium esse peccati*, ad Rom. vi. et, *Aculeum mortis esse peccatum* I ad Corinth. xv. Et in lib. Sapientiæ, cap. 12. legimus : *Cum ergo justus, juste omnia disponis, ipsum quoque qui non debet puniri, condemnare exterum æstimas a tua virtute*. Et Job. cap. 4 : *Quis unquam innocens periit ? aut quando recti deleti sunt ?* (3) Denique S. Augustinus lib. i. retract. cap. 9: « Omnis, inquit, pœna, si justa est, pœna peccati est, et supplicium nominatur. »

Quinta ratio ex passione et morte Domini. Dominus enim pro injustis passus et mortuus est, Isai. liii. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum* ad Roman. v. Christus *secundum tempus pro impiis mortuus est* I Petr. iii. Christus *semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis* Mortuus autem est pro omnibus, ut eadem Scriptura testatur, II ad Corinth. v : *Pro omnibus mortuus est Christus*. I ad Timoth. ii. *Dedit redemptionem seipsum pro omnibus* (4). Igitur omnes injusti et peccatores sunt, aut certe fuerunt.

Sexta ratio ex parabolis et figuris. Nam ovis centesima, quæ aberravit a grege, et drachma perdita Luc. xv. omnium consensu naturam humanam universam significabant. Ille etiam, qui Lucæ x. descendens ab Hierusalem in Hiericho incidit in latrones, atque ab eis spoliatus, et semivivus relictus, jacebat in via, sine controversia genus humanum designat, quod a Satana in primo parente gratiæ celestis indumento exutum, et plagis confectum, ita jacebat, ut semivivus recte dici posset, cum ablata esset animæ vita gratiæ, non vita naturæ.

Septima ratio ex diverso judicio, et sensu sanctorum et ethnicorum in natalitiis hominum. Siquidem ethnici, qui peccatum originis ignorabant, magna celebritate colebant natales dies, ac potissimum Reges et Principes. Genes. xl. Pharao celebrabat convivium solemne die natalitiorum suorum : idem facit Matth. xiv. Herodes idem passim legitur in historiis gentilium. Contra vero Sancti diem suum natalem ob originis corruptionem deplorant : *Pereat dies, in qua natus sum*, inquit Job. cap. 3, et Hieremias c. 20 : *Maledicta dies, in qua natus sum* (5). Abraham quoque filii sui non diem natalem, sed diem ablactationis celebravit, Genes. 21. Porro Ecclesia Christiana natalitia Sanctorum festivis gaudiis recolit, sed ea natalitia vocat, non quibus cum peccato nascuntur ad vitam mortalem, sed quibus per temporalem mortem transeunt ad vitam beatam et immortalem. Scit enim *pretiosam esse in conspectu Domini Sanctorum ejus mortem*. Psal. cxv ; et, *Beatos esse mortuos, qui in Domino moriuntur* (6). Apocal. xiv.

Octava ratio ex antiquitate sententiæ Catholicæ, et novitate erroris contrarii. Una enim ex præcipuis notis hæreseos est, si post fidem Catholicam prædicatam et receptam et longo tempore cultam, nova aliqua opinio exoriatur, quæ novitate sua perturbet animos fidelium assuetos jam dudum contrariæ doctrinæ. Talem fuisse doctrinam Pelagii, quæ negat originale peccatum, testatur his

(1) Exo. X, 5. — (2) Psal. CVIII, 14. — (3) Rom. VI, 23; I Corin. XV, 56; Sap XII, 15; Job. IV, 7. — (4) Isaï. LIII, 10; Rom. V, 6 ; I Pet. III, 18; II Corin. V, 15 ; I Timot. II. 6. — (5) Job. III, 3; Hier. XV, 14. — (6) Psal. CXV, 15; Ap. XIV, 13.

verbis S. Augustinus in lib. III. de peccat. merit. et rem. c. 6. et 7. « Unde nobis hoc negotium repente emerserit, nescio. Nam ante parvum tempus a quibusdam transitorie colloquentibus, cursim mihi aures perstrictæ sunt, cum illic apud Carthaginem essemus, non ideo parvulos baptizari, ut remissionem accipiant peccatorum, sed ut sanctificentur in Christo. Qua novitate permotus, et quia opportunum non fuit, ut contra aliquid dicerem, et non tales homines erant, de quorum essem auctoritate sollicitus, facile hoc in transactis, atque abolitis habui. Et ecce contra Ecclesiam jam studio flammante defenditur, ecce scribendo etiam memoriæ commendatur, ecce res in hoc discriminis adducitur, ut hinc etiam a fratribus consulamur, ecce contra disputare, et scribere cogimur. » Hæc ille, qui in eodem loco testatur se apud nullum scriptorem ante Pelagium unquam legere potuisse, homines nasci sine peccato originali. Quin etiam adeo fuisse hoc dogma de peccato originis in Ecclesia fixum ac certum, ut ex eo quæstiones aliæ solverentur.

Hoc etiam nostro sæculo Pelagiana hæresi jamdudum extincta, Jacobus Faber, et Zwinglius, qui eamdem hæresim ab inferis excitarunt, aperte fatentur, sententiam suam esse contrariam doctrinæ, omnium scholarum ac per hoc novam, sive potius, ut diximus, renovatam.

CAPUT VIII.

Diluuntur objectiones ex Scripturis.

Superest ut argumenta solvamus, quæ primum a Scripturis, deinde a Patribus, postremo a ratione ducuntur. Primo loco afferam testimonia Scripturarum, quæ olim Pelagiani objiciebant : deinde quæ Zwinglius postea adjecit. Primum testimonium ex Testamento veteri, erat illud Ezech. XVIII : *Filius non portabit iniquitatem Patris* (1). Hoc testimonium, ut potissimum in hac causa protulerat olim Julianus, protulit etiam nostro sæculo Zwinglius in lib. de Baptismo, in digressione de peccato originis.

Respondit S. August. lib. VI. in Julianum, cap. 12. verba Ezechielis esse prophetica, iisque promitti beneficium Testamenti novi, quo per regenerationem delendum erat chyrographum paternum, ut non amplius noceret peccatum veteris Adami, iis, qui ad novum Adamum per Baptismum pertinere cœpissent. Quod evidentius scribitur a Hieremia, c. 31. his verbis : « In diebus illis non dicent, Patres manducaverunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupuerunt. Sed unusquisque in suo peccato morietur. Omnis homo, qui comederit uvam acerbam obstupescent dentes ejus. Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Juda fœdus novum, non secundum pactum quod pepigi cum patribus vestris in die, qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Ægypti ; pactum quod irritum fecerunt, et ego dominatus sum eorum, dicit Dominus. Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel : Post dies illos, dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum, scribam eam, et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum, quia propitiabor iniquitati eorum, et peccati eorum non memorabor amplius. »

Sed observandum est hoc loco, duobus modis posse fieri, ut filius non portet iniquitatem patris. Uno modo si per novam generationem transferatur ab illo patre ad alium ; et hoc modo promittit Deus per Hieremiam futurum in Testamento novo, ut homines, per regenerationem translati ab Adamo ad Christum, non portent iniquitatem Adami. Altero modo, si non imitetur iniquitatem patris nec sit particeps peccati illius ; et hoc modo videtur Ezechiel dicere, filium non portaturum iniquitatem patris, ut exposuimus capite superiore. Ezechiel enim aperte prohibet ipsis Judæis nomine Dei, ne utantur eo proverbio : « Patres comederunt uvas acerbas, et dentes filiorum obstupescunt. » Et rationem reddit : « quia equæ sunt viæ Domini, et omnes animæ ejus sunt etc. » Et juxta hanc expositionem promptum est Pelagianis respondere, filios non regeneratos non portare iniquitatem patris, sed suam ; peccatum enim originale, tametsi ab Adamo est, non tamen Adami, sed nostrum est.

Itaque idem S. Augustinus, qui hoc loco contentus fuit dicere, filios non portare iniquitatem patris, quando regenerati sunt ; in eodem lib. VI. in Julian. cap. 4. dixerat,

(1) Ezech. XVIII, 20.

etiam ante regenerationem filios non portare aliena peccata, sed propria : « Parentum, inquit, peccata modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam repe-riuntur et nostra. Aliena quippe proprietate sunt actionis, et nostra sunt contagione propaginis. Quod si falsum esset, profecto grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum, nullo modo justum esset. » Hæc ille.

Secundum testimonium afferebant Pelagiani ex illis verbis Roman. v : *Sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi etc.* (1). Si enim non imitatione, sed propagatione peccatores constituerentur homines ob inobedientiam Adami, non diceret Apostolus, multi, sed omnes. Respondet S. Augustinus in eodem lib. VI. in Julian. cap. 12. per multos intelligi debere omnes, qui nascuntur ex Adamo, qui vere sunt multi. Possunt enim aliqua esse omnia, quæ tamen non sint multa, ut Evangelia quatuor, sunt omnia non multa. Possunt etiam esse multa, quæ non sint omnia, ut credentes in Christum multi sunt, non tamen omnes, quia non omnium est fides

Apostolus igitur valde proprie dixit, multos constitui per Adamum peccatores, et multos justos per Christum, quia omnes, qui nascuntur ex Adamo, constituuntur peccatores, et illi sunt multi, non tamen omnes simpliciter, cum Eva sit homo, et tamen non sit per Adamum injusta constituta, et Christus etiam sit homo, et tamen nec sit ex Adamo, nec peccator : et similiter omnes, qui renascuntur in Christo, constituuntur justi, et hi sunt multi, sed non omnes simpliciter, quia non omnes renascuntur in Christo.

Porro Scriptura utrumque dixit, et multos, et omnes. Ait enim : « Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ : sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi. » Cum dicit, *omnes*, significat, neminem esse ex Adamo, qui non sit peccator, neminem ex Christo, qui non sit justus : et similiter neminem esse peccatorem, qui non sit ex Adamo, neminem esse justum, qui non sit ex Christo. Cum dicit (*multos*) significat illos, quos dixit omnes, non esse omnes simpliciter, sed tamen absolute, et simpliciter multos.

Similis locus est in cap. XVII. Gen.: *Patrem multarum gentium posui te.* Et cap. XXII : *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (2). Ubi videmus eos, qui promittuntur Abrahæ in filios, nunc dici multos, nunc omnes, quia omnes sunt in quodam genere, et tamen simpliciter non omnes, sed multi.

Dicet aliquis, si omnes, qui nascuntur ex Adamo, contrahunt originale peccatum, cur Apostolus in eodem cap. scribit : *Gratiam Dei per Christum abundasse in plures, quam peccatum abundaverit per Adamum ?* Respondeo, vocem illam (*plures*) non significare comparationem eo loco, sed æquivalere voci (*multos*). Nam in textu Græco non est πλείο-νας, sed πολλύς. Itaque sensus est, Gratiam Dei per Christum non fuisse restrictam ad unum, vel duos, sed abundasse in plures, sicut peccatum non solum infecit Adamum et filios, sed alios plurimos. Atque hoc quod est abundare in plures, multo magis convenit gratiæ, quam peccato, cum gratia sit potentior et efficacior.

Tertium testimonium sumebant ex eodem loco Apostoli : *Per unum hominem peccatum in mundum intravit.* Nam si peccatum intrasset in mundum per generationem, non diceret Apostolus, per unum hominem, sed per duos homines. Generatio enim duos requirit. Respondet auctor Hypognostici lib. II. dictum esse, *Per unum hominem*, quia vir et mulier conjuncti per matrimonium, non sunt duo, sed una caro, ut Dominus dicit Matth. XIX. Addit idem auctor, Scripturam, ut satisfaceret curiosis Pelagianis, utrumque dixisse per unum et per unam. Nam Rom. v. ait : *Per unum hominem;* Eccles. XXV. ait : *A muliere initium factum est peccati; et per illam omnes morimur* (3). Possumus adjungere tertiam solutionem, Apostolum dixisse : *Per unum hominem*, id est, Adamum, quia primaria causa peccati originalis, non Eva, sed Adam fuit. Tum quia peccatum Adami, non Evæ traducitur in posteros. Tum quia vir causa est activa generationis, mulier passiva. Quare si Heva peccante, Adam in innocentia permansisset, non haberent ipsorum filii originale peccatum, et contra haberent illud, si Eva in innocentia permanente solus Adam peccasset.

Quartum testimonium accipiebant ex ver-

(1) Rom. V, 19. — (2) Gen. XVII, 5; XXII, 18. — (3) Rom. V, 12; Eccl. XXV, 33.

bis illis Apostoli Pauli II ad Cor. v : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, sicut gessit, sive bonum, sive malum* (1). Respondet S. August. lib. vi. in Julian. c. 4. parvulos vel manifestandos esse ante Christi tribunal, vel non manifestandos; si non manifestandos, quia videlicet de adultis tantum loquatur Apostolus, nihil hanc sententiam ad parvulos pertinere, ac per hoc non probari hoc testimonio non esse in parvulis originale peccatum : si manifestandos, parvulos non regeneratos reportaturos quod gesserunt per alios, id est peccatum, sicut reportabunt parvuli regenerati, quod gesserunt per alios, id est, meritum fidei. Sicut enim prodest parvulis, dum baptizantur, quod per alios credunt, et ideo inter fideles, et justos numerantur a Christo. Sic etiam mirum non est si eis noceat, quod fidem et justitiam amiserunt per alium, et ideo inter infideles et injustos numerantur a Christo, atque ad eorum gregem pertinent, de quibus præcursor Domini dicit : *Qui non credit in filium, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum*, Joan. iii (2).

Quintum testimonium adducit Zwinglius in lib. de Baptismo, ex cap. 3. et 4. ad Rom. his verbis : « Nunc Scripturæ testimonia, quæ pollitici sumus, proferemus. Paulus ad Roma. 3. peccati cognitionem per legem oboriri dicit. Ubi ergo legis cognitio nulla est, ibi nec peccati cognitio esse potest. Ubi vero cognitio peccati non est, ibi nec prævaricatio est, adeoque nec damnatio quoque ibidem esse potest. Idem enim hoc Paulus testatur ad Rom. 4. dicens. Siquidem ubi non est lex, ibi nec transgressio est. Jam ergo testimoniorum istorum vim, et potentiam considera, quæ tanta est, ut omnia omnium Theologorum de originali peccato commenta penitus subvertat. Morbus enim hic nobis damnationem afferre nequit, quæ tum demum subsequitur, cum legem oculis nostris expositam conspicati, adhuc tamen morbo hoc, et affectu corruptæ naturæ impulsi, legem transgredimur. »

Respondeo, Zwinglium ex duobus Scripturæ testimoniis non syllogismum, sed paralogismum texuisse. Nam ex illo testimonio : *Per legem cognitio peccati*, ad Rom. iii (3), deduxit, ubi nulla est cognitio legis, nullam esse prævaricationem. Quam consecutionem non recte probavit ex illo alio testimonio : *Ubi lex non est, nec prævaricatio est*, ad Rom. iv. Non enim Apostolus ait, ubi legis cognitio non est, nec prævaricatio est; quæ reci Zwinglii collectio; sed : Ubi lex non est, non prævaricatio est. Et quidem quod Apostolus ait, verissimum est, non enim potest fingi prævaricatio, nisi sit lex, quæ prævaricando violetur. Quod autem Zwinglius ait, falsum est, cum sæpe fiat, ut aliqui legem ignorent, et tamen eam vere prævaricentur. Unde sunt peccata, quæ dicuntur ignorantiæ, quæ peccata lethalia esse possunt si ignorantia sit voluntaria, qualis est eorum, de quibus dicitur : *Noluit intelligere, ut bene ageret.*

Itaque B. Paulus ad Roman. ii. ait : *Qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt* (4). Esse autem sine lege, teste ipso Zwinglio in declaratione de peccato originis, est legem ignorare. Nam alioqui, ut ipse dicit, nemo est sine lege. Sunt igitur aliqui, qui legem ignorant, et tamen peccant, et pereunt, ac per hoc falsum est, quod ipse ait, ubi legis cognitio non est, nec prævaricatio aut damnatio est.

Rursus aliam propositionem Zwinglius assumpsit, quam non probavit, illam videlicet, ubi non est prævaricatio, ibi nec damnatio esse potest. Et quidem si de prævaricatione in universum, sive ea propria, sive communis sit, Zwinglius loqueretur, admitti posset ea propositio, quamvis eam ipse nullo argumento comprobaverit, sed ex ea nihil efficeret contra originale peccatum. Parvuli enim, qui usu rationis carent, non habent quidem prævaricationem propriam, ob quam damnentur ; sed habent communem quamdam toti humano generi, de qua loquitur Apostolus, cum ait : *In quo omnes peccaverunt*, ad Rom. v. (1) ob quam universum jure damnatum est.

Cæterum, quia sine dubio Zwinglius de propria prævaricatione loquitur, id est, quæ propria voluntate committitur, ideo illam ejus propositionem : Ubi non est prævaricatio, ibi nec damnatio esse potest, falsam esse contendimus, et Scripturis contrariam. Nam idem Apostolus, qui ad Roman. ix. dicit, infantes nihil boni, nihil mali fecisse, ac per hoc nullam legem propria voluntate prævaricatos esse, idem ad Ephes. ii. scribit : *Omnes esse natura filios iræ;* et ad Roman. v :

(1) II Corin. V, 10. — (2) Joan. III, 36. — (3) Rom. II. 20. — (4) Rom. II. 12. — (5) Rom. V, 12.

Unius delicto in omnes homines in condemnationem (1).

Denique Zwinglius illud assumit, quod potissimum in quæstione versatur, solam videlicet prævaricationem, quæ est actuale peccatum, esse proprie peccatum, quod hominem damnare potest. Id enim Catholici omnes negant, et contrarium testimoniis multis Scripturarum apertissime probant. Ipse vero probavit quidem ex Scripturis, per legem cognosci peccatum, et ubi lex non est, non esse prævaricationem : quæ duo extra controversiam sunt ; sed, ubi non est prævaricatio, non esse damnationem, quod unum ei probandum fuerat, nulla ratione probavit, sed assumpsit ut certum, quod vitium dialectici vocant, petere principium, quo nihil absurdius in disputatione committitur.

Sextum testimonium petit idem Zwinglius in eodem libro ex illis Apostoli verbis ad Rom. VII : *Absque lege peccatum erat mortuum, ergo autem vivebam sine lege aliquando. Porro veniente mandato peccatum revixit* (2). « Quando, inquit Zwinglius, sine lege vixisse dicemus Apostolum ? nempe cum puer adhuc esset, et ætate tener. Alioquin enim sine lege nemo esse potest. » Sed clarius ex hoc loco argumentum format idem Zwinglius in declaratione de peccato originis, prope finem. Ibi enim probat, parvulos, et non baptizatos, esse in statu innocentiæ, hoc argumento : « Quamdiu, inquit, parvuli legis capaces non sunt, in statu esse innocentiæ, nos incunctanter de nostris asseruimus, fulti auctoritate Pauli ad Roman. IV. Ubi enim non est lex, ibi nec prævaricatio. Sunt autem teneri inexperti, legumque rudes, non minus sine lege, quam Paulus : ergo non transgrediuntur, proindeque nec damnantur. Perhibet autem Paulus, se aliquando sine lege vixisse, ad Roman. VII. id autem de nulla ætatis ejus parte, quam infantia, pueritiave intelligendum est. Peccatum ergo tum ei mortuum fuerit, at ubi lex vixerit, jam se mortuum esse testatur. Eodem modo nos, quamdiu sumus per ætatem rudes legis. non peccamus ipsi : ubi vero lux legis affulsit, jam rei reddimur. » Hæc ille.

Respondeo, hoc argumentum nihil concludere propter tres causas. Primum enim illud : *Absque legé peccatum mortuum erat*, non significat peccatum simpliciter non fuisse, sed non fuisse cognitum, nec reputatum pro peccato , quamvis revera peccatum esset. Sic enim idem Paulus docet ad Rom. V : *Usque ad legem enim peccatum erat in mundo : Peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset* (3). Ubi illud : *Non imputabatur*, significat peccatum non fuisse ab hominibus pro peccato habitum, donec lex Mosis peccatum prohibendo, ipsum aperte manifestavit. Quod enim peccatum a Deo imputatum fuerit, perspicuum est ex pœna peccati, quæ est mors, toti generi humano communis. Itaque in parvulis sine lege (ut Zwinglius docet) viventibus, peccatum est mortuum, id est, occultum et latens, non autem nullum omnino, ac per hoc non sunt parvuli in statu innocentiæ, sed in statu peccati et damnationis rei, quamdiu per Baptismum non renascuntur in Christo.

Deinde illud : Ego autem vivebam sine lege aliquando, non cogimur intelligere (ut vult Zwinglius de parvulis, et de lege naturæ). Nam ista ejus interpretatio fuit Origenis in commentario hujus loci. Sed refutata est optimis argumentis a S. Joanne Chrysostomo in comment. ejus odem loci. Est autem expositio communior sanctis Patribus, quod Apostolus loquatur in persona naturæ humanæ, qualis erat ante legem Mosis, et sententia hujus loci hæc sit : Peccatum absque lege Mosis mortuum erat, quia non cognoscebatur ut offensa Dei, nec ut reatum mortis adducens. Homines autem vivebant sine lege Mosis videlicet, aliquando, et ideo in oculis eorum ignorantia excæcatis, peccatum mortuum erat, sed ubi lex advenit, peccatum revixit, quia cognosci cœpit. Vide comment. Chrysostomi et Theophylacti, necnon Ambrosii (sive quicumque is fuit auctor), Haymonis, Anselmi, Thomæ, et aliorum in hunc locum. Denique etiam Augustinum lib. I. ad Simplicianum, q. 1. et lib. LXXXIII. q. 66.

Postremo si concederemus hoc testimonium proprie ad parvulos pertinere , non propterea efficeretur, parvulos nondum baptizatos esse in statu inncentiæ, sed solum carere eos peccato actuali, quod propria voluntate committitur. Qui enim sine lege sunt id est, ut Zwinglius explicat, legem non norunt neque ejus noscendæ capaces sunt, non possunt actione propria legem prævaricari. At quæstio nostra est, an præter actuale peccatum non sit etiam aliquod aliud vere ac proprie dictum peccatum, quod non actione

(1) Eph. II, 3; Rom. V, 18. — (2) Rom. VII, 8. — (3) Rom. V, 13.

propria committatur, sed a parentibus per generationem trahatur. Ad quam quæstionem nihil omnino pertinet locus Apostoli a Zwinglio adductus.

Septimum testimonium adducitur ab eodem Zwinglio. tum in lib. de Baptismo, tum in declaratione de peccato originis ex. cap, v. ad Rom. ubi sic Paulus loquitur : *Regnavit mors ab Adam usque ad Mosem, in eos quoque qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adam* (1). Nam ex hoc loco Zwinglius colligit, mortem quidem ex primo parente trahi, non autem peccatum. Sed facilis est responsio. Nam Apostolus (ut supra diximus) demonstrare voluit, ante legem Mosis, fuisse in mundo peccatum, et omnes homines fuisse peccatores, tametsi peccatum non ita perspicue cognosceretur, ut offensa Dei. Id vero probat ex morte, quæ est pœna peccati, et in omnibus regnat, et regnavit etiam illo tempore, quo peccatum non perspicue cognoscebatur, id est, ab Adam usque ad Mosem.

Quare non dicit Apostolus, mortem regnasse in eos, qui nullo modo peccaverunt (si enim hoc diceret, neque probaret quod volebat, et verbis illis suis repugnaret : mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt), sed dicit, mortem regnasse in illos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adam, id est, qui non peccaverunt propria actione contra legem plane perspectam et cognitam, quemadmodum peccavit Adam. Itaque ex verbis Apostolicis habemus, omnes homines mori, et peccatum habere, vel habuisse, quamvis non omnes peccaverint actuali peccato, ut peccavit Adam.

CAPUT IX.

Explicantur testimonia Patrum, quæ Pelagianis in speciem favere videntur.

Ex Patribus pauci quidam sunt, qui pro sententia Pelagianorum adduci possent, videlicet Clemens Alexandrinus, Ambrosius, Arnobius, S. Joannes Chrysostomus et Theodoretus. Clemens lib. III. Stromat. sub finem, sic ait : « Dicant ergo nobis, ubi fornicatus est infans natus, vel quomodo sub Adæ cecidit execrationem, qui nihil est operatus ? »

(1) Rom V, 14.

At non satis constat, cujus hæc verba sint, ipsius ne Clementis, an hæreticorum, cum quibus in eo Stromate Clemens disputat. Ac probabile est, illis verbis contineri objectionem Julii Cassiani, et aliorum, qui docebant malam esse generationem, et ea de causa nuptias damnabant. Illi enim prolato testimonio sancti Job : *Nemo mundus a sorde, nec si sit infans unius diei*, inde colligebant, infantes nasci immundos et peccatores; et quoniam certum est, non esse infantes propria aliqua actione pollutos, cum nec fornicari, nec aliquid ejusmodi facere possint, efficiebant malam esse generationem, quandoquidem ex ea homines procreantur immundi. Sic enim continuo subjicit Clemens. « Restat ergo eis (ut videtur) consequenter ut dicant, malam esse generationem, non solum eam, quæ est corporis, sed etiam eam, quæ est animæ. » Itaque hæretici illi peccatum originis non negabant, sed asserebant potius et ex ea assertione errorem suum astruere conabantur.

S. Ambrosium adducit Michael Servetus (teste Sixto Senense lib. VI. Bibliothecæ sanctæ, annotat. 236.) contra peccatum originale, propter illa verba, quæ habentur in commentario capitis quinti ad Romanos : « Mors dissolutio corporis est, cum anima a corpore separatur. Est et alia mors, quæ secunda dicitur in gehenna, quam non peccato Adæ patimur, sed ejus occasione propriis peccatis acquirimus, a qua boni immunes sunt, tantum quod in inferno erant, sed superiori, quasi in libera, quia ad cœlum ascendere non poterant. »

Sed facilis est responsio. Nam neque commentaria illa censentur Ambrosii, neque auctor eorum commentariorum quidquam scripsit contra doctrinam Ecclesiæ de peccato originis, sed eam potius, ut cap. 5. ostendimus, apertissime confirmavit. In verbis autem paulo ante citatis, nihil aliud auctor ille docet, nisi pœnam originali peccato debitam non esse gehennam ignis, hoc est, pœnam sensus, ut recentiores Theologi loquuntur, sed carentiam æternæ beatitudinis, quæ pœna damni appellari solet, quam pœnam qui sustinent, in inferno quidem degunt, sed in parte quadam ejus loci superiore, atque altiore, quam ut ad eam gehennæ flamma pertingere queat.

Hanc vero esse auctoris illius sententiam,

ex ejus verbis intelligi potest; nam postquam dixerat, ob peccatum originale fuisse homines, alioqui bonos, in inferno, neque ad cœlum ascendere potuisse, ita subjunxit : « Sententia enim tenebantur data in Adam, quod chirographum in decreti morte Christi deletum est. Sententia autem decreti fuit, ut unius hominis corpus solveretur super terram; anima vero vinculis inferni detenta exitia pateretur. » Et infra : « Paterno autem peccato ex Dei sententia erat apud inferos ; gratia Dei abundavit in descensu Salvatoris, omnibus dans indulgentiam, cum triumpho sublatis eis in cœlum. »

Jam vero Arnobius tertio loco adduci potest, qui commentario Psalmi quinquagesimi sic loquitur : « Non dixit David, cum iniquitatibus, aut cum peccatis genuit me mater mea, sed in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis genuit me mater mea. Dicendo enim matrem eum in suis iniquitatibus genuisse, eum in peccatis sæculi peperisse signavit, quia omne peccatum corde concipitur et ore consummatur, hic autem qui nascitur, sententiam Adæ habet, peccatum vero suum non habet. »

Hic vero auctor quicumque sit, certe non est Arnobius ille, præceptor Lactantii, qui scripsit libros septem adversus Gentes, sed aliquis multo recentior, ut aliqui ante nos observarunt. Videtur autem auctor iste non negasse, parvulos habere peccatum, quod ex Adamo contraxerint, sed non habere peccatum, quod propria voluntate commiserint. Nam dicit parvulos habere sententiam Adæ, ac per hoc etiam culpam Adæ sibi generatione communicatam. Non enim justa sententia esset, nisi culpa præcederet, et idcirco cum dixisset. Hic autem qui nascitur, sententiam Adæ habet, non adjunxit, peccatum vero non habet; sed peccatum vero suum non habet ; quod relativum (suum) ad peccatum actuale referri debet, de quo supra dixerat, peccatum corde concipi, et ore consummari.

Quarto loco, adducitur S. Joannes Chrysostomus, qui non solum olim Juliano Pelagii sectarori primario, sed etiam nostra ætate novis Pelagianis visus est negasse originale peccatum. Hæc autem sunt testimonia quæ ex Chrysostomo proferri solent. Primum homilia 10. in epistolam ad Romanos : « Quid sibi vult (inquit Chrysostomus) in quo omnes peccaverunt ? quod illo lapso, et illi item qui de ligno non comederunt, effecti sunt ex illo tempore omnes mortales. » Quibus verbis solam mortalitatem primi hominis, non autem inobedientiam ejus, qua pomum vetitum gustavit, communicari posteris dicere videtur. Quod etiam apertius paulo inferius his verbis scribit : « Videtur, inquit, quæstionem non parvam habere quod dictum est, videlicet multos ob unius inobedientiam peccatores extitisse. Illo enim peccante, ac mortali effecto, et qui ex eo orti sunt, eos tales esse, nihil absurdum. At ex illius inobedientia alterum peccatorem extitisse, quam obsecro, congruentiam et consequentiam habet ? Quid igitur hoc loco verbum hoc (peccatores) significat? mihi videtur tantumdem significare, quantum illud (supplicio obnoxii, ac mortis rei) quod Adam mortuo, omnes sunt mortales effecti. »

Alterum testimonium habetur homilia 17. in epistolam priorem ad Corinthios : « Quid igitur faciam, inquit, propter illum, videlicet Adamum, pereo? minime propter illum. Neque enim tu sine peccato permansisti ; quod si non idem peccatum, tamen aliud commisisti. »

Tertium testimonium homilia 39. in eamdem epistolam : « Quid igitur, dic mihi, num omnes in Adam morte peccati mortui sunt ? Quomodo ergo Noe vir justus sæculo suo fuit ? quomodo Abraham ? quomodo Job ? quomodo multi denique alii, et quomodo, dic mihi, omnes vivificabuntur in Christo, et hi præsertim, qui in gehennam adducendi sunt ? Itaque si hoc de corpore dictum esse velimus, constabit oratio, si autem de justitia et peccato, nequaquam. »

Quartum testimonium, homilia 24. in epistolam ad Ephesios : « Corruptibile nobis corpus est, sed incorruptibilis anima. Ne igitur et ipsam corrumpamus, hoc illud primum primi hominis peccatum fecit ; quod autem post lavacrum fit, etiam animam corrumpere potest. »

Quintum testimonium, homilia ad Neophytos : « Vides quot sunt Baptismatis largitates? sed multis quidem videtur Baptismi gratia in peccatorum tantum remissione consistere. Nos autem baptismi honores jam computavimus decem, hac de causa et infantulos baptizamus, quamvis non sint iniquitati peccato; nempe ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, et fraternitas Christi. » Hæc igitur testimonia sunt, ob quæ S. Joannes Chrysostomus ad patrocinium Pelagianæ hæreseos ab adversariis advocatur.

Sed B. Augustinus jam olim Chrysostomum defendit in lib. I. adversus Julianum cap. 2. ubi sic loquitur : « Itane verba S. Joannis Episcopi audes tamquam e contrario tot talium sententiis collegarum ejus opponere, eumque ab illorum concordissima societate sejungere, et eis adversarium constituere? absit, absit hoc malum de tanto viro credere, aut dicere; absit, inquam, ut Constantinopolitanus Joannes tot ac tantis coepiscopis suis, maximeque Romano Innocentio, Carthaginiensi Cypriano, Cappadoci Basilio, Nazianzeno Gregorio, Gallo Hilario, Mediolanensi resistat Ambrosio. »

Deinde multa loca idem Augustinus ex libris Chrysostomi profert, unde probet, eum de peccato originali nihil aliud sensisse, quam tot ejus coepiscopi senserint. Ex his locis duo hic adscribam. Primus habetur in homilia ad Neophytos : « Venit, inquit, semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos fœnus auximus posterioribus peccatis. » Certe videmus in his verbis chirographum debiti, quod scripsit Adam, nostrum vocari, et aperte distingui a fœnore peccatorum actualium, quod nos addidimus. Sumus igitur (Chrysostomi sententia) Deo debitores, tum ob peccatum ab Adamo contractum, tum ob peccata propria voluntate commissa. Alter locus habetur in homil 10. in epist. ad Rom. : « Quod, inquit, Christo Crux et sepulchrum, hoc nobis baptisma fuit, quamvis non iisdem in rebus. Ille enim carni et mortuus et sepultus est, nos autem peccato utrumque. »

Ex hoc loco recte colligit S. Augustinus ex sententia Chrysostomi, parvulos in peccata nasci. Nam illi etiam baptizantur in Christo, ac per hoc moriuntur peccato. Quotquot enim baptizantur in Christo, consepeliuntur ei in morte, ut Apostolus dicit, exponit autem Chrysostomus, consepeliri in morte, nihil esse aliud, nisi mori et sepeliri peccato, sicut Christus mortuus et sepultus est, quoad carnem.

His duobus locis, ab Augustino adductis, addemus nos alia duo. Sit igitur tertius locus ex hom. eadem, videlicet decima in epist. ad Rom. non procul ab initio : « Liquet, inquit, quod non ipsum peccatum, quod a legis transgressione ortum est, sed illud quod ab Adami inobedientia; ipsum illud, inquam, peccatum erat, quod omnia perdebat. » In his enim verbis Chrysostomus distinguit peccatum, quod oritur in nobis ex legis transgressione, quod actuale dicitur, ab eo peccato, quod ex Adami inobedientia in nobis existit, quod originale vocatur, atque ait ab isto posteriore peccato mortem et omnia mala promanasse, et ideo mirum non esse, si regnavit mors etiam antequam lex daretur. Nam erat in mundo peccatum ab Adami inobedientia natum, et illud omnia perdebat.

Quartus locus est in hom. 40. in epistolam priorem ad Corinth. : « Deus, inquit, in regenerationis lavacro mentem gratia tangit, radicale peccatum evellit, et ut tu aurum ferrumve recoquendo purum, novumque facis; sic Spiritus ille sanctus in Baptismate velut in fornace recoquit ipsam, et peccatum consumendo quolibet auro purius splendentem reddit. » Certe peccatum radicale non potest aliud fingi, nisi illud, quod a radice, id est, ab Adamo trahimus, quodque per Baptismum tum in parvulis, tum in magnis eluitur. Adduci solet alius locus ex homilia de Adam et Eva, quæ inter opera Chrysostomi legitur. Sed ea homilia non censetur esse Chrysostomi, tum quod græce nusquam inveniatur, et auctor non Græcus, sed Latinus fuisse existimetur, tum quod in ea duo integra capita reperiantur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus.

Ex his non difficile erit ea testimonia explicare, quæ adversarii ex Chrysostomo proferunt. Ad primum testimonium ex homilia 10. in epistolam ad Romanos respondemus, Chrysostomum quidem scripsisse, ex peccato Adæ nos omnes mortales effectos esse, quod verissimum est, non autem negasse, ex eodem Adæ peccato nos meritum mortis, id est, peccatum originale traxisse. Quin potius id aperte indicasse, cum paulo post subjunxit immortalitatem illam, cui obnoxii facti sumus, supplicium quoddam fuisse. Non enim supplicium justum esset, nisi meritum supplicii, id est, peccatum etiam haberemus.

Porro quod absurdum visum est Chrysostomo, ut ex inobedientia unius alii peccatores constituantur, sine dubio ad actuale peccatum referendum est. Neque enim fieri potest, ut præcise quia unus peccat, alius peccare dicatur, sive ut peccatum unius sit alterius peccatum. Itaque recte Chrysostomus in illis verbis : *Unius inobedientia peccatores constituti sunt multi*, noluit verbum, peccatores, ita accipi, quasi sensus esset : Unius inobedientia multi actu inobedientes facti

sunt; sed voluit multos dici peccatores ex unius inobedientia, quia tales genuit Adam, qualis ipse erat post peccatum, ipse autem peccator erat, peccato in ipso per modum habitus remanente, et inde obnoxius supplicio et mortis reus.

Porro hoc ipsum peccatum per modum habitus inhærens, et reatum mortis, ac ipsam moriendi necessitatem in omnibus, qui nascuntur ex Adam, inesse, satis aperte Chrysostomus indicavit, cum alicubi peccatum radicale, alibi peccatum absolute, ut supra dictum est, alibi mortalitatem, alibi mortis supplicium nominaverit. Sed quia nondum exorti fuerant Pelagiani, securius loquebatur, et ideo solam mortalitatem interdum nominabat, cum tamen peccatum habituale non excluderet.

Ad alterum testimonium ex homil. 17. in priorem ad Corinthios, facilis est responsio. Siquidem in concione eos Chrysostomus merito reprehendit, qui causam damnationis suæ rejiciunt in Adamum. Nam si nullum nos peccatum propria voluntate committeremus, possemus fortasse queri de Adamo, quod propter illum pereamus. At cum tam multa et tam gravia peccata perpetremus, frustra querimur de Adamo. Adde quod eos Chrysostomus alloquebatur, quibus jam peccatum originis per Baptismum condonatum fuerat. Proinde mirum non est, si nolebat eos damnationis suæ causam in Adamum rejicere.

Ad tertium ex hom. 39. in eamdem epistolam, expedita responsio erit, si duo breviter annotemus. Alterum est, Chrysostomi propositum eo loco esse, demonstrare Apostolica illa verba : *In Adam omnes moriuntur*, de morte corporis, non de morte animæ esse intelligenda. Quod quidem verissimum esse, vel ex eo cognosci potest, quod in toto illo capite Apostolus de resurrectione corporum disserat.

Alterum, verba illa Chrysostomi : « Num omnes in Adam, morte peccati, morti sunt, etc.» non esse intelligenda de morte animæ quacumque, sed de morte æterna, sive de casu in peccatum non quocumque, sed irreparabili. Id quod ex contrario perspici potest. Nam cum dicit, non omnes per Christum vivificari, quoad vitam animæ, non loquitur de quacumque vita animæ, sed de perfecta, quæ est per gloriam sempiternam. Probat enim non omnes per Christum vita animæ vivificari, quia multi in gehennam adducendi sunt. Quæ ratio nihil efficeret, si de vita animæ per gratiam loqueretur, cum multi sint in gehenham adducendi, qui tamen vitam animæ per gratiam aliquando receperunt.

His duobus annotatis nihil scrupuli remanet in verbis Chrysostomi. Non enim negat sanctus ille Doctor, omnes in Adam mortuos esse morte peccati quacumque, sed irreparabili, atque æterna. Quod (ut diximus) verissimum est.

Ad quartum ex homil. 24. in epist. ad Ephesios, respondeo, Chrysostomum loqui de iis tantum, qui baptizati jam erant, ut perspicuum est ex illis verbis : « Quod autem post lavacrum fit, etiam animam corrumpere potest. » Porro qui baptizati sunt, corpus adhuc gerunt corruptibile : non enim Baptismus tollit moriendi necessitatem ex primo peccato inductam, et ideo (ut Apostolus loquitur ad Rom. VIII.) *expectamus redemptionem corporis nostri* (1). Animam tamen habent incorruptibilem, hoc est, quæ non necessario corrumpitur morte peccati, sed potest numquam corrupi, si velint homines baptizati gratiam diligenter conservare, quam in Baptismo perceperunt.

Ad quintum ex homilia ad Neophytos respondit jam olim S. Augustinus lib. I. in Julianum, Chrysostomum non dixisse, infantes non esse inquinatos peccato, quod potuisse ad peccatum originale trahi, sed non habere peccata, quod ad peccata actualia sine dubio pertinet. Græca enim Chrysostomi verba hæc sunt : Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.

At Chrysostomus, inquies, demonstrare volebat, Baptismum non esse institutum ad solam remissionem peccatorum. Id vero satis efficaciter se demonstrasse credidit exemplo infantium, qui baptizantur in Ecclesia, quamvis peccata non habeant. Nihil autem hæc ratio efficeret, nisi infantes omni peccato, etiam originali carerent.

Respondeo, illos, adversus quos Chrysostomus disputabat, in ea sententia fuisse, ut existimarent, per Baptismum non infundi gratiam et dona Spiritus sancti, neque animas purgari et ornari, sed solum remitti debita peccatorum, per quamdam condonationem extrinsecam, quemadmodum inter homines remittuntur offensiones, et amicitiæ reconciliantur. Quam sententiam recte Chrysostomus refellit exemplo parvulorum. Siquidem ori-

(1) Rom. VIII, 23.

ginale peccatum non tam est offensa, quam macula. Nihil enim parvuli propria voluntate egerunt, unde Deum offendere possent, sed ideo peccatum habere dicuntur, quia carent justitia, et animam inquinatam, atque a Deo aversam, habitualiter gerunt, ut in sequenti disputatione ostendemus. Itaque Baptismo egent infantes, non tam ut peccata eis remittantur per condonationem offensarum, quam ut peccati maculum in eis abstergatur, et ipsi gratiam et dona recipiant, quibus purgentur, ornentur, justificentur, et ex Satanæ servis filii Dei efficiantur.

Quinto loco adduci potest Theodoretus. Is enim exponens caput quintum epistolæ ad Romanos, videtur velle, peccatum Adami non transisse ad posteros, nisi ratione occasionis. Sic enim loquitur : « Cum Dominus Adam fabricatus esset, et ratione ornasset, dedit unum præceptum ad rationem exercendam. Is deceptus, mandatum transgressus est, et cum mortis decreto factus fuisset obnoxius, ita Cain, et Seth, et alios genuit. Hi vero omnes, utpote ex eo geniti, habebant mortalem naturam. Ejusmodi autem natura multis indiget, et cibo, et potu, et indumentis, et habitatione, et diversis artibus. Eorum autem usus sæpe ad mediocritatis exuperationem incitat. Mediocritatis autem exuperatio peccatum generat. Dicit itaque divinus Apostolus, quod cum Adam peccavisset, et mortalis propter peccatum factus esset, utrumque ad genus pervenit, id est, peccatum et mors. Ad omnes enim mors pervasit, quatenus omnes peccaverunt. Non enim propter primi hominis peccatum, sed propter suum, unusquisque mortis decretum suscipit. » Eamdem sententiam habet idem Theodoretus in explicatione Psalmi quinquagesimi, tractans versiculum illum : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum.*

Rursus in epitome divinorum decretorum cap. 12. quod est de Salvatoris incarnatione, tractans illud Apostoli ad Rom. v : *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi etc.* sic ait : « Valde necessario illud, multi, in utroque posuit. Etenim cum Adam peccasset, et plurimi divinas leges transgressi essent, permanserunt nonnulli in decretis naturæ, et virtutis curam gessere, sicut Abel, Henoch, et Noe, et Patriarchæ, et Prophetæ, et alii plurimi non solum apud Hebræos, sed etiam apud alias gentes. »

(1) Rom. V, 19.

Cæterum, quamvis Theodoretus interdum loca quædam Scripturæ ita exposuerit, ut Pelagiani solebant : cum tamen de peccato originis a Catholicis Patribus non dissensisse, ex ejus testimoniis doceri potest. Nam in eodem cap. 12. divinorum decretorum ita loquitur : « Justitiæ decretum, cum unus peccasset, universum genus morti tradidit. Divina autem misericordia, cum omnes homines essent sub maledicto, et peccati laqueis essent implicati, per unius justitiam dedit omnibus salutem. » Vides in his verbis apertissimam Theodoreti sententiam de peccato originis. Nimirum affirmat, Adamo peccante, omnes homines peccati laqueis implicatos, sub maledicto, et morti traditos fuisse.

Sed rursus in eodem capite ita loquitur idem Theodoretus : « Quando unus peccavit, omnes condemnati sunt : nunc autem cum omnes peccaverint, omnibus volentibus salus proposita est per fidem. Cum sic ostendisset, unius justitiam fuisse communis peccati salutare medicamentum : ostendit per ipsum quoque fuisse peractam mortis dissolutionem. » Quid clarius dici poterat, quam Adami peccatum fuisse commune peccatum, et uno peccante omnes homines condemnatos?

Rursus ibidem hæc Theodoretus subjungit : « Servamur non lege, sed divina misericordia justitiam assequentes. Lex enim, quod justum est, omnes ad supplicium adduxit. Omnes enim fuimus peccati perpetratores. Si enim cum unus peccasset, genus condemnatum est, erat utique omnino justius, eos, qui sub peccato fuerunt, subire supplicium. »

Sed explicemus breviter loca, quæ contra allata sunt. Cum igitur in primo testimonio ex commentario cap. v. ad Roman. Theodoretus indicabat, peccatum primi hominis ex occasione ad posteros pervenisse, loquitur sine dubio de peccato actuali, quod propria voluntate committitur. Quamvis autem Theodoretus dicat, ex occasione primi peccati cœpisse posteros Adami in varia peccata delabi, non tamen ideo negasse existimandus est originale peccatum ; quin potius illud asseruisse.

Nam idcirco dixit, peccatum primi hominis viam patefecisse peccatis nostris actualibus, quia naturam corruptam, et vitiatam ex Adamo trahimus. Quod clarius expressit, cum subjunxit, peccatum et mortem ad nos

ex Adamo pervenisse, et non propter peccatum primi hominis, sed propter suum unumquemque nostrum decretum mortis suscipere. Quorum verborum hæc sententia est, unumquemque nostrum mortis sententiæ subjacere, non propter peccatum, quod in ipso Adamo fuit, sed propter illud, quod ex Adamo derivatum, in unoquoque nostrum hæret, loqui enim hoc loco Theodoretum de peccato originis, non de actuali, certum est, cum ex ipsius Theodoreti sententia peccata nostra actualia decretum mortis non præcedant, sed sequantur. Ideo enim (ut ipse in eodem comment. scripsit) actu peccamus, quia mortis necessitati, et variis passionibus obnoxii nascimur.

Itaque quod ait, unumquemque nostrum ob suum peccatum mortis decretum suscipere, necessario accipi debet de peccato originis, quod vere in nobis causa mortis, sive mortalitatis est, cum peccata actualia e contrario sint ejusdem mortalitatis non causa, sed effectus.

Quod attinet ad alterum testimonium ex epitome divinorum decretorum, exposuit quidem Theodoretns sententiam illam Apostoli : *Sicut per unius inobedientiam etc.* de peccatis actualibus, quæ occasione primi peccati intraverunt in mundum, cum rectius de peccato originali sententiam illam exponere potuisset : tamen in eadem epitome (ut supra demonstratum est) apertissimis testimoniis idem Theodoretus orthodoxam doctrinam de peccato originis tradidit.

CAPUT X.

Diluuntur argumenta ducta ex ratione.

Restat nunc ut argumenta illa breviter diluamus, quæ ducuntur ex ratione.

Prima objectio. Christi justitia non credentibus nihil prodest, igitur et peccatum Adami non peccantibus nihil obest : infantes autem non peccant, quippe qui (Apostolo teste) ad Roman. IX : *Nihil boni vel mali agunt* (1) ; igitur peccatum Adami infantibus nihi obest. Respondet Augustinus lib. III de peccat. merit. et remiss. cap. 2. Christi justitiam nihil prodesse iis, qui nullo modo, hoc est, nec sua voluntate, nec aliena credunt, et ad eumdem modum peccatum Adami nihil abesse iis, qui nullo modo, hoc est, nec sua, nec aliena voluntate peccarunt. Porro infantes nihil quidem agere, vel egisse voluntate propria, ut Apostolus scribit ad Roman. IX. tamen aliena volvntate peccasse, cum ille peccavit, in quo omnes peccaverunt, ut idem Apostolus testatur ad Roman. V.

Secunda objectio. Deus remittit peccata propria ; non igitur credibile est ab eo imputari aliena. Respondet idem Augustinus in eodem lib. cap. VIII, Deum remittere peccata propria spiritu regeneratis, non carne generatis : nec imputare peccata omnino aliena, sed ea, quæ tametsi aliena dicantur, quia aliena voluntate commissa sunt, tamen etiam propria dici possunt, quia in iis hærent; quibus imputantur. Sic autem originale peccatum et alienum et proprium recte dici, supra non semel docuimus.

Tertia objectio. Ad rationem veri peccati pertinet, ut sit voluntarium : atqui peccatum originis non est voluntarium parvulis, cum sit (ut jam dictum est) aliena voluntate commissum ; igitur peccatum originis parvulis non est vere peccatum. Respondeo : peccatum bifariam sumitur. Nam et actio mala dicitur peccatum ; et reatus, ac macula, quæ transeunte actu resident in anima ejus, qui peccavit, peccatum nihilominus appellantur. Voluntarium igitur ad rationem actionis malæ per se pertinet, ad rationem autem reatus et maculæ pertinet, nisi ratione causæ suæ, sive enim velit, sive nolit, qui actionem malam voluntate libera perpetravit, reatum et maculam peccando contrahit. Porro in infantibus non actionem malam, sed reatum dumtaxat, et maculam ponimus, ac per hoc non requiritur voluntas propria, ut infantes peccatum originale a parentibus trahant, sed sufficit aliena.

Itaque S. Augustinus lib. II. de nuptiis et concupiscentia cap. 28. et lib. I retract. c. 13. et 15. et aliis in locis, cum quæritur, quemadmodum peccatum originale sit voluntarium, respondet, esse voluntarium voluntate primi parentis. Quia tamen reatus, et macula ex mala actione dimanant, nec possunt in iis hærere, ad quos actio mala nullo modo pertinet, ideo S. August. multis in locis docet, Adamum, cum primum peccavit, totius humani generis gessisse personam,

(1) Rom. IX, 11.

et præceptum de pomo vetito non edendo, non solum Adamum, sed omnes, qui in lumbis ejus erant, pariter obligasse, ut sicut gratia primo illi homini collata, ad omnes posteros pertinebat, ita etiam præcepti illius transgressio ad omnes posteros pertineret : « Unde (inquit Augustinus lib. III. de peccatorum meritis et remissione cap. 7.) nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adæ etiam non peccantibus nocuit, cum Scriptura dicat, In quo omnes peccaverunt. Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tamquam omnino ad parvulos non pertineant. Siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita in qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt, sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat. »

Si quem moveat, cur Deus voluerit, ut peccatum Adami ita posteris omnibus imputaretur, ac si omnes idem peccatum patravissent, respondebimus cum S. Augustino lib. V. adversus Julianum cap. 3. et cum S. Bernardo in serm. 1. de Domin. 1. post octavas Epiphaniæ, judicium hoc Dei justum esse , sed occultum : « Nostra est (inquit Bernardus) Adami culpa, quia etsi in alio, nos tamen peccavimus; et nobis justo Dei judicio imputabatur, lic et occulto. » Adde quod originale peccatum, et si voluntarium nobis est, quatenus Adam cum peccavit, totius naturæ personam gessit, tamen inter omnia peccata minimum habet de voluntario, et ideo minus grave est in ratione voluntarii, quam quodlibet veniale, quamvis sit in ratione mali gravissimum, cum privet hominem gratia Dei, ac sempiterna felicitate. Vide S. Thomam 3. par. quæst. 1 art. 4. et in 2. Sentent. distinct. 33. quæst. 2. art. 1. ad 2 et de malo, quæst. 5. art. 1. in responsione ad 9.

Quarta objectio. Si peccatum originis per generationem a parentibus traheretur, videretur malum esse conjugium, quippe quod esset causa peccati. Respondit ad hoc argumentum sanctus Augustinus duobus libris, quos inscripsit de nuptiis et concupiscentia. Summa solutionis hæc est, non esse per se ex conjugio, quod proles nascatur cum peccato, sed per accidens. Non enim ideo proles cum peccato nascitur, quia ex conjunctione viri et fœminæ nascitur, quod est proprium conjugii (nam etiam in statu innocentiæ fuisset conjunctio viri et fœminæ, et tamen proles sine peccato nata fuisset) : sed quia accidit naturæ, quæ per conjugium propagatur, ut a primo parente corrupta ac vitiata fuerit, quare conjuges, dum filios gignunt, naturam quidem corruptam ac vitiatam propagant : sed ejus corruptionis culpa non ad ipsos, sed ad primum hominem pertinet.

Quinta objectio. Non peccat (dicebat enim Julianus) iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas ergo rimas inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum? Respondit sanctus Augustinus lib. II. de nuptiis et concupiscentia cap. 28 : « Quid quæris, inquit, latentem rimam, cum habeas apertissimam januam ? Per unum hominem, ait Apostolus, peccatum in hunc mundum intravit. » Et in eodem libro cap. 26 : « Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati. » Itaque ad argumentum Juliani negari poterat consecutio. Quamvis enim non sit peccati originalis causa pater, qui generat, nec filius, qui nascitur, nec Deus, qui condidit : tamen non sequitur, nullam esse causam ejus peccati, cum Apostolus dicat : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.*

Sexta objectio. Sæpe qui gignit, a peccato justificatus est, quo pacto igitur trajicit peccatum in filium, quod ipse non habet ? Respondet S. Augustinus lib. II. de peccatorum meritis et remissione c. 25. 26. et 27. et in aliis locis, hominem regeneratum in Christo, ac per hoc justificatum, non generare, carnalem prolem secundum id, quod est regeneratus, id est, secundum Spiritum, sed secundum id, quod habet de vetustate, id est, secundum carnem : et ea de causa prolem non sanctam, sed peccatricem nasci. Adhibet similitudines lib. VI. in Julianum cap. 2. et 3, oleastri, qui insertus in oleam, fit olea, et tamen ex ejus semine non olea nascitur, sed oleaster. Item Hebræorum, qui circumcisi cum sint, filios tamen gignunt incircumcisos.

Posset adhiberi alia solutio. Generat enim homo sibi similem in specie, non in individuo, hoc est, communicat cum filio quæ toti naturæ humanæ communia sunt, non ea quæ sibi ut tali personæ conveniunt. Tametsi enim aliqua accidentia personalia transfundat aliquando pater in filium, tamen id neque necessarium est, nec semper fit. Jam igitur homo justificatus, cum filium gignit,

non communicat cum eo justitiam, quæ est accidens personale, sed naturam, qualis est in se post Adæ peccatum; ea vero corrupta et vitiata est.

Septima objectio. Si peccatum originis traheretur per generationem, certe naturale vitium esset : atqui hoc est valde absurdum, tum quia Deo naturæ auctori tribuendum esset, cui tribuuntur omnia naturalia ; tum quia quod naturale est, proprie peccatum esse non potest; tum demum, quia desperanda esset liberatio a peccato. Respondeo, peccatum originis aliquo modo naturale dici posse juxta illud Apostoli ad Ephes. II : *Eramus natura filii iræ* (1); nam et a nativitate trahitur, et est vitium naturæ potius quam personæ, ut upra diximus : non tamen est naturale, quasi sit pars naturæ, aut ex natura profluxerit. Est enim privatio quædam et defectus, isque non ex natura, sed ex libera primi hominis voluntate manavit.

Ex quo sequitur primo, ut non in Deum, sed in Adami inobedientiam, ut in propriam causam referri debeat. Sequitur deinde, ut peccatum proprie dici possit : illa enim naturalia vitia, peccata proprie dici nequeunt, quæ in libertatem arbitrii non referuntur, qualia sunt cæcitas, surditas, et quævis monstrositas a nativitate contracta. Sequitur postremo, non esse desperandam hujus peccati liberationem. Non enim ut hic morbus curetur, destruenda natura, sed perficienda, quod facile potest medicus ille cœlestis, qui venit quærere, et salvum facere quod perierat. Itaque S. Augustinus lib. II. in Julianum cap. 1 : « Nec perfectio, inquit, est desperanda virtutis, per ejus gratiam, qui ex origine vitiatam mutare potest, et sanare naturam. »

Octava objectio. Peccatum definitur, dictum, vel factum, vel cogitatum contra legem æternam. At infantes nec dicere, nec facere, nec cogitare aliquid possunt. Respondeo, definiri per ea verba peccatum, ut accipitur pro actu peccati, non autem pro reatu et macula, quæ remanent transeunte actu. Porro in infantibus non actum peccati, sed reatum et maculam inesse dicimus ut supra docuimus.

Nona objectio. Si nascuntur homines mali, et dibaoli potestati subjecti, igitur videtur diabolus conditor eorum. Nec enim Deus conderet, quos diaboli potestati subjiceret. Respondeo, quod homines nascantur mali, et diaboli potestati subjecti, non esse causam in conditore naturæ, sed in corruptore, Deus enim, et initio naturam bonam condidit, et nunc quod in ea bonum est, propagat; porro vitium accidit illi ex peccato primi hominis, et ipsum est vitium, quod eam spiritui immundo subjecit : « Nos (inquit Augustinus lib. II. in Julianum cap. 2.) dicimus, non diabolum, sed Deum verum, et vere bonum esse hominum conditorem, munda de immundis ineffabiliter operantem, quamvis hominum nemo mundus nascatur, et ideo donec mundetur Spiritu sancto, sub spiritu immundo esse cogatur. »

Decima objectio. Peccatum non in carne, sed in anima sedem habet : sed anima non trahitur ex Adamo, aut si trahitur, non propagatione, sed imitatione trahitur.

Hoc argumentum semper Augustino difficillimum, ac pene insolubile visum est. Qua etiam de causa nunquam certo sibi persuadere potuit, animas creari ex nihilo, non a parentibus trahi. Et quoniam non desunt tempore, qui in ea S. Augustini dubitatione hærendum esse censeant, ideo in sequenti capite, quæstionem de animæ origine paulo planius explicare, et tunc demum de modo, quo peccatum traducitur, disserere, et ad objectionem propositam respondere decrevimus.

CAPUT XI.

Explicatur quæstio de origine animæ.

Igitur de origine animæ semper fuit gravissima concertario. Primum apud ethnicos philosophos ; deinde apud christianos theologos. Nam ex errore Stoicorum natus est error Manichæi et Priscilliani : ex errore Platonis error Origenis : ex errore Aristotelis, vel certe ex Aristotelis sententia non bene percepta, error Apollinaris , ut jure Tertullianus in lib. adversus Hermogenem, Philosophos Patriarchas hæreticorum nominandos censuerit.

Sex in universum fuisse video sententias de origine animæ. Quas omnes breviter referemus, et quid de unaquaque sentiendum sit indicabimus.

(1) Eph. II, 3.

Prima sententia est, animas humanas esse particulas substantiæ Dei, proinde nec proprie creari. nec a parentibus traduci, sed a Deo mirabiliter inspirari. Hunc Stoicum errorem primus defendit Philo Judæus in eo libro, quem inscripsit : Quod deterius potiori insidietur eumdem postea secuti sunt Gnostici, Manichæi, Pricillianistæ, ut S. Augustinus refert in lib. de hæresibus cap. 6. 46. et 70.

Est autem hæc sententia hæresis explorata. Siquidem divina substantia immutabilis atque inviolabilis est : *Ego Deus et non mutor*, Malach. III : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, Jac. I. *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*, Psalm CI. (1). At anima humana mutabilis et violabilis est, cum ex bona possit fieri mala per peccatum, et rursus ex mala bona per gratiam. Quare merito damnata est hæreseo hæc sententia in primo Concilio Bracarensi, c. 5, et ep. S. Leonis ad Turbium c. 5.

Quod vero objiciebant adversarii ex cap. II. Genes. : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (2), facile solvitur. Nam ex illis verbis intelligimus, humanum spiritum a Deo esse productum (inspirare enim est spiritum alicui dare) non tamen ex eo necessario colligitur, ex Dei substantia esse spiritum hominis. Potest enim Deus tribus modis spiritum producere : uno modo ex propria substantia, quomodo producit ac spirat Spiritum sanctum ; altero modo ex nihilo, quomodo produxit spiritus angelicos ; tertio modo ex materia creata, quomodo produxit ac producit animas bestiarum, quas Ecclesiastes spiritus appellat cap. III.

Jam vero ad quem istorum modorum sit referenda productio animæ, non potest colligi ex illis solis verbis : *Inspiravit spiraculum vitæ*. Tamen si addamus non potuisse animam humanam produci ex Dei substantia, quia mutabilis est, neque ex materia creata, quia materialis non est, sequetur productam esse ex nihilo.

Altera sententia est. Animas humanas creatas quidem a Deo fuisse, et ex nihilo, sed omnes simul una cum Angelis, ac deinde fastidio affectas bonorum illorum spiritualium, quibus in cœlo fruebantur, amare cœpisse res terrenas, atque idcirco a Deo in corpora tamquam in carceres detrudi.

Platonicum hunc errorem, quem tuetur Origenes in lib. I. περὶ ἀρχῶν, hoc est, de principiis cap. 7. et aliis in locis, damnavit Concilium Bracarense primum cap. 6. et S. Leo in epistola citata ad Turbium cap. 10. Eumdem errorem antea reprehenderant sancti Patres, Epiphanius in epistola ad Joannem Hierosolymitanum. Hieronymus in epist. ad Pammachium contra eumdem Joannem. Theophilus Alexandrinus in lib. I. Paschali. Augustinus in epist. 28. ad Hieronymum, et præclarissime Cyrillus Alexandrinus lib. I. in Joannem, cap. 9. ubi viginti tribus argumentis hunc errorem expugnat. Nos principales rationes breviter attingemus.

Prima ratio esse potest, quia si animæ in corpora, tamquam in carceres supplicii gratia detruderentur, sequerentur multa, quæ absurdissima sunt. Nam in primis imprudenter Deus tempore diluvii sceleratos omnes occidisset, et justum Noe conservasset; nec minus improvide Sodomitas perdidisset, Lot vero ab incendio liberasset. Nihil enim id fuisset aliud, nisi viros improbos e carceribus dimittere, probos in vinculis retinere. Deinde maximas gratias agere deberemus diabolo, qui mortem nobis procuravit, id est, januam carceris aperuit, nullas vero Christo, qui resurrectionem nobis acquisivit, id est, in carcerem, eumque perpetuum revocavit. Præterea benedictiones illæ : *Crescite et multiplicamini*, Genes. I et IX ; *Et patrem multarum gentium constitui te, faciamque te crescere vehementissime*, Genes. XVII ; et : *Addat Deus ad hunc numerum multa millia*, Deuter. I. (1), non benedictiones, sed maledictiones essent. Quid enim esset aliud, multiplicari homines, quam impleri carceres ?

Rursus, cum Deus Annæ supplicanti filios donavit, et Ezechiæ vitam prorogavit, et Lazarum, ac filium viduæ a mortuis revocavit, non beneficium, sed injuriam fecisset. Denique cur Deus in lege maleficos jubet occidi, innocentes conservari ? et cur in omni Republica bene instituta latrones et parricidæ de medio tolluntur, si detineri in corpore supplicium est, educi de corpore, beneficium ?

Altera ratio est, quia si omnes animæ in cœlo peccassent, et ideo ad corpora damnatæ fuissent, falsum esset quod ait Apostolus ad Roman. V : *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysem etiam in eos, qui non peccaverunt.*

(1) Mal. III, 6; Jacob. I, 17; Psal, CI, 28. — (2) Gen. II, 7. — (3) Gen. I, 22, 18; IX, 1, 7; Gen. XVII, 5; Deut I, 11.

Et ad Roman. IX. : *Cum nondum nati essent, nec aliquid boni, vel mali egissent.* Et in posteriore ad Corinth. cap. V : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sicut gessit, sive bonum, sive malum* (1).

Tertia ratio, si animæ de cœlo ad terras, de luce ad tenebras, de clarissimo domicilio beatorum ad deterrimum carcerem damnatorum descendarent, cum in corpore vivere incipiunt, falsa esset Scriptura divina, quæ ait : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan. I. Et rursus : *Multi dicunt quis ostendet nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, Psalm. IV. (2).

Porro argumenta Origenistarum facilia sunt, adeo ut sancti Patres ea potius indicare, quam refellere voluerint. Afferebant illud ex Psalm. CXIV : *Convertere*, vel, *revertere anima mea in requiem tuam.* Et illud ex Psalm. CXVIII : *Priusquam humiliarer, ego deliqui.* Et illud ex Psalm. CXLI : *Educ de custodia animam meam.* Et illud ex cap. I. Joannis : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (3).

Sed in primo testimonio gratias agit propheta Deo, quod a magnis periculis liberatus ingenti sollicitudine jam careret, et simul hortatur se ipse ad internam pacem et animi tranquillitatem repetendam, quam ob frequentes timores et angustias pene perdiderat. Potest etiam hic locus intelligi de requie sempiterna, a cujus spe per peccatum excidimus, et ad quam per pœnitentiam revocamur.

In secundo testimonio agnoscit propheta, et quilibet alius justus, se non immerito a Domino interdum flagellari, et per tentationes humiliari. Quandoquidem peccata sua pœnam ejusmodi merentur.

In tertio, ad litteram loquitur David de spelunca, in qua latebat ob Sauli persecutionem, ut perspicuum est ex titulo Psalmi. Itaque Deum precatur, ut se aliquando liberet ab obsidione illa, ne semper cogatur in spelunca, quasi in custodia delitescere. Spiritualiter autem hic locus intelligi potest de carcere corporis hujus mortalis, a quo sancti viri educi cupiunt : *Quia corpus quod corrumpitur aggravat animam*, ut ait Sapiens c. IX. Unde est illa vox Apostoli ad Rom. VII : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus* (4)? Quibus vocibus non cupiunt sancti homines simpliciter a corpore liberari, sed a corpore mortali. Ut in hunc locum annotavit S. Augustinus. Nam alioqui redemptionem corporis magno desiderio expectant, ut ait Apostolus ad Roman. VIII. et si fieri posset (ut ait idem Apostolus II Corinth. V.) non cuperent spoliari, sed supervestiri, ut absorberetur quod mortale est a vita.

In quarto testimonio non significatur, hominem venire in hunc mundum, quasi antea extra mundum fuisset, sed quia cum nihil esset, ac per hoc in mundo non esset, per generationem cœpit esse, et vivere in hoc mundo, ut sanctus Cyrillus in commentario recte docet.

Tertia sententia est, animas humanas simul cum Angelis initio conditas fuisse, ac deinde, modo unam, modo aliam ad corpus mitti. Interest autem inter hanc sententiam; et superiorem, quod hæc non docet animas in cœlo peccasse, neque in pœnam peccati corporibus includi, ut superior docebat: sed ideo solum affirmat, animas omnes initio fuisse creatas, ne concedere cogatur, Deum aliquid novi fecisse post diem septimum, cum scriptum sit Genes. I, eo die cessasse Deum ab opere quod instituerat.

Hujus sententiæ sunt rabini aliqui Hebræorum, ut intellgi potest ex commentario rabbi Salomonis in cap. 33. Deuteron. et ex aliis eorum libris. Eamdem sententiam tradit Gregorius Nyssenus in lib. de anima, cap. 6. Si tamen is liber est ejus et non potius Nemesii, aut alicujus alterius, cum Gregorius Nyssenus in lib. de opificio hominis, cap. 28 et 29. ex instituto hanc sententiam refellat. Alios etiam nonnullos ex catholicis doctoribus ejusdem sententiæ fuisse, scribit S. Hieronymus in epistola ad Marcellinum, et Anapsychiam, quæ est 27 inter epistolas sancti Augustini.

Hanc sententiam S. Hieronymus loco citato, vocat stultam persuasionem. Et sanctus Leo in epistola ad Turbium, cap. 10. his verbis reprehendit : « Catholica fides constanter prædicat, atque veraciter, quod animæ hominum, prius quam suis inspirarentur corporibus, non fuere.

Denique sanctus Thomas in prima parte summæ, quæst. 118. art. 3. eamdem sententiam hoc argumento refellit. Anima est na-

(1) Rom. V, 14; Rom. IX, 11; II Corin. V 10. — (2) Joan. I, 9; Psal. IV, 6. — (3) Psal. CXIV, 7; ibid. CXVIII, 67; ibid. CXLI, 4; Joan. I, 9. — (4) Sap. IX, 15; Rom. VII, 24.

tura imperfecta, et pars hominis non totus homo, ac per hoc naturaliter conjungitur cum corpore, ut forma cum sua materia. At absurdum est, Deum inchoasse opus suum a re imperfecta, cum Dei perfecta sint opera, nec minus absurdum est, unam partem hominis factam esse initio mundi, alteram fieri post multa sæcula ; igitur anima non fuit antequam corpori inspiraretur.

Propositio, quæ sola probatione indigere videtur, probatur, nam si anima per se perfecta substantia esset, non posset esse forma corporis, formam autem esse certum est tum aliunde, tum ex definitione Concilii Lateranensis sub Leone X. Sess. 8.

Item si anima non conjungeretur naturaliter cum corpore, violenter in eo maneret, neque esset nobis beneficium vita, sed pœna.

Denique si anima perfecta esset absque corpore, neque esset pars hominis naturalis, quæri posset, utrum sua voluntate cum corpore copuletur, an aliena. Et siquidem sua voluntate, tria sequentur absurda : primum, quod frustra velit conjungi cum corpore, cum non egeat ejus opera ; alterum, quod tot sæculis manserit separata, et nunc demum quasi mutata sententia velit esse in corpore ; tertium, quod casu fiat ut in corpus delabatur. Neque enim potest non casu fieri, ut uno tempore concurrat voluntas hominis generantis ac disponentis materiam cum voluntate animæ descendere cupientis ad eam informandam. Sin autem aliena voluntate cum corpore copulantur, certe cogitur a superiori potestate in pœnam peccati præcedentis. Qui est error Origenis paulo ante refutatus.

Neque responderi potest, eam non cogi in pœnam peccati, sed voluntate Dei applicari ad regendum corpus humanum, quemadmodum Angeli applicantur ad incitanda corpora cœlestia. Nam Angeli non formæ cœlorum, neque in eis tamquam carceribus detinentur, neque pœnam ullam ex eo ministerio capiunt : animæ vero ita copulantur corporibus, ut eorum formæ efficiantur, neque intelligunt, dum sunt in corpore, nisi per phantasmata corporalia, ut merito in tenebris esse videantur ; denique mala corporis ita redundant in animos, ut Sapiens dixerit cap. IX : *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam* (1). Itaque si animæ in cœlo fuerunt antequam cum corpore jungerentur, negari non potest quin in pœnam alicujus peccati invitæ detrudantur in corpora, quemadmodum scelesti homines inviti coguntur ad carceres.

Argumenta contraria duo sunt, quæ breviter refellenda videntur. Objicitur primo Scriptura, quæ in I. cap. lib. Genes. refert, hominem sexta die creatum fuisse ad imaginem et similitudinem Dei : ac deinde cap. II. refert, hominem post septimam diem formatum fuisse ex limo terræ. Videtur enim ex his locis satis aperte colligi, hominem creatum fuisse quoad animam, in qua proprie est imago Dei, sexta die ; quoad corpus, quod ex limo terræ constat, post septimam diem. Et quia eadem est ratio cæterorum hominum, videtur dicendum, animas omnes creatas fuisse sexta die inter opera primæ creationis rerum, corpora vero post septimam diem paulatim per generationem multiplicari.

Objicitur secundo, absurdum esse, ut aliquid novi producatur a Deo post septimam diem, in qua finem imposuit omnibus operibus suis. Produceret autem aliquid novi, si animas quotidie procrearet ex nihilo, id est, quæ neque in potentia materiæ, neque in virtute seminali in primis sex diebus conditæ fuissent.

Ad primam objectionem respondeo, in duobus illis locis narrari productionem totius hominis, sed in uno brevius, in altero plenius. Itaque totus homo conditus fuit sexta die, tum quoad animam, tum quoad corpus ; sed quia id fuerat in primo cap. Geneseos breviter indicatum, et res erat magni momenti placuit Spiritui sancto in secundo capite iterum retexere narrationem eamdem, et totum ordinem creationis humanæ fusius explicare. Et quamvis imago Dei proprie resideat in anima, tamen ratione animæ totus homo recte dicitur conditus ad imaginem Dei. Et certe Scriptura in primo illo capite Geneseos non dicit, factam esse animam ad imaginem Dei, sed factum esse hominem, eumque masculum et fœminam, eisque dictum : *Crescite et multiplicamini*. Quæ certe non soli animæ, sed toti homini conveniunt.

Ad alteram objectionem S. Augustinus in epist. 28. ad Hieronymum, responderi posse dicit, Deum cessasse die septimo ab opere suo, quia nihil postea fecit novum, sed gubernavit, et multiplicavit opera, quæ primis illis diebus fecerat. Itaque animarum creas

(1) Sap. IX, 15.

tionem non esse novam, quia jam animam unam ejusdem speciei cum cæteris, sexto die fecerat.

Possumus etiam respondere, animas dici posse, creatas fuisse omnes sexta die, non actu, sed virtute. Nam cum Deus produxit principia generationis humanæ, hoc est, virum et fœminam, eisque dixit : *Crescite et multiplicamini,* tum non solum produxit in virtute omnia corpora humana, quæ per generationem propaganda erant, sed etiam voluit, ut quotiescumque materia rite præparata esset ad humanam generationem, continuo anima existeret, et corpus illud animaret, ac per hoc non solum corpora, sed totos homines in virtute produxit, cum duos illos homines condidit, eisque vim generis propagandi attribuit.

Quare licet animæ creentur ex nihilo in eo ipso temporis puncto, quo corporibus inspirantur, tamen ita est hoc perpetuum, et secundum naturæ ordinem initio constitutum procedit, ut pro miraculo habendum sit, si anima corpori disposito ac præparato, suo tempore desit.

Quarta sententia est, animas non minus a parentibus trahi, quam corpora ; ita ut ex anima patris, sit anima filii, quemadmodum ex corpore patris, est corpus filii. Auctor hujus sententiæ primus inter Christianos Tertullianus fuit, quem secutus est Apollinaris, ut sanctus Hieronymus refert, in epistola supra citata ad Marcellinum, et Anapsychiam. Ubi etiam idem auctor dicit, in eadem sententia fuisse maximam partem occidentalium. Eamdem sententiam attributam fuisse Luciferianis, testatur sanctus Augustinus in libro de hæresibus, capite octogesimo primo.

Hanc sententiam ut exploratum errorem rejiciunt ac refellunt omnes Theologi Scholastici, cum Magistro sententiarum lib. II. distinct. 17. et 18. eamque S. Thom. in prima parte, quæst. 118. art. 2. disertis verbis hæresim appellat.

Ac primum refutari solet hæc sententia ex capite II. Genesecos. Nam Deus ut discrimen ostenderet inter animam humanam, et animas bestiarum, de bestiis dixerat, cap. I : *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.* Et rursus : *Producat terra animam viventem in genere suo, et reptilia, et bestias, etc.* (1). At de homine, non ait, producat terra, sed, formavit ipse hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. Ex quo intelligimus, animas bestiarum materiales esse, et ex materia ipsa eductas, animam humanam non ex limo eductam, sed ab ipso creatore inspiratam.

Neque nos movere debet, quod Philastrius in Catalogo hæreticorum, capite nonagesimo nono, inter hæreticos numerat eos, qui censent spiraculum illud vitæ esse animam rationalem, et non potius gratiam Spiritus sancti. Nam Philastrius in ea re parum considerate locutus est, ut sanctus docet Augustinus, lib. XIII. de Civit. Dei, cap. 24. tantum enim abest, ut hæc sententia sit hæretica ut contraria non solum repugnet sanctis Patribus, Chrysostomo homil. 12. et 13. in Genesim ; Hieronymo in epistola ad Pammachium, de erroribus Joannis Hierosolymitani ; Augustino lib. XII. de Civitat. Dei, cap. 23. et lib. XIII. cap. 24 ; Theodoreto quæst. 23. in Genesim ; Eucherio lib. I. in Genesim, et aliis ; sed etiam Apostolo Paulo, qui in epistola priore ad Corinthios. cap. 15. dicit hominem initio conditum fuisse animalem, deinde post resurrectionem futurum spiritualem. Et probat, quia scriptum est : *Factus est homo in animam viventem.* Porro hæc verba quæ Apostolus citat, scripta sunt in II. cap. Genesecos, ubi legimus : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem* (2). Quare spiraculum illud vitæ (Apostolo teste) non dedit homini esse spirituale, quale habetur per gratiam sancti Spiritus, sed esse animale, quod habetur per animam, quæ præstat corpori esse, et vivere.

Est autem proprie sententia ejus loci : *Inspiravit Deus in faciem* (sive ut Hebræa verba sonant *in nares*) *ejus spiraculum vitæ*, hoc est, posuit Deus in naribus corporis illius ex limo terræ conflati spiritum, ac fecit, ut spirare ac vivere inciperet. Respiratio enim signum est vitæ ; quia vero non vivit homo sine anima, quæ est vitæ principium, ideo cum dicitur Deus dedisse homini, ut spiraret ac viveret, intelligitur animam quoque dedisse, per quam fit, ut homo spiret, ac vivat. Quod si Patres aliqui (ut Irenæus, Cyprianus, Basilius, quos citavimus in lib. de gratia primi hominis, cap. 3.) interdum hunc locum exponunt de gratia Spiritus sancti, non de anima ratio-

(1) Gen. I. — (2) Gen. II, 7.

nali, ii non ad litteram, sed mystice Scripturam accipiunt.

Sed observandum est, hunc locum satis efficaciter demonstrare animam primi hominis non ex materia eductam, sed a Deo ex nihilo fuisse creatam. Cæterum non cogere ut idem de animabus reliquis judicemus. Posset enim responderi, quemadmodum Deus primi hominis corpus ex limo terræ formavit, reliqua vero corpora non per se ex limo terræ, sed per generationem ex parentum corporibus procreat : ita primi hominis animam a Deo proprie atque ex nihilo fuisse creatam, nunc vero ex illa prima reliquas propagari.

Quare ut sanctus Augustinus disputat in epist. 28. ad Hieronymum, nullus fortasse Scripturæ locus invenietur, in quo perspicue doceatur, animas non fieri ex propagine, sed creari. Nam loco illa, *Qui fingit sigillatim corda eorum,* Psalm. XXXII; et, *Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum,* Eccles. ult. ; et, *Flatum omnem ego feci,* Isaiæ LVII (1), probant quidem animarum omnium conditorem esse Deum, tamen non indicant modum quo a Deo sint conditæ, utrum per creationem ex nihilo, an per propagationem ex anima primi hominis.

Nos igitur his omissis duobus modis efficaciter demonstrare conabimur, animas non propagari ex parentibus, sed creari; primum traditione ecclesiastica, deinde rationibus evidenter ductis ex principiis fidei. Quod ad primum attinet, afferemus testimonia Patrum, qui sententiam de propagine animarum aperte reprehendunt.

Sanctus Hilarius lib. X. de Trinitate ante medium libri : « Anima, inquit, hominis opus est Dei, carnis vero generatio semper ex carne est. » Et infra : « Ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam sumpsit, quæ utique numquam ab homine gignentium originibus præbetur. »

Sanctus Ambrosius libro de Noe et Arca, cap. 4 : « Plerumque, inquit, Angelos, filios Dei Scriptura vocat, quia ex nullo homine generantur animæ. » Item libro de paradiso cap. 11 : « Considera, inquit, quia de corpore costam sumpsit, non de anima portionem, hoc est, non anima ex anima, sed os de ossibus, et caro de carne. »

Sanctus Hieronymus in commentario capitis postremi Ecclesiastæ ? « Satis, inquit, ridendi sunt, qui putant animas ex corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. » Item in lib. III. Apologiæ adversus Ruffinum, ultra medium, et in epistola ad Pammachium de erroribus Joannis Hierosolymitani ante medium, recitatis sententiis Origenis, Tertulliani et Apollinaris Hæreticorum, de anima, dicit : « Ecclesiasticum dogma esse, ut Deus quotidie animas fabricetur. » Ubi cum opponat Ecclesiasticum dogma sententiis Hæreticorum, videtur omnino sensisse, Catholica fide esse tenendum, animas non traduci a parentibus, sed creari.

Sanctus Joannes Chrysostomus homil. 23. in varia loca Matthæi : « Anima, inquit, nec generat, nec generatur, nec ullum agnoscit patrem præter eum, cujus voluntate creata est. »

Sanctus Gregorius Nyssenus in libro de anima, cap. 6, refellit ex proposito sententiam de propagatione animarum ex parentibus tamquam exploratum errorem.

Theodoretus lib. V. ad Græcos, qui est de natura hominis circa medium libri : « Formari prius, inquit, in alvo matris infantem ait (Moses) ac tum denique jam perfecto corpore animari, non ita quidem ut anima præexitens aliunde corpori inseratur. Neque ut enascatur e semine, sed divino institutio, sicut ab initio insita naturæ lex fuit, creationem accipiat. » Addit in eodem loco Theodoretus, hoc esse dogma, in quo conveniant omnes Scripturæ Apostolorum et Prophetarum.

S. Cyrillus lib. I. in Joannem, cap. 9 : « Opportune, inquit, ac juste non peccare in hac carne jubemur : quoniam eo cœpimus esse tempore, quo una cum corpore in hunc mundum venimus, ac quasi a loco quodam, a nihilo ad esse pervenimus. » Quo loco Cyrillus scribit, non solum animam ante corpus non fuisse, sed etiam, a nihilo ad esse pervenisse. Quamvis enim de toto homine loqui videatur, cum ait non peccare in carne, jubemur, etc., tamen de sola anima loquitur, quæ per intellectionis figuram homo etiam dici solet, ut perspicuum est ex tota illa disputatione.

S. Augustinus, quamvis (ut paulo post dicemus) incertam esse crediderit originem animarum, et in lib. X. de Genesi cap. 23. scripserit, opinionem, quæ asserit propa-

(1) Psal. XXXII, 15; Eccl. XII, 7; Isai. LVII, 16.

ginem animarum, niti fortioribus argumentis quam sententias cæteras : tamen in epist. 157. ad Optatum, quam scripsit multo posterius, apertissime refellit eam sententiam, quam nos modo refutare conamur : « Itaque illi, inquit, qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, etc. » Et in eadem epistola loquens de sententia Tertulliani, sic ait : « Quo quid perversius dicit potest ? »

S. Leo in epistola ad Turbium, cap. 10 : « Catholica fides, inquit, constanter prædicat atque veraciter, quod animæ hominum priusquam suis inspirarentur corporibus non fuere, nec ab ullo incorporentur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. » Idem in epist. 11. ad Julianum, docet eo modo nobis animas inspirari, quo fuit inspirata Christo : ac certum est, Christi animam non fuisse propagatam ex parentibus, ut docet sanctus Augustinus lib. 10. de Genesi cap. 19, sed creatam a Deo.

Vide in eamdem sententiam auctorem de operibus Cardinalibus Christi (quod opus habetur inter opuscula S. Cypriani) in sermone de resurrectione ; auctorem libri de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. 14. quod opus habetur in quarto tomo S. Augustin. S. Bernardum serm. 27. in Cantica, Innocentium III. in commentario Psalm. L. Denique Concilium Lateranense sub Leone X. sess. 8.

Ad quæ testimonia potest etiam addi populorum consensus ; est enim ita insitum in mentibus fidelium, animas a Deo recens creari, cum fœtus in uteris matrum animantur, ut etiam agricolæ, fabri, sutores, mulierculæ, pueri hoc sciant, et si quis contrarium publice doceret, pessime omnino apud Catholicum populum audiret : « Miraris, » inquit sanctus Hieronymus in II. lib. Apologiæ adversus Ruffinum, « si contra te fratrum scandala concitentur, cum id nescire te jures quod Christi Ecclesiæ se nosse fateantur ? »

Venio ad rationes : quæ ducuntur ex principiis fidei. Siquidem ea, quæ evidenter deducuntur ex articulis fidei, pertinent etiam ad fidem.

Prima ratio animas hominum esse immortales principium est fidei, et quidem primarium et certissimum, et in scripturis sanctis omnium consensu luculenter expressum. At si animæ hominum sunt immortales, necessario per se subsistunt. Nam si non per se subsisterent, sed penderent a corpore, ut animæ pecudum, illo pereunte, et ipsas interire necesse esset. Rursus si animæ hominum per se subsistunt, certe etiam per se producuntur. Illa enim per se producuntur, quæ per se subsistunt, illa producuntur, ad productionem alterius, quæ ad existentiam alterius existunt. Denique si animæ hominum per se producuntur, id manifeste sequitur, ut non fiant ex propagine, sed creentur ex nihilo. Quæ enim ex propagine fiunt, ut animæ omnium bestiarum, non per se fiunt, sed ad compositi generationem existunt. Animæ igitur hominum, aut per se fiunt, quod est creari, non traduci, aut non sunt immortales, quod est (ut diximus) contra fidem.

Secunda ratio : si animæ hominum a parentibus trahuntur, vel trahuntur ex corpore vel ex anima parentum ; si ex corpore, sunt igitur corporales, ac per hoc mortales, ut cæteræ, quæ ex corporali semine producuntur. Si ex anima, vel ex tota, vel ex parte ; si ex tota, igitur vel parens caret deinceps anima, quippe qui totam transfudit in filium ; vel tota manet in patre, et in filio. Utrumque est evidenter falsum ; nam experientia testatur, parentem per generationem anima non destitui ; et non esse unam atque eamdem animam patris et filii ; ut omittam singulare, ac proprium esse divinæ naturæ ob ejus infinitatem, ut una numero sit in pluribus personis. Sin autem non ex tota, sed ex parte animæ patris existit anima filii, igitur anima partibilis est, ac per hoc corporalis et mortalis. Ita semper reditur ad articulum de animæ immortalitate.

Dices, non fit anima ex corpore, neque ex anima patris, sed ex semine animæ, quod cum semine corporis tranfunditur in uterum matris. Id enim sensisse eos, qui animam fieri ex propagine contendebant, testatur S. Augustinus lib. x. de Genesi, cap. 20. Respondeo, vel semen animæ corporale est, vel spirituale : si corporale, non poterit ex eo fieri anima spiritualis ; si spirituale, iterum quæremus, sit ne substantia, vel accidens. Nam si substantia est, vel ex nihilo fiet, vel ex alia substantia ; si ex nihilo, igitur creabitur ab homine substantia spiritualis ; si ex alia substantia, iterum quæremus, sit ne illa corporalis, an spiritualis, et sic dabitur progressio in infinitum. Si vero sit accidens, virtus scilicet quædam seminalis, tum semen animæ non erit materia, sed instrumentum agentis. At nos materiam quærimus, nisi quis

ita desipiat, ut velit patrem ex nihilo animam facere, quod solit convenit creatori.

Tertia ratio: omnis forma, quæ per veram generationem producitur, si a corpore separatur, necessario perit. Id enim est formam per veram generationem produci, de potentia materiæ virtute producentis educi. Quod autem de potentia materiæ educitur, ita pendet a materia, ut sine ea neque fieri, neque esse queat. Est autem anima humana vera corporis forma, ut in Concilio Lateranensi session 8. declaratum est, et, si a parentibus trahitur, per veram generationem sine dubitatione producitur. Neque enim homines aliter filios gignunt, quam animantia cætera, tantumque abest, ut homines propria aliqua actione, quæ soli homini conveniat, gignant, ut potius usum rationis in ipso actu generationis amittant. Quare si anima humana traducitur, non secus atque animæ bestiarum, et generabitur ex materia, et a materia separata deficiet, ac peribit. Sic igitur demonstratum sit, animas humanas non fieri ex propagine, sed creari. Neque argumenta quæ contra fieri solent, magnam vim habent.

Objici solet primum illud Genes. XLVI : *Omnes animæ, quæ egressæ sunt de fœmore Jacob, fuere sexaginta sex* (1). Respondetur, per animas eo loco intelligi debere ipsos homines, qui anima constant. Frequens enim est in Scripturis usus ejus figuræ, quæ dicitur intellectio, cum videlicet aut totum ex parte, aut ex toto pars intelligitur. Sic in lib. I Regum cap. XXVIII. dicitur, Samuel apparuisse Saüli, cum ei anima Samuelis apparuisset. Sic in lib. Levitici cap. 5. accipitur anima pro homine cum dicitur, si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis. Item anima, quæ tetigerit aliquid immundum. Item anima, quæ juraverit, etc.

Objicitur secundo, argumentum ductum ex cap. 7. epistolæ ad Hebræos, hoc modo, Christus et Levi fuerunt in lumbris Abrahæ, quando is decimas obtulit summo sacerdoti Melchisedech ; et tamen Levi decimatus dicitur, cum pater ejus Abraham decimatus fuit, Christus autem non dicitur decimatus (inde enim probat Apostolus sacerdotium Christi præstantius esse sacerdotio levitico) quia sacerdotium Christi est secundum ordinem Melchisedech, qui ab ipso Levi in lumbis Abrahæ delitescente decimas accepit, igitur non eodem modo fuerunt in lumbis Abrahæ Christus et Levi, sed propria quadam et certa ratione fuit Levi, qua non fuit Christus. Fuit autem Christus in lumbis Abrahæ ratione corporis, ergo Levi in iisdem lumbis fuit ratione corporis, et ratione animæ.

Hoc argumentum proponit, et solvere conatur S. Augustinus lib. X. de Genesi, cap. 19. Nos breviter respondemus, aliter fuisse in lumbis Abrahæ Levi, quam Christum, non quod Levi fuerit in lumbis Abrahæ ratione animæ et corporis, Christus autem solum ratione corporis, sed quia Christus fuit in lumbis Abrahæ secundum materiam carnis, non secundum rationem seminalem, Levi autem secundum utrumque. Siquidem Christus matrem habuit ex progenie Abrahæ, non patrem; mater autem in generatione materiam præbet, non vim activam, quæ solum residet in semine viri, quæque tamquam instrumentum viri, format corpus quod generatur. Notum est enim ex Evangelio, Christum a Virgine per Spiritus sancti virtutem conceptum, et ex Virgine mirabiliter natum esse. Porro Levi et patrem et matrem habuit ex progenie Abrahæ, atque ideo in lumbis ejus fuit secundum materiam carnis ratione matris, et secundum rationem seminalem ratione patris. Atque hæc causa fuit, cur Christus non contraxerit originale peccatum, neque opus habuerit decimas solvere, Levi autem et peccato subjectus, et in Abrahamo decimatus fuerit.

Objici solet tertio, si animæ non trahantur a parentibus, sed creentur a Deo, et corporibus per generationem dispositis inspirentur, sequi hoc absurdum, ut Deus adulteris, et fornicariis in procreatione hominis cooperetur. Quippe qui fornicariis, et adulterinis conceptibus animas largiatur. Quod argumentum ab Apollinare excogitatum, Gregorius Nyssenus lib. XII. de anima, cap. 6, pene insolubile judicavit.

Sed respondit S. Hieronymus in lib. III. Apologiæ contra Ruffinum, non magis absurdum esse ut Deus adulterinis conceptibus inspiret animas, quam ut terra gremio suo confoveat semina, quæ sator furto sustulerit, vel immunda projecerit manu. Quam similitudinem elegantissimam esse scribit S. Augustinus in epist. 28. ad Hieronymum.

Sed si quis scholasticam solutionem requirat, breviter respondemus, in fornicatione,

(1) Gen. XLVI, 26.

et adulterio duo quædam considerari posse, actionem naturalem generationis humanæ, et vitium transgredientis legem Dei in opere illo perficiendo; ac primum quidem bonum esse, et ei bono bonum Deum cooperari, cum animas in materiam rite dispositam, ac præparatam infundit : secundum esse malum, et ei Deum nulla ratione cooperari.

Quinta sententia eorum est, qui censent, latere originem animæ, neque esse aliquid temere definiendum. Hujus sententiæ ad mortem usque fuit sanctus Augustinus, ut intelligi potest ex lib. x. de Genesi. Item ex quatuor libris de origine animæ, quos scripsit jam senex, et ideo scripsit, ut ostenderet, se de hac re non sine magna causa non audere certam proferre sententiam. Rursus in epist. 28. ad Hieronymum, et ex epist. 157. ad Optatum. Denique ex lib. II. Retractationum, cap. 56. S. Augustini cunctationem secuti sunt S. Gregorius in epistola ad Secundinum, quæ habetur in registro epistolarum ejus lib. VII. cap. 27. et Eucherius in commentario secundi capitis libri Geneseos. Neque desunt, qui in eadem dubitatione adhuc perseverandum esse velint.

Nos tamen hoc tempore hanc sententiam minime tutam esse censemus, et ideo sententiæ sextæ subscribimus, quæ docet, hominibus singulis animas singulas, non ex propagine, sed ex nihilo, tunc primum creari, atque infundi, cum in uteris matrum fœtus concepti, atque ad animationem præparati sunt. Quæ sententia est omnium auctorum, quos adduximus contra sententiam quartam, exceptis Augustino et Gregorio Nysseno.

Porro ratio, cur quintam sententiam explodendam, et hanc sextam amplectendam esse judicemus, duplex est. Primum enim habemus hoc tempore præter testimonia Patrum, qui sancti Augustini tempora præcesserunt, rescriptum sancti Leonis primi, supra citatum ad Turbium, decretum Leonis decimi in Concilio Lateranensi, consensum Theologorum omnium, qui his quingentis annis floruerunt; denique rationes egregias a Theologis excogitatas; quibus argumentis sanctus Augustinus caruit.

Deinde tota causa, quæ sanctum Augustinum impedivit, ne creationem novarum animarum certo sibi persuaderet, fuit argumentum Pelagianorum contra peccatum originale, quod superiori capite proposuimus. Nam argumenta cætera contra novam animarum creationem, idem Augustinus facile se putavit posse dissolvere, et reipsa dissolvit in epist. 28. ad Hieronymum, sed in eadem epistola, ut etiam in 157. ad Optatum, ingenue confitetur, se neque legendo, neque orando, neque ratiocinando invenire potuisse, quomodo cum animarum creatione peccatum originis defendatur.

Cæterum remota quæstione peccati originalis, S. Augustinus sententiam de creatione animarum verissimam esse non dubitavit. Nam in I. lib. de origine animæ, cap. 19, posteaquam enumeravit quatuor errores, qui in quæstione de anima cavendi sunt, ita scripsit : « Nihil ergo istorum quatuor dicentes, quoniam quodlibet eorum falsum, atque impium est, hanc sententiam suam » (de nova creatione animarum) « non solum me non vetante, sed etiam favente, et gratias agente defendant. » Et in epist. 28 : « Nam licet, inquit, nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est, tamen si fieri posset, optarem, ut hæc sententia vera esset, sicut opto, ut si vera est, abs te liquidissime, atque invictissime defendatur. » Et in epist. 157 : « Et si inveneris, inquit, quod te quærere admonui, quod ipse adhuc, fateor, non inveni, defende quantum potes, atque asserere animarum infantium ejusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur : et nobiscum quod inveneris fraterna charitate communica. Si autem non inveneris, nec sic jam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut ea ex illa una credas propagando traduci, ne forte alius invenire possit, quod ipse non possit, aut aliquando invenias quod nunc non potes. » Et infra sic ait : « Si optes animas sic alienas a propagatione defendere, ut tamen hoc chirographo, quod sola Christi morte rumpendum est, rectissima ratione demonstrentur obstrictæ, non solum nemine prohibente defende, verum etiam id nobis quomodo tecum defendere possimus ostende. Si autem non potes, melius origo animæ latet. »

Ex his locis perspicuum est, S. Augustino, sententiam nostram de creatione animarum, visam esse longe veriorem, quam sententiam de propagatione. Neque objici debet, quod in lib. x. de Genesi, cap. 23. videatur magis propendere in sententiam de propagatione. Neque enim confert eo loco sententiam cum sententia, sed argumenta cum argumentis, ac dicit, sententiam de propagatione niti fortiori argumento. Non tamen inde sequitur

eam sententiam visam illi fuisse veriorem.

Adde quod epistolam ad Hieronymum de origine animæ, scripsit Augustinus posterius, quam libros de Genesi, et epistolam ad Optatum adhuc posterius, et post utramque scripsit libros quatuor de origine animæ, jam valde senex, ut ex lib. II. Retractationum intelligi potest. In his autem scriptis semper magis, ac magis invenitur recessisse a sententia de propagine, et accessisse ad sententiam de creatione animarum. Igitur sola traductio peccati originalis Augustinum impedivit, quo minus creationem animarum crederet.

At revera neque animarum creatio impedit peccati traductionem, ut in sequenti capite demonstrabimus; neque propagatio animarum ex anima Adami propagationem peccati juvat, siquidem Adamus, quoad animam, justificatus fuit a peccato antequam filios generaret; sæpe etiam parentes justi, et peccato originali carentes filios gignunt: non potest autem ex anima justa trahi anima injusta, ac per hoc non ideo traducitur peccatum in prolem, quia anima fit ex anima.

Quare cum argumentum illud de peccato originis solum cunctationis S. Augustino causa fuerit: illud autem non minus facile dissolvatur posita creatione animarum, quam posita propagine, ut mox, Deo volente, docebimus, nulla causa est, cur amplius dubitandum esse credamus: certe quidem S. Augustinus, si nunc inter homines viveret, non solum faveret, sed etiam gratias ageret iis, qui nostram hanc sententiam tuerentur.

CAPUT XII.

Explicatur quomodo peccatum originis traducatur, et solvitur argumentum Pelagianorum, quod cap. X. extremo propositum fuerat.

Explicata quæstione de origine animæ, explicandus est modus, quo peccatum originale traducitur. Hinc enim solutio pendet argumenti Pelagianorum, quod semper est habitum difficillimum.

Igitur sanctus Augustinus nunquam plane in hac quæstione sibi satisfecit. Hinc est illud in lib. I. de moribus Ecclesiæ, cap. 22. nihil esse peccato originali ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Hoc est, nihil esse notius, quam peccatum originale traduci, nihil obscurius, quam quomodo traducatur. Hinc etiam in epist. 29. ad Hieronymum consolatur se his verbis: « Eleganter dictum esse narratur, quod huic rei satis apte convenit. Cum quidam ruisset in puteum, ubi aqua tanta erat, ut eum magis exciperet, ne moreretur, quam suffocaret, ne loqueretur, accessit alius, et eo viso admirans, ait, quomodo huc cecidisti? At ille, obsecro (inquit) cogita quomodo hinc me liberes, non quomodo huc ceciderim, quæras. Ita quoniam fatemur, et fide Catholica tenemus, de reatu peccati tanquam de puteo, etiam parvuli infantis animam Christi gratia liberandam, satis est ei, quod modum, quo salva fiat, novimus, etiamsi numquam quomodo in malum illud devenerit noverimus. » Hæc eo loco.

Tamen in lib. V. adversus Julianum, cap. 3. explicat sententiam suam de proposita quæstione his verbis: « Profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tamquam in vase vitiato corrumpitur; ubi occulta justitia divinæ legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco, quam dico, ne audeam docere quod nescio. » Horum verborum sensus hic est: Aut utrumque, id est, anima et corpus, secundum illorum sententiam, qui propaginem animarum defendunt, vitiatum trahitur: aut alterum in altero, id est, anima in corpore tamquam in vase vitiato corrumpitur, secundum sententiam eorum, qui animas a Deo creari censent: et solam carnem corruptam a parentibus traduci volunt.

Porro carnem ideo corruptam trahi, scribit idem Augustinus, quia cum libidine generatur. Non enim generationem, sed libidinem esse, quæ proprie peccatum traducit. Vide Augustinum, lib. I. de peccatorum meritis et remissione, cap. 9. lib. I. de nuptiis, et concupiscentia, cap. 24. lib. V. in Julianum cap. 2. et Fulgentium lib. de fide ad Petrum, cap. 2.

Hæc sententia si accipiatur ut verba sonant, ut eam accepisse videntur Petrus Lombardus in secundo sententiarum, distinct. 31. et Gregorius Ariminensis, et Gabriel in eodem loco, ferenda non videtur. Primum enim non potest intelligi, quemadmodum caro, quæ corpus est, animam inficiat, quæ spiritus est. Deinde labes carnis proprie peccatum esse non potest, præsertim antequam anima rationalis accedat, quare tametsi caro

animam inficeret, non tamen inficeret contagione peccati. Adhæc, certum est, in Adamo vitium prius in anima, quam in carne fuisse, et ab anima ad carnem, non a carne ad animam transivisse : « Ab animo (inquit Augustinus lib. v. in Julianum, cap. 3.) cœpit elatio, et ad præceptum transgrediendum inde consensio, tunc est caro facta peccati, etc. » Cur igitur in filiis Adami, ad quos hereditas peccati ejusdem devoluta est, non idem ordo servetur.

Præterea, si quis jam ex nihilo crearetur, quales nos nascimur, quod posse fieri supra demonstratum est, is neque haberet, neque traduceret in posteros originale peccatum, ut Concilium Tridentinum statuit sess. 6. cap. 3. ubi dicit, eos solos peccatum originis trahere posse, qui ex Adami semine procreantur ; at is non careret concupiscentia et ardore libidinis, ut notum est ex iis, quæ supra docuimus ; igitur non est proprie carnis vitium, quod animam inficit, et peccatum in posteros trajicit.

Præterea si duo homines, vir et fœmina, ex Adamo nati, singulari privilegio Dei, sine libidine generarent, peccatum nihilominus in filios suos transmitterent, quia filii horum parentum, vere filii essent Adami, et in eo peccassent, in quo omnes peccaverunt, Rom. IV, neque gratia personalis proximorum parentum in eos transfunderetur. Non igitur libido generantium originalis est causa peccati.

Accedat postremo, quod si libido esset causa peccati, ille majus peccatum traheret, qui cum majori libidine conciperetur. Quod est manifeste falsum, cum peccatum originis in omnibus hominibus sit æquale.

Fuerunt igitur qui existimarent, animam in carne vitiari, non quod vel in carne peccatum proprie dictum hæreat, vel caro spiritum proprie inquinare possit : sed quod caro destituta originali justitia, ac rebellis rationi effecta, animam deorsum trahat : ac per hoc obliquam et distortam efficiat. Illa vero obliquitas est peccatum. Ita sensisse videntur Alexander Alensis in 2. p. quæst. 105. memb. 4. et S. Bonaventura ibid. art. 1. quæst. 2.

Sed hæc sententia refellitur iisdem argumentis, ac præsertim quatuor postremis. Et præterea, si res ita se haberet, sequeretur parvulos ante usum rationis non habere peccatum originis, nisi in potentia. Neque enim anima trahitur deorsum a carne, nisi quando caro concupiscit contra spiritum, quod non fit ante usum rationis. Deinde vel spiritus carni male concupiscenti resistit, vel succumbit ; si resistit, non peccat ; si succumbit, peccatum actuale committit.

Est alia sententia, quam verissimam esse non dubito, S. Anselmi in libro de conceptu virginali, cap. 7. et 10, sancti Thomæ in 1. 2. quæst. 81. art. 1. et quæst. 4. de malo, art. 1. necnon Scoti, Durandi et aliorum, in secundum sententiarum, distinction. 31, ad traductionem peccati originalis nihil aliud requiri, nisi ut homo per veram generationem ab Adamo descendat. Hoc enim ipso, quod aliquis in lumbis Adæ fuit, cum is præceptum in paradiso transgrederetur, in illo ejus peccato communicavit. Nam (ut Apostolus loquitur ad Roman. v.) *in illo omnes peccaverunt* (1), omnes, inquam, qui in lumbis ejus erant.

Neque aliud sibi volunt verba sancti Augustini : « Alterum in altero tamquam in vase vitiato corrumpitur. » Significatur enim his verbis, animam non pollui, cum creatur a Deo, sed cum per conjunctionem cum carne ex Adamo tracta, pars hominis efficitur. Neque enim anima, ut consideratur antequam corpori inspiretur, filia est Adami, sed homo est filius Adami : homo autem tunc primum existit, cum anima carni conjungitur.

Pari ratione, cum S. Augustinus tam sæpe repetit, non generationem, sed libidinem esse, quæ peccatum traducit, non vult significare, ipsam libidinem actualem esse veram causam originalis peccati, quod absurdum esse paulo ante demonstravimus ; sed indicare voluit, causam peccati originalis non esse simpliciter propagationem, nam etiam in paradiso propagatio fuisset, ubi tamen peccatum non fuisset, sed propagationem ex natura corrupta, cujus argumentum certissimum est ardor libidinis, sine quo ardore, ne sanctissimi quidem conjuges generare solent.

Ex his, quæ hactenus dicta sunt, facile erit argumentum illud Pelagianorum solvere, quod ad finem capitis decimi propositum fuit. Argumentum hoc erat : peccatum non in carne, sed in anima sedem habet, sed anima non trahitur ex Adamo, igitur nec peccatum trahitur ex Adamo.

(1) Rom. V, 12.

Respondemus ad assumptionem argumenti, animam non trahi ex Adamo, quasi ab Adamo fiat, vel ex Adami anima fiat, sed tamen esse partem hominis qui vere trahitur ex Adamo. Quare neganda est illa consecutio : Igitur nec peccatum trahitur ab Adamo. Neque enim, ut peccatum ex Adamo trahatur, necessarium est, ut anima fiat ab Adamo, sed satis est, si homo ipse cujus pars est anima, fiat ab Adamo.

Porro vere et proprie dicitur homo hominem generare, tametsi anima non producatur ab homine, sed inspiretur a Deo. Nam generatio non terminatur ad productionem formæ, vel materiæ, sed compositi.

Proinde qui animam cum carne conjungit, is vere hominem facit. Conjungit autem animam cum carne is, qui materiam ita disponit, quod facit homo per generationem, ut infallibiliter anima consequatur. Homo igitur hominem per generationem, vere producit, undecumque existat anima.

Ex quo intelligimus, non solum non impediri traductionem peccati ex eo, quod animæ creentur a Deo, sed neque multum juvari, vel illustrari, si animæ hominum intelligantur fieri ex propagine; quemadmodum animæ bestiarum fiunt. Nam bestiarum animæ non fiunt ex propagine, quasi pars aliqua animæ parentum trajiciatur in prolem (pater enim solum præbet semen, quod superfluum alimenti, et mater sanguinem menstruum, qui est etiam superfluum alimenti, et neutrum est pars animantis) ; sed quia parentes generando disponunt materiam usque ad animationem.

Itaque sive animæ fiant ex propagine, sive inspirentur a Deo, non potest reddi commodior et expeditior ratio traductionis peccati, quam sit ea, quam assignavimus, quia videlicet quicumque per carnalem generationem concipiuntur, veri sunt Adæ filii. Proinde nulla causa est, cur propter originale peccatum de animarum creatione amplius dubitemus.

CAPUT XIII.

Non ab Eva, sed a solo Adamo peccatum originale trahi.

Explicavimus hactenus primam controversiam de peccato originis, quæ erat : An sit aliquod peccatum, quod per generationem trajiciatur in posteros. Nunc antequam ad alteram controversiam principalem, quæ erit de natura peccati originis, veniamus, tractandæ videntur tres quæstiones breviores. Prima, unde hoc peccatum trahatur. Altera, ad quos trahatur. Tertia, quod peccatum trahatur.

De prima quæstione illud est certum, hoc peccatum ex Adamo trahi. De illo enim Apostolus dicit : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, etc.* ad Roman. v. Et : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur,* I ad Corinth. xv. (1). Duo sunt, quæ in controversiam vocari possunt, unum, si Eva sola peccasset, Adamo in innocentia permanente, an peccatum Evæ ad posteros traduceretur ; alterum, si primi parentes non peccassent, peccasset autem Cain, vel aliquis alius ex posteris Adæ, utrum peccatum illud ad filios dimanaret.

Quod ad priorem quæstionem attinet, conveniunt omnes, peccatum proprie dictum non fuisse trajiciendum in posteros, si sola Eva peccasset ; tamen in eo dissentiunt, quod aliqui existimant, ex peccato solius Evæ dimanaturam in filios moriendi necessitatem, et cætera incommoda, quæ mortalitas secum trahit.

Alii contra disputant, neque peccatum, neque moriendi necessitatem in filiis Adæ locum habitura ex peccato solius Evæ. Quæ sententia posterior est S. Thomæ in 1. 2. quæst. 81. art. et sine dubitatione verissima. Nam peccatum originale contrahimus, quia cum Adam peccavit, in illo fuimus, ut in activo principio. Non fuimus autem in Eva, ut in activo principio, cum mater non virtutem activam, sed materiam solum ad prolem generandam præbeat. Quod si peccatum ab Eva non trahimus, certe nec mortem ab illa trahimus, quæ est pœna peccati. *Stipendium enim peccati mors*, Roman. vi. Quare Scriptura non dicit : In Eva om-

(1) Rom. V, 12; I Corin. XV, 22.

nes moriuntur, sed *in Adam omnes moriuntur*, I Corinth. xv. (1). Et tamen cum Eva prius peccaverit, quam Adamus, si ab Eva mortem traheremus, omnino dicendum fuisset : In Eva omnes moriuntur.

Scribit quidem Ecclesiaticus cap. 25. A muliere initium factum est peccati, et per illam morimur omnes. Sed aliud est, per illam, aliud, in illa ; per illam morimur, quia illa occasionem peccandi viro suo præbuit, unde mors consecuta est ; at non in illa, sed in Adam omnes moriuntur, quia non Evæ, sed Adæ peccatum commune fuit omnibus et ideo illo peccante, omnes in illo peccavimus, et illo moriente, omnes in illo mortui sumus. Denique Concilium Arauscicanum canon. 2. statuit, non posse mortem sine peccato ad homines transire, nisi injustitia Deo detur, et contradicatur Apostolo dicenti : Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.

Jam vero quod attinet ad alteram quæstionem, communis sententia est, si primus homo non peccasset, qui totius naturæ personam gerebat, quocumque alio peccante, peccatum futurum fuisse personale et particulare, et ideo posteritatem ejus infici et vitiari minime potuisse. Videtur quidem S. Thomas contrarium indicare quæst. 5. de malo, art. 4. ad ult. sed fortasse corruptus est is locus.

CAPUT XIV.

Ad filios fidelium peccatum originis pertinere, quemadmodum ad filios infidelium.

Altera quæstio erat, ad quos peccatum originale trajiciatur. Et quidem in controversiam revocari non debet, an trajiciatur ad eos, qui ex Adamo per carnalem generationem minime descendunt. Neque enim dubitari potest, quin Dominus Jesus Christus, qui non ex semine viri, sed Spiritus sancti virtute in utero Virginis conceptus fuit, originali peccato caruerit. Et eadem ratio esset, si aliquis alius per divinam potentiam aliunde, quam ex Adam originem duceret. Itaque solum quæstio est utrum omnes, qui per carnalem generationem ex Adamo nascuntur, trahant originale peccatum. Siquidem non pauci ex hæreticis sine peccato originis concipi, ac nasci volunt omnes filios fidelium : multi autem ex Catholicis, Virginem Deiparam omnis omnino peccati, etiam originalis expertem fuisse contendunt. De utraque sententia breviter disseremus.

Igitur Huldricus Zwinglius in lib. de Baptismo, et in declaratione de peccato originis, tamquam rem certam et exploratam docet, nihil esse in filiis fidelium, etiam ante baptismum, quod proprie peccatum dici possit : quamquam probabiliter idem dici posse censeat de filiis infidelium ; quin etiam absolute peccatum originis negat, ut supra demonstravimus.

Joannes Calvinus in Antidoto Concilii Trident. ad cap. 5. sess. 6. et lib. IV. Instit. cap. 16. § 24, et 25. docet, filiis fidelium non imputari peccatum originis, et etiam ante baptismum esse sanctos, et membra Ecclesiæ.

Similia docent Martinus Bucerus in cap. III Matth. Petrus Martyr et Henricus Bulingerus in cap. 7. prioris ad Corinth.

Sed hæc eorum sententia, vel hæresis potius, aperte repugnat verbo Dei, traditioni Patrum, decretis Conciliorum, atque Pontificum, et Ecclesiæ universæ consuetudini.

Primum enim testimonia, quæ supra attulimus ex Scripturis ad probandum originale peccatum, universalia sunt, et homines omnes, sive fidelium, sive infidelium filios comprehendunt. Deinde locus ille Psalm. L : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, etc.* (1), non quemcumque hominem, sed Davidem ipsum in peccato conceptum fuisse docet ; porro Davidem filium fuisse hominis fidelis et justi dubitari non potest. Ruffinus in hunc locum (ut etiam supra citavimus) : « David, inquit, natus erat de Jesse viro justo, et conjuge ejus. Quid est ergo quod de se dicit, in iniquitatibus conceptum esse, nisi quia detrahitur iniquitas ex Adam, nemo nascitur, nisi trahens culpam et culpæ pœnam. »

Item illud Apostoli ad Ephes. II : *Eramus et nos natura filii iræ, sicut et cæteri* (2), apertissime dicitur de fideliis fidelium, qualis erat Apostolus, qui ad Philip. III. scribit, se fuisse de genere Israel, ex tribu Benjamin, Hebræum ex Hebræis. Et ad Galat. II. dicit, se natura, hoc est, a nativitate, Judæum, non ex gentibus peccatorem. Denique circumcisio Dei mandato (Genes. XVII.) filiis fidelium adhi-

(1) I Rom. VI, 23. — (2) I Cor. XX, 22. — (3) Psal. L, 7. — (4) Eph. II, 3.

benda erat, et tamen ea peccatum originis vel tollebat, vel tollendum significabat, ut veteres omnes concedunt.

Adhæc accedit traditio Patrum. Nam S. Cyprianus lib. III. epist. 8. ad Fidum de filiis fidelium interrogatus fuerat, utrum ante octavum diem baptizari possent. Neque enim infideles filios suos baptizari procurabant, aut sinebant. Respondit autem Cyprianus baptizandos esse ejusmodi parvulos etiam ante octavum diem, si opus sit, propter contagium mortis antiquæ quod unusquisque eorum prima nativitate contraxit.

S. Ambrosius de filiis fidelium sine dubio loquebatur, cum diceret in Apologia David cap. 11 : « Antequam nascamur, contagio ». Nam se quoque in eo numero ponit, et alios qui de Christianis parentibus nascuntur.

Sanctus Hieronymus in epistol. ad Lætam de institutione filiæ : « Christiani, inquit, non nascuntur, sed fiunt. » Quod antea scripserat etiam Tertulianus in Apologetico cap. 17. non igitur filii fidelium nascuntur sancti, et Ecclesiæ membra, ut adversarii docent.

S. Augustinus lib. II. de peccato originali, cap. 40 : « Regeneratus, inquit, non regenerat filios carnis, sed generat, ac per hoc in eos non quod regeneratus, sed quod generatus est, trajicit. Sic igitur sive reus infidelis sive absolutus fidelis non generat absolutos uterque, sed reos. Quomodo non solum oleastri, sed etiam oleæ semina non oleas generant, sed oleastros ». Idem docet lib. I. de nuptiis et concupiscentia, c. 18. 19. et 20. lib. VI. adversus Julianum cap. 2. et 3. et lib. II. de peccatorum meritis et remissione, cap. 25. et duobus sequentibus.

Addi possent multa similia Patrum testimonia, sed non est opus, cum ne unus quidem ex Patribus adduci possit, qui contra senserit.

Jam vero quod attinet ad Conciliorum atque Pontificum decreta, Concilium Milevitanum canon. 2. cum dicit anathema iis, qui negant parvulos recenter ab uteris matrum baptizandos esse in remissionem peccatorum, et B. Siricius in epistol. 1. ad Himerium, cap. 2. cum infantibus jubet per baptismum omni celeritate succurri, sine dubio de filius fidelium præcipue loquuntur. Nam (ut supra diximus) infideles, ut plurimum, aut non sinebant, aut non procurabant, ut filii ipsorum per baptismum regenerarentur.

Denique Ecclesiæ universæ consuetudo, magnam vim in ejusmodi rebus habere debet. Semper autem in Ecclesia fuit hæc sollicitudo fidelium, ut summopere caverent, ne filii ipsorum in quavis ætate sine baptismo decederent : « Quisquis,» inquit Augustinus epistol. 28. ad Hieronymum « dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine Sacramenti ejus participatione de vita exeunt, hic profecto et contra Apostolicam prædicationem venit, et totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur, aliter eos in Chrito vivificari non posse. Qui autem non vivificatur in Christo, restat ut in eadem damnatione maneat, de qua dicit Apostolus, Per unius delictum in omnes homines in condemnationem. »

Certe si in Ecclesia cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, a fidelibus, qui in Ecclesia sunt, festinatur et curritur ; ne videlicet filii fidelium sine baptismo decedentes non sint in regno cœlorum cum parentibus fidelibus, sed apud inferos cum alii filiis infidelium. Certe etiam Zwinglius et Calvinus et cæteri, qui parvulos fidelium in Christo vivificari dicunt, etiamsi absque Sacramenti ipsius participatione decedant, contra prædicationem Apostolicam veniunt, et totam condamnant Ecclesiam.

Accedit postremo illa consuetudo, quæ semper in Ecclesia celeberrima fuit, exorcizandi et exsufflandi filios fidelium baptizandos. Illa enim apertissime testatur, filios etiam fidelium immundo spiritui subditos esse, donec Spiritu sancto in eos supervenienti mundentur : « Verum est, inquit S. Augustinus in lib. VI contra Julian. cap. II, quod antiquitus veraci fide Catholica prædicatur et creditur per Ecclesiam totam, quæ filios fidelium, nec exorcizaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum, et a principe mortis erueret. »

Porro argumenta, quibus adversarii ad hanc novitatem, contra totius Ecclesiæ consensum, imo etiam (ut ostendimus) contra ipsum Dei verbum asserandam permoti videntur, levissima sunt, et a nobis refutata in lib. de Baptismo cap. IV.

Præcipuum fundamentum eorum, sunt illa verba : *Ero Deus tuus, et seminis tui post te*, Gen. XVII (1). Quamvis enim hoc dictum sit

(1) Gen. XVIII, 7.

soli Abrahæ, tamen intelligitur dictum esse omnibus ejus posteris, quia promissio æterna est. Sic enim loquitur Deus : *Statuam pactum meum inter me, et te, et inter semen tuum post te in generationibus suis fœdere sempiterno, ut sim Deus tuus, et seminis tui post te.* Itaque quod dixit Deus Abrahæ, idem intelligitur dictum filio ejus, et nepoti, et cæteris usque in sempiternum. Nos autem per Christum facti sumus etiam Abrahæ filii, et conjuncti populo Dei. Quare unicuique nostrum dictum esse existimandum est : *Ero Deus tuus, et seminis tui* : ac per hoc filii fidelium, hoc ipso quod filii sunt fidelium, ad fœdus illud pertinent, et populo Dei aggregati esse censentur.

Respondeo, promissionem illam, quatenus spiritualis erat, et ad vitam æternam pertinebat, factam esse semini Abraham, non secundum carnem, sed secundum fidem, ut exponit Apostolus ad Rom. IV et IX et ad Gal. III et IV. Proinde filii fidelium non hoc ipso, quod sunt filii fidelium secundum carnem, pertinent ad fœdus, et ad populum Dei, sed tunc primum incipiunt deputari in semen, et in fœdere contineri, cum incipiunt imitari fidem parentum suorum, quod faciunt vel credendo, vel Sacramentum fidei piendo, quamvis ipsum Sacramentum fidei suscipere sit etiam quoddam credere, ut Augustinus docet lib I. de peccatorum meritis et remissione cap. 27 ; ubi etiam disertis verbis refellit quod Calvinistæ dicunt, filios fidelium ante baptismum pertinere ad oves Christi : « Quoniam, inquit, de ovibus ejus esse non incipiunt parvuli, nisi per baptismum, profecto, si hoc non accipiunt, peribunt. »

CAPUT XV.

B. Virginem Mariam sine peccato originali conceptam fuisse.

Jam vero de Beatissima Deipara, quam multi ex Catholicis sine peccato originis conceptam fuisse contendunt, ideo solum disputate cogimur, quoniam non desunt, qui Ecclesiam universam, et ipsum Concilium Tridentinum accusant, quod opinionem illam de immaculata Virginis conceptione (quam ipsi manifestum errorem esse credunt) non solum tolerare, sed etiam ut piam et probabilem recipere videatur. Neque desunt, qui impudenter affirment, ab Ecclesia Romana defendi conceptionem immaculatam Virginis Mariæ, tamquam articulum fidei.

Non igitur tria breviter demonstrare aggredimur. Primo, non haberi apud Catholicos pro re certa et explorata, ac fide Catholica tenenda, B. Virginem sine peccato fuisse conceptam. Secundo, hanc ipsam opinionem non esse nullo modo hæreticam, vel erroneam judicandam. Tertio, non esse etiam temerariam, sed piam admodum ac probabilem, atque adeo contraria sententia longe probabiliorem.

Quod attinet ad primum, Joannes Pomeranus unus ex primis Lutheri discipulis, in comment. cap. I et XLIV. Hierem. scribere ausus est, pro articulo fidei, apud Catholicos haberi B. Virginem sine ullo peccato, imo etiam de Spiritu sancto fuisse conceptam.

Sed hoc impudentissimum mendacium satis aperte refellunt duæ Pontificum constitutiones, et Concilii œcumenici decretum, quibus constitutionibus, ac decretis Catholici omnes libenter obediunt.

Sixtus IV. Pontifex Maximus in ea Constitutione, quæ incipit, « Grave nimis, » de reliquiis et veneratione Sanctorum, disertis verbis pronuntiat, nondum esse quæstionem istam, de conceptione B. Virginis, ab Ecclesia Romana et Apostolica Sede definitam, et ideo pœnam excommunicationis statit in eos, qui alterutram sententiam, ut hæreticam damnare audent.

Judicium Sixti Pontificis secutum est Concilium Tridentinum sess. 5, ac demum nostro tempore Pius V in constitutione, quam edidit de conceptione Beatissimæ Virginis Mariæ. Porro Concilium Basileense sess. XXXVI definivit quidem, B. Virginem sine peccato fuisse conceptam : sed nec ea definitio facit certam fidem, cum Concilium illud ab Apostolica sede probatum non fuerit, nec ipsum Concilium sententiam suam pro articulo fidei haberi voluit. Solum enim statuit, eam sententiam amplectandam esse ut piam, et consonam cultui Ecclesiastico, fidei Catholicæ, Scripturis et rationi.

Jam vero quod attinet ad secundum, Matthias Illyricus cent. IX, cap. 10. ubi tractat de quodam auctore, qui dicitur Idiota, sententiam illam, quæ facit B. Virginemo mnis peccati etiam originalis expertem, erroneam esse docet. Idem habet Tilmannus Heshusius in lib. de sexcentis erroribus Pontificiorum, tit. de peccato, num. ult. Idem etiam

Martinus Kemnitius in examine sess. 3. Concilii Tridentini, ubi altquoties repetit sententiam de conceptione immaculata Virginis Mariæ, contra verbum Dei defendi; et in extrema disputatione cum dixisset, non posse afferri pro hac sententia Scripturas, aut traditionem, aut Patres, sed solas revelationes et miracula, addit Pontificios, cum novos articulos fide condere volunt, non curare verbum Dei scriptum vel traditum.

Ab hac adversariorum temeritate longe absunt omnes Catholici. Tametsi enim non desint inter Catholicos, qui propensiorem ad veritatem existiment esse sententiam illam, quæ præter Christum, neminem excipit a communi lege peccati originalis : tamen illi ipsi sententiam contrariam neque damnant ut erroneam, neque damnare possunt, nisi decretis generalis Concilii Tridentini, et summorum Pontificum Sixti IV ac Pii V resistere velint, quod si facerent, inter Catholicos numerandi non essent.

Probatur igitur, sententiam de immaculata Virginis conceptione, fidei Catholicæ minime repugnare. Id enim Catholicæ fidei repugnat, quod asseritur vel contra expressum Dei verbum, quale est, Deum non esse unum, aut esse corporalem, aut non creasse cœlum et terram et similia; vel contra verbum Dei ab Ecclesia declaratum, ut filium Dei non esse Patri consubstantialem, Spiritum sanctum a Patre et Filio non procedere, Christum non habere duas voluntates, et alia id genus. Virginem autem Deiparam ab originali peccato fuisse immunem, non repugnat expresso Dei verbo, neque Ecclesiæ declarationi, ut vel ex eo perspicuum esse potest, quod nullus adversariorum adhuc locum ullum Scripturæ, vel Conciliorum protulit, ubi disertis verbis legatur, B. Virginem Mariam in peccato originali fuisse conceptam. Proferuntur quidem Scripturæ et Conciliorum testimonia quædam generalia, sed ea satis commode explicantur ab iis, qui B. Viginem a generalibus illis sententiis excipiendam esse volunt.

Dices : Si res ita se habet, non erit contra fidem, si non solum Virgo Deipara, sed quivis etiam alius ab originali peccato asseratur immunis. Neque enim de ullo homine disertis verbis Scripturæ, aut Concilia docent, eum in peccato fuisse conceptum, nisi de Davide, qui de se ait in Psalm. L : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* (1).

Respondeo, fidem Catholicam id solum requirere, ut credamus, omnes homines, qui per carnalem generationem ex Adamo nascuntur, ex eodem trahere originale peccatum, nisi forte singulari privilegio a communi lege aliquis excipiatur. Proinde cum ad singulos descenditur, non erit continuo hæreticus, qui hunc, aut illum negaverit in peccato fuisse conceptum, sed tamen temere id negabit, et jure ac merito præsumetur hæreticus, nisi probabiles rationes attulerit, cur singulare illud privilegium in hunc, aut illum hominem convenire censuerit. Quales rationes nemo adhuc protulit, nisi pro conceptione unius Virginis Mariæ. Sed hæc omnia erunt clariora, cum argumenta adversariorum profligata fuerint.

Quod attinet ad tertium, probandum est breviter, non temere, sed pie ac recte existimari B. Virginem Mariam singulari Dei privilegio ab omni omnino peccato fuisse immunem. Neque vero expectandum est, ut expressum Dei verbum afferamus, aut certam aliquam Ecclesiæ definitionem. Id enim si facere possemus, non solum pie ac recte existimari hoc diceremus, sed pro hæreticis haberemus, qui contra sentirent. Probabiles igitur tantum, congruentesque rationes afferendæ sunt, primum ex Scripturis, deinde ex Patribus, tum ex consensu Ecclesiæ, postremo ex ratione.

Ex Scripturis habemus in primis duas insignes figuras. Primum hominem Christi figuram gessisse, vel (ut Apostolus loquitur) *formam fuisse futuri*, id est, Christi, docet idem Apostolus ad Rom. v et I Corinth. xv. Constat autem primum hominem non ex concubitu maris, et fœminæ generatum, sed ex terra, eaque nondum maledicta ab ipso Deo conditum fuisse. Decuit igitur ut secundus homo, qui similiter non ex concubitu maris et fœminæ, sed opera Spiritus sancti formandus erat, ex terra non maledicta, id est ex Matre Virgine, quæ omnis maledictionis, ac per hoc omnis peccati expers fuerit, formaretur. Atque hinc fortasse ab Angelo, Benedicta inter mulieres, salutata est. Hanc figuram primus observasse videtur S. Andreas apostolus, cujus hæc verba referunt Presbyteri Achaiæ in lib. de passione ejusdem Apostoli et Martyris Andreæ ; « Sicut de terra imma-

(1) Psal. L, 7.

culata factus fuerat homo primus, ita necesse erat, ut de immaculata Virgine Christus nasceretur. »

Deinde Evam Mariæ typum ac figuram fuisse docet Epiphanius hæresi LXVIII et alii præterea multi, quos non est necesse numerare. Satis autem constat, Evam sine peccato fuisse, cum primum formata est. Decebat igitur ut mater omnium viventium vita spirituali sine peccato, conciperetur, cum matre omnium viventium vita animali sine peccato condita fuerit.

Adhæc accedunt loca illa ex Canticis : *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*, Cant. II. Et : *Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te*, Cant. IV. Et : *Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus*, ibidem (1). Hæc enim tametsi de Ecclesia universa, qualis præsertim erit in cœlis, intelligi possint, tamen B. Virgini quoque apertissime convenire negari non debet, cum et multi sanctorum Patrem de B. Virgine hæc omnia exposuerint, et Ecclesia ipsa Catholica in festis ejusdem beatissimæ Virginis, vel in officio matutino, vel in sacrificio Missæ lectiones ex Canticis recitari jubeat.

Jam vero ex testimoniis Patrum habemus in primis S. Ambrosium, qui serm. 22. in Psalm. CXVIII, explanans ultimum versiculum, sic ait : « Suscipe me non ex Sara, sed ex Maria, ut incorrupta sit Virgo, sed Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati. »

Habemus deinde S. Hieronymum, qui in explanatione Psalm. LXXVII tranctans illud : *Deduxit eos in nube diei*, dixit nubem illam esse Virginem Mariam, et addit hæc verba : « Pulchre dixit, diei, quia nubes illa non fuit in tenebris, sed semper in luce. »

Habemus tertio, S. Augustinum, qui in lib. de natura et gratia cap. 36 sic ait : « Excepta sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere, ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. »

Ad hunc locum reponderi solet, sanctum Augustinum de peccato actuali non de originali esse locutum. Cæterum multa sunt, quæ nos contra sentire cogunt.

(1) Can. II, 2; IV 7; 12.

Primum, quod S. Augustinus dicat se nullam prorsus quæstionem de sancta Virgine habere velle, cum de peccatis agitur. Quibus verbis satis indicat se quæstionem aliam de sancta Virgine habere nolle, cum agitur de peccato originali.

Deinde quod addat, illi gratiam fuisse collatam ad vicendum omni ex parte peccatum. Quomodo enim omni ex parte peccatum vicit, si peccato originali contaminata fuit?

Tertio quod dicat, se propter honorem Domini de sancta Virgine quæstionem habere nolle cum de peccatis agitur. At certe honor Domini non minus postulare videtur, ut ejus mater caruerit originali peccato, quam actuali, cum illud mortale necessario fuerit, hoc veniale esse potuerit.

Denique, quia ex Augustini sententia, nemo vivit sine peccato actuali, qui habuit peccatum originale. Hæc enim sunt ejus verba in lib. v. in Julianum cap. 9 : « Profecto peccatum etiam major fecisset, si parvulus habuisset. Nam propterea nullus est hominum præpter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris ætatis accessu; quia nullus est hominum præpter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis ætatis exortu. » Cum ergo sancta Virgo non fecerit ex Augustini sententia actuale peccatum, ut ex loco citato de natura et gratia, etiam adversarii colligunt ; sequitur ex ejusdem Augustini sententia, ut neque habuerit originale peccatum, si doctrinam suam ex lib. v, adversus Julianum Augustinus admittat.

Habemus quarto Sedulium, qui in I lib. mirabilium divinorum, canens expulsionem Adami ex paradiso, sic ait :

Et veluti e spinis mollis rosa surgit acutis,
Nil quod lædat habens, matremque obscurat honore :
Sic, Evæ de stirpe sacra veniente Maria,
Virginis antiquæ facinus nova virgo piaret.

Habemus quinto auctorem sermonum de operibus Cardinalibus Christi, qui Cypriani titulum ferunt. Is enim in sermone de Nativitate, sic ait : « Non sustinebat justitia, ut illud vas electionis (Maria) communibus lassaretur injuriis ; quoniam plurimum a cœteris differens natura communicabat non culpa. »

Habemus sexto Sophronium patriarcham

Hierosolymorum, qui in epistola ad Sergium episcopum Constantinopolis, quæ lecta est sexta Synodo act. 11. sic loquitur : « Uterum intactum virginitatis ingressus, castitatem lustratam Mariæ sanctæ, præclaræque, et quæ Dei sunt, sapientis, et ab omni contagione liberatæ et corporis et animæ et intellectus incarnatus qui erat incarneus etc. »

Habemus septimo Joannem Damascenum, qui in orat. 1. de Natali B. Virginis multa scribit, de immaculata ejus conceptione, et inter alia sic ait : « Natura gratiam antevertere ausa non est. » Quibus verbis aperte significat, non prius B. Virginem naturam accepisse, quam gratiam.

Habemus octavo vetustum auctorem, cogno mine Idiotam, qui paulo post annum Domini 800. floruit. Is enim in contemplatione Virginis Mariæ c. 2. sic ait : « Tota pulchra es Virgo gloriossissima, non in parte, sed in toto, et macula peccati sive mortalis, sive venialis, sive originalis, non est in te. » Idem etiam cap. 6. scribit, Virginem Mariam præservatam fuisse a peccato originali. Videtur auctor iste scripsisse post sanctum Bernardum, quia utitur ejus verbis ; proinde post annum 1053. Quo anno S. Bernardus obiit.

Habemus nono Petrum Damiani, qui in sermone de Natali S. Joannis Baptistæ scribit, altiore genere sanctificationis B. Virginem mundatam fuisse a peccato quam Joannem vel Hieremiam, qui in utero sanctificati leguntur. Non videtur autem aliud genus sanctificationis fingi posse, quam ut B. Virgo mundata sit a peccato, id quod necessario incidisset, nisi per gratiam præservata fuisset, Joannes vero et Hieremias sanctificari sint a peccato, in quod jam re ipsa inciderant. Idem Petrus in sermone de Annuntiatione B. Mariæ : « Cum fecerit, inquit, Deus omnia opera sua valde bona, hoc melius fecit, consecrans sibi in ea reclinatorium aureum, in qua sola se post tumultus Angelorum et hominum reclinaret et requiem inveniret. »

Habemus decimo B. Brunonem, qui in commentario Ps. CI. tractans illa verba : « Dominus de cœlo in terram aspexit, dum de regalibus sedibus in uterum Virginis venit. Hæc est incorrupta terra illa, qui benedixit Dominus ab omni propterea peccati contagione libera. »

Habemus undecimo S. Anselmum, qui in lib. de conceptu virginali et peccato originali cap. 18. sic ait : « Decebat, ut illius conceptio (Christi videlicet) de matre purissima fieret, nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, virgo illa niteret etc. » At profecto major puritas, etiam sub Deo posset intelligi, si B. Virgo aliquando peccati macula inquinata fuisset. Angeli siquidem sub Deo puritate nitent ; et tamen nulla unquam macula inquinati fuerunt. Idem Anselmus in comment. cap. 5. posterioris ad Corinth. « Omnes, inquit, mortui sunt in peccatis nemine prorsus excepto, dempta Matre Dei, sive originalibus, sive etiam voluntate additis. »

Habemus duodecimo Cathenam Græcorum in Cantica a Theodoreto compositam. Nam in lib. III. prope extremo legimus : « Virginem Mariam ideo columbam, eamque unicam in Canticis nominari, quod Cherubim et Seraphim puritate vincat. » At certe non vinceret puritate Cherubim et Seraphim, in quibus nullum unquam peccatum fuit, si fuisset in ipsa originale peccatum.

Omitto testimonia recentiorum scriptorum, ut B. Laurentii Justitiani, S. Bernardini Senensis, et aliorum. Solum enim testimonia illorum afferenda esse censui, qui ante floruerunt, quam in Ecclesia controversia ista cœpisset.

Venio ad consensum Ecclesiæ, qui certe ab annis non paucis maximus est. Nam in primis caput Ecclesiæ summus Pontifex Sixtus IV. in extravaganti « Cum præexcelsa, » et in altera, quæ incipit, « Grave nimis, » satis aperte testatur hanc sententiam de immaculata Virginis conceptione piam et probabilem esse. In eadem sententia fuisse Alexandrum VI. Julium II. et Leonem X. perspicuum est ex eo, quod ordinem quemdam religiosum in honorem immaculatæ conceptionis institutum confirmarunt et privilegiis ornarunt.

Deinde Concilium Basileense, in quo decretum est, hanc sententiam ut probabiliorem esse tenendam ; tametsi certam fidem non faciat, ut Concilium œcumenicum, tamen ex eo facile potest intelligi, multos Ecclesiæ Doctores ex variis Provinciis congregatos ita sensisse. Accedit præterea, quod Academiæ illustres, ac potissimum Parisiensis, hanc ipsam sententiam amplectuntur. Adde ultimo, quod totus fere orbis Christianus celebrat festum diem conceptionis Virginis Mariæ, eamque conceptionem immaculatam vocat.

Sed nec rationes desunt ad hanc ipsam sententiam confirmandam. Nam certum est, Deum potuisse B. Virginem a peccati originalis contagione præservare, probabile autem est, etiam voluisse, igitur probabile est eam ab ejusmodi contagione fuisse præservatam. Potuisse Deum hoc facere, negari non potest. Nam neque ex parte Dei, neque ex parte creaturæ ulla repugnantia cernitur. Non quidem ex parte Dei quia est omnipotens, et non est impossibile apud Deum omne verbum : non item ex parte creaturæ, nam nihil obstat, quo minus eodem temporis puncto anima rationalis creetur a Deo, et gratia repleatur. Quod factum esse credimus in creatione Angelorum et animæ primorum parentum, et multo certius in creatione animæ Christi.

Deinde si potest anima justificari, posteaquam peccatum habere cœpit, ac per hoc de injusta, fieri justa, ut in nobis fieri non dubitamus, cur non poterit anima in ipsa creatione sanctificari, antequam incipiat esse peccatrix ?

Dices : non repugnat absolute divinæ potentiæ aut voluntati, præservare aliquem a peccato, repugnat tamen, posito decreto illo divino et immutabili, quo statuit Deus, ut si Adam non peccaret, omnes homines conciperentur justitia originali præditi, sin autem peccaret, conciperentur in iniquitate, et essent natura filii iræ.

Respondeo, decretum illud divinum ita esse intelligendum, ut si Adam peccaret, omnes homines, qui ex ipso originem traherent, ex vi conceptionis obnoxii essent peccato, neque ullum jus haberent ad justitiam illam, quam in primo parente acceperant, non tamen eo decreto potestatem Deo esse ablatam, quo minus ex misericordia et privilegio singulari posset aliquem a peccato re ipsa præservare. Nam ex Adamo non solum peccatum, sed etiam mortem in totum genus humanum redundasse credimus, idque ob decretum Dei, quo dictum est : *Quacumque die comederis, morte morieris.* Unde Apostolus I Corinth. xv : *In Adam*, inquit, *omnes moriuntur* (1). Et tamen quis ambigat posse Deum efficere, ut aliquis re ipsa non moriatur ? decreto enim satisfieri videtur, si omnes Adæ posteri morti obnoxii sint.

Sic etiam ob decretum illud Dei non solum concipiuntur, sed etiam nascuntur omnes homines in peccato, quod attinet ad vim generationis humanæ, et ideo necesse habent nasci denuo, quia quod natum est ex carne caro est, et nisi renascantur ex aqua et Spiritu sancto, non possunt introire in regnum Dei, ut Dominus loquitur Joan. III, et tamen legimus Hieremiam sanctificatum antequam de vulva matris suæ egrederetur, Hierem. I, et de S. Joanne Angelus dicit ad Zachariam, Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ, Lucæ I, et de ipsa Virgine Maria nulla quæstio est apud Catholicos, quin saltem ante nativitatem in utero matris sanctificata fuerit.

Habemus igitur, Deum potuisse Virginem Mariam ab omni peccato liberam conservare, et sanctam ac justam in ipsa creatione efficere. Voluisse autem, satis probabiliter demonstrari existimamus ex illis rationibus, quibus S. Thomas in 3. par, quæst. 27, art. 4. probat, Matrem Dei omnis peccati actualis expertem esse debuisse.

Prima ratio est, quia tam honor, quam ignominia matris redundat in prolem.

Secunda, quia mater Christi singularem affinitatem et conjunctionem cum ipso habet, quæ autem conventio Christi ad Belial ?

Tertia, quia singulari modo Dei filius, qui est ipsa Dei sapientia habitavit in matre : *at in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*, ut dicitur Sap. I. (2).

Quarta, quia debuit in Virgine testimonium illud sponsi cœlestis impleri : *Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te.* Cant. (3)

Hæ certe rationes, ut probant decuisse Dei matrem ab omni actuali peccato immunem esse, ita si fieri potuit, ab originali : imo etiam magis ab originali, quam ab actuali veniali ; cum originale magis inquinet et deformet, et cum Belial conjungat, et corpus atque animam peccato subdat, quam veniale.

Addi potest alia quinta ratio. Nam cum Deus statuerit, sanctissimam hanc Virginem evehere ad summam dignitatem, ut omnibus puris creaturis, etiam angelicis præstet, de qua re nulla controversia esse potest, certe par erat, ut nullum esset privilegium alicui puræ creaturæ collatum, quod non etiam huic Virgini conferretur, nisi forte conditioni, statui, naturæ, aut sexui repugnaret.

(1) I Corin. XV, 22. — (2) Sap. I. 4. — (3) Cant. IV. 7.

At sanctificari in ipsa creatione datum est primis parentibus, sanctificari autem in ipsa creatione, et nullo unquam pollui peccato, datum est angelis sanctis, et privilegium hoc conditionis, statui, naturæ, sexui B. Virginis non repugnant : igitur pium est credere, ejusmodi privilegio Dei matrem minime caruisse.

Accedant postremo revelationes divinæ, quas de hac re se habuisse S. Birgitta testatur in lib. I. cap. 9, et lib. VI. cap. 49. et 55. quæ quidem revelationes contemnendæ non sunt, cum a viris gravissimis diligenter excussæ et approbatæ fuerint.

CAPUT XVI.

Solvuntur argumenta, quæ adversus immaculatam B. Virginis conceptionem fieri solent.

Nunc argumenta solvenda sunt, tum ea quibus hæretici probare conantur, nostram sententiam fidei Catholicæ repugnare, tum ea quibus alii nonnulli sibi persuaserunt, sententiam nostræ contrariam veriorem esse, atque tutiorem.

Sed antequam ad argumenta ipsa veniamus explicandum erit breviter, quemadmodum accipiendum sit quod dicimus, B. Virginem originali peccato semper caruisse.

Tribus modis peccatum primi parentis cum filiis ejus communicatur. Primo enim dicuntur Adæ filii in ipso Adamo peccavisse, cum ille præceptum Domini in Paradiso transgressus est. Et quoniam tunc non erant ipsi in actus, sed in potentia, ideo quoque tunc peccatum non actu, sed potentia contraxerunt. Sive, quod est idem, non in se, sed in parente peccaverunt ; quemadmodum non in se, sed in parente subsistebant. Hinc S. Augustinus lib. I. de peccatorum mer. et remiss. cap. 10. « Certe, inquit, manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt, aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. »

Deinde rursus dicuntur in peccato concipi omnes Adæ filii, cum primum fœtus in utero matris existere incipit, quamvis informis et inanimis. Tametsi enim peccatum proprie non possit esse, nisi in anima rationali, et fœtus conformari incipiat longo tempore ante animationem, tamen quia tunc revera incipit homo existere, ratione unius suæ partis, (unde dicuntur filii in uteris matrum novem mensibus gestari, II. Mach. VII.) et pars illa ex corrupta natura originem habet, et vitiata, recte nominari potest, atque ei ex vi suæ generationis debetur, ut cum primum animam rationalem sortita fuerit, inde existat homo peccator, et iræ divinæ filius. Propterea non immerito, dicuntur homines tunc primum in iniquitatibus generari. Explicat hoc multis verbis S. Anselmus in lib. de conceptu virginali et peccato originali cap. 7. et de hac prima conceptione exponit illud, Psal. L. : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum* (1).

Tertio denique dicuntur homines concipi in peccato, cum animæ corporibus inspirantur. Tunc enim primum incipiunt proprie, et re ipsa esse homines, et habere voluntatem originali justitia denudatam, a Deo aversam et deformem.

Jam igitur quod attinet ad primum modum, non desunt, qui existiment B. Virginem non peccasse in Adamo. Dicunt enim legem de non gustando ligno scientiæ boni et mali datam fuisse primo parenti pro se et omnibus posteris, excepta Virgine Maria. Proinde illam, ut erat in lumbis Adæ, gustasse cum illo cibum vetitum, non tamen peccasse, quia prohibitio ad eam non pertinebat.

Quæ sententia nobis non admodum tuta esse videtur et contrariæ omnino subscribimus. Nam inter Catholicos convenit, B. Virginem per Christi sanguinem vere fuisse redemptam, et quod Apostolus ait : *Christus pro omnibus mortuus est.* II. Corinth. V. sine ulla exceptione esse accipiendum. At si B. Virgo neque actu, neque potentia, neque in se, neque in parente suo peccavit, quomodo, quæso, redempta dici potest ?

Quod attinet ad secundum modum, si B. Virgo non fuit libera, ut diximus, a peccato primi parentis quatenus in lumbis ejus erat, profecto prima ejus conceptio similis fuit conceptioni aliorum. Nimirum originem habuit ex natura corrupta, eique ex vi generationis debebatur, ut peccatum contraheret, cum primum ad eam anima rationalis accederet.

(1) Psal. L. 7. — (2) Cor. V. 14

Quod attinet ad tertium modum, sine peccati originalis macula fuisse existimamus animam B. Virginis, in ipso etiam primo instanti suæ creationis et infusionis in corpus, ita ut nunquam persona illa actu existens peccatum habuerit. Atque hoc solum est, in quo B. Virgo differt a cæteris, qui per gratiam Dei, Christique passionis meritum a peccato originali liberati fuerunt, quod alii communiter liberati sint post nativitatem ; aliqui pauci ante nativitatem, sed post animationem, ipsa sola in ipso instanti animationis.

Ex his quæ diximus facile solvi possunt argumenta, quæ ab adversariis proferuntur, sive ex Scripturis, sive ex Patribus, sive ex ratione ducantur. Primum igitur profert Kemnitius in Examine Concilii Tridentini sess. 5. pag. 518. Scripturas, quæ (ut ipse dicit) solum Christum excipiunt a peccato II Cor. V : *Eum qui peccatum non noverat etc.* ; Hebr. VII : *Talis decebat ut nobis esset Pontifex, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus* (1).

Respondeo : Scripturæ istæ, a Kemnitio allatæ, dicunt quidem Christum non novisse peccatum, et innocentem, et impollutum, et segregatum a peccatoribus fuisse : tamen non addunt, soli Christo convenire. Quin potius, si sonum verborum tantum attendamus, inveniemus similia nonnullis aliis in Scripturis tribui. De Job legimus : *Erat vir ille simplex, et rectus, et timens Deum, et recedens a malo,* Job. I. (2). Et de parentibus Præcursoris : *Erant justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis, et justificationibus sine querela.* Fatemur tamen recte dici posse, Christum solum ab originali peccato immunem fuisse, quia solus ipse ex vi generationis peccatum evasit, et neque in se, neque in Adamo peccavit, quippe qui solus non ex semine viri, sed Spiritus sancti virtute a Virgine conceptus et ex Virgine natus sit. Virgo autem beata caruit quidem originali macula, sed privilegio gratiæ divinæ, non vi generationis humanæ, et licet in se polluta non fuerit, in parente tamen fuit. Similia sunt cum *solus Deus dicitur bonus*, Matth. IX ; *Solus sapiens*, Rom. XVI ; *Solus immortalis*, 1 Tim. ult, (3). Quia videlicet solus ipse talis est per essentiam, cæteri autem sive angeli, sive homines, per participationem.

Secundo, profert testimonia illa, quæ omnes homines in peccato constituunt. Rom. V, *In quo omnes peccaverunt* ; I Corinth. XV, *In Adam omnes moriuntur* ; Ephes. II, *Eramus natura filii iræ, sicut, etc.* (4). Respondeo, non negamus B. Virginem in Adamo peccasse, eo modo quo peccare poterat, quæ nondum erat, nisi in potentia, ac per hoc obnoxiam fuisse, ut quando actu esse inciperet, re ipsa in se peccatum haberet. Tamen addimus, præventam fuisse singulari gratia, ac privilegio Dei, ut simul et esse, et justa esse inciperet.

Neque illud negamus, eamdem Virginem in Adamo esse mortuam, hoc est, propter Adæ peccatum mortis debitum contraxisse et solvisse. Nam etiamsi in primo suæ creationis instanti anima ejus per gratiam a peccati macula liberata fuit, redemptionem tamen corporis non continuo habuit, quemadmodum nos omnes, serius, quidem quam B. Virgo, a peccato originali liberati sumus, et tamen renovati spiritu mentis nostræ adhuc redemptionem corporis expectamus, et ideo morti et ærumnis atque calamitatibus subjecti sumus, quæ ex peccato primi hominis in genus humanum redundarunt.

Denique non negamus, B. Virginem natura fuisse filiam iræ, sed addimus gratia semper fuisse filiam misericordiæ. Ex natura enim corrupta parentum suorum quid hæreditare potuisset, nisi corruptionem ? placuit tamen Deo, sic eam in benedictionibus dulcedinis prævenire, ut nunquam esset peccatrix, quod postulabat natura, sed semper esset justa, quod gratia conferebat.

Tertio, objiciunt alii verba illa B. Pauli, II Cor. V : *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus* (5). Respondeo, concedimus, B. Virginem aliquo modo mortuam esse morte peccati (de hac enim morte sine dubitatione Apostolus loquitur) ut etiam verum sit, pro ipsa vivificanda, ut pro cæteris omnibus mortuum esse Christum. Cæterum mortua dicitur B. Virgo quod obnoxia fuerit morti, et necessario moritura ex vi suæ generationis, nisi eam gratia prævenisset. Similis est locus Rom. VIII : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem* (6), quo loco dicuntur corpora fidelium justificatorum mortua,

(1) II Cor. V, 21; Heb. VII, 26. — (2) Job, I, 1. — (3) Matth. IX, 17; Rom. XVI, 27; I Tim. VI, 16. — (4) Rom. V, 12; I Corin. XV, 22; Eph. II, 3. — (5) II Cor. V, 14. — (6) Rom. VIII. 10.

non quod reipsa jam mortua sint, sed quod morti obnoxia, et necessario moritura: quamvis dubitandum non sit, quin possit Deus aliquos a morte eximere, si ita judicet ad suam gloriam expedire.

Dicet aliquis : si B. Virgo semper fuit justa, quippe quæ in ipso primo instanti creationis gratiam justificationis accepit, nullo igitur tempore peccato invenietur obnoxia. Neque enim obnoxia peccato fuit, antequam esset in rerum natura ; neque posteaquam in rerum natura esse cœpit, cum simul esse, et justa esse cœperit.

Respondeo, B. Virginem tribus temporibus peccato fuisse obnoxiam. Primo quamdiu in lumbis Adæ, et cæterorum parentum suorum fuit. Toto enim illo tempore, sicut fuit in potentia Adæ filia sic, fuit in potentia peccato obnoxia. Deinde rursus, quando concepta est in utero matris ante animationem. Tametsi enim tunc non fuerit integre in rerum natura, fuit tamen ex parte, et ratione illius partis dicebatur ipsa vere existere; sic enim (ut supra notavimus) dicuntur proles in utero matris novem mensibus delitescere. Toto autem illo tempore, quod inter primam conceptionem et infusionem animæ rationalis intercessit, fuit illa non in potentia, sed in actu, quamvis ratione unius partis peccato originali obnoxia, quo sine dubio polluta fuisset, nisi per gratiam præservata fuisset.

Denique obnoxia peccato fuit ipsa integre existens in primo instanti conjunctionis animæ rationalis cum corpore. Tametsi enim in eodem instanti temporis justificata fuerit, tamen quia ordine naturæ prius est subjectum, quam accidentia, ideo prius fuit, ordine naturæ, persona illa extra suas causas, quam aut peccatum, aut justitia in illa inhæreret. Itaque in illo priori instanti naturæ fuit obnoxia peccato, quia sine dubio continuo peccatum contraxisset, nisi in illo ipso temporis puncto justitiæ luce ornata fuisset, quo peccati labe infici debuisset. Habemus igitur testimonia Scripturarum nihil omnino efficere contra immaculatum B. Virginis conceptionem.

Secundo loco producit Kemnitius testimonia Patrum. Primum testimonium Augustini est in lib. de natura et gratia, cap. 26, ubi S. Augustinus scribit, gratiam B. Virgini collatam fuisse ad vincendum omni ex parte peccatum : « Manifestissimum, inquit Kemnitius, est, quod non sentiat, Mariam sine peccato conceptam fuisse. Alias enim non opus fuisset conferri ipsi gratiam ad vincendum peccatum. »

Respondeo : si beatissima Virgo natura sua fuisset impeccabilis (quod nemo Catholicorum dicit), sine dubio gratia non eguisset ad vincendum omni ex parte peccatum. At cum per gratiam in ipsa creatione infusam vicerit originale peccatum, hoc est, aditum ei omnino præcluserit; et rursum per gratiam tum habitualem, tum directionis et protectionis, tum etiam cooperationis divinæ maculas omnes peccati actualis evaserit, profecto falsum est quod Kemnitius dicit, non opus fuisse conferri B. Mariæ gratiam ad vincendum peccatum, si sine peccato concepta fuit. An non Adam et Eva sine peccato creati fuerunt, et tamen ad vincendum peccatum gratia eguerunt? non igitur concipi sine peccato, sed impeccabilem esse natura requiritur et sufficit, ut quis non egeat gratia ad vincendum omni ex parte peccatum.

Secundum testimonium est ejusdem Augustini in lib. de fide ad Petrum, cap. 26 : « Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum peccato originali nasci etc. » Cui testimonio addit Kemnitius aliud in eamdem sententiam ex lib. de nuptiis et concupiscentia. Et rursum aliud S. Ambrosii ex comment. in Luc. lib. II. in hæc verba : « Solus enim per omnia ex natis de fœmina sanctus Dominus Jesus, qui terrenæ contagia corruptelæ immaculati partus novitate non sensit. » Addit aliud in eamdem sententiam ex commentar. ejusdem Ambrosii in Isaiam.

Respondeo : nihil aliud his testimoniis probatur, nisi nullum esse, præter Christum, qui ex vi generationis non traxerit originale peccatum. Nam ideo S. Ambrosius addidit, Christum solum immaculati partus novitate non sensisse terrenæ contagia corruptelæ, quia videlicet solus ipse cum sit ex Virgine, ac de Spiritus sancti virtute conceptus, peccatum ex vi generationis exclusit. Cæteri omnes aut peccatum re ipsa contrahunt, aut illud non ex vi generationis, sed privilegio gratiæ singularis effugiunt.

Ad eumdem modum intelligi debet, quod ex homil. 2. de Natali Domini Eusebii Emisseni adduci solet. Non enim auctor ille ait : « A peccati originalis nexu nullus immunis existit, nec ipsa genitrix Redemptoris », quo modo hunc locum Cajetanus adducit : sed :

« A peccati originalis nexu nemo per se liber extitit, etc. » ubi illud, « per se, » significat, ex vi generationis, sive ex natura, non ex gratia.

Tertium testimonium Augustini est in libro de perfectione justitiæ. « Quisquis, inquit Augustinus, esse vel fuisse in hac vita aliquem hominem, vel aliquos homines putat, excepto uno Mediatore Dei et hominum, quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum, contrarius est divinæ Scripturæ, ubi Apostolus ait : Per unum hominem peccatum in mundum intravit, etc. »

Respondeo : non negamus B. Virgini necessariam fuisse remissionem peccatorum, et Christum ejus fuisse, ut cæterorum omnium, redemptorem : sed dicimus, remissa ei fuisse peccata, non in quæ inciderat, sed in quæ incidisset, nisi gratia Dei per Christi merita præventa fuisset. Neque est hic modus loquendi a Scripturis divinis, vel ab Augustini disputationibus alienus. Certe in Psal. LXXXV. dicit Propheta : *Eruisti animam meam de inferno inferiori.* Et in Psal. CXLIII : *Redemisti servum tuum de gladio maligno* (1). Nec tamen in infernum inferiorem Propheta ceciderat, aut a gladio maligno cæsus fuerat ; sed quia periculum erat, ne id fieret, et gratia Dei periculum illud evaserat, ideo gratias agit, ac dicit ; *Eruisti, etc.*

In quem locum S. Augustinus ita loquitur : « Quemadmodum si medicus videat tibi imminentem ægritudinem forte ex aliquo labore, et dicat, parce tibi, sic te tracta, requiesce, his cibis utere, nam si non feceris, ægrotabis : tu autem si feceris, et salvus eris, recte dicis medico, liberasti me ab ægritudine, non in qua jam eras, sed in qua futurus eras. Nescio quis habens causam molestam, mittendus erat in carcerem, venit alius, defendit eum. Gratias agens, quid dicit ? Eruisti animam meam de carcere. Suspendendus erat debitor, solutum est pro eo, liberatus dicitur de suspendio. In his omnibus non erant, sed quia talibus meritis agebantur, ut nisi subventum esset, ibi essent, inde se recte dicunt liberari, quo per liberatores suos non sunt permissi perduci. »

Ex qua sententia B. Augustini explicari possunt alia duo testimonia. Scribit enim Zozimus Papa in epist. quam refert idem Augustinus epist. 157. in hunc modum : « Nullus, nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus. » Scribit item S. Leo serm. 1. de Nativitate Domini : « Sicut nullum a reatu liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit. » Sed his verbis significatur (ut ex Augustino didicimus) nullum posse liberari, vel redimi, nisi fuerit servus, vel captivus re ipsa, aut certe esse debuerit, nisi eum liberatoris ac redemptoris gratia prævenisset. Et per se nullum a reatu liberum fuisse, et ideo Christum pro liberandis omnibus advenisse.

Quartum testimonium est ejusdem Augustini in lib. V. adversus Julianum cap. 9 : « Si sine dubio, inquit, caro Christi non est caro peccati, sed similis carni peccati ; quid restat ut intelligamus, nisi ea excepta omnem reliquam humanam carnem esse peccati ? et hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali : quia Mariæ corpus quamvis inde venerit, tamen eam non trajecit in corpus, quod non inde concepit. Cæterum corpus Christi inde dictum esse in similitudine carnis peccati, quia omnis alia hominum caro peccati est, quisquis negat, et carnem Christi ita carni comparat nascentium hominum cæterorum, ut asserat utramque esse puritatis æqualis, detestandus hæreticus invenitur. »

Respondeo : fatemur carnem Christi non fuisse carnem peccati, et carnem aliorum hominum, etiam B. Virginis Mariæ carnem fuisse peccati : nec tamen inde fateri cogimur, in ipso primo instanti creationis animæ beatissimæ Virginis, non fuisse illi gratiam justificationis infusam, qua peccati originalis maculæ omnis omnino aditus præcluderetur. Neque enim caro peccati dicitur ea, quæ peccatum in se habeat, sed quæ ex se, et ex natura sua peccatum haberet, nisi gratia illud excluderet : item quæ non sine libidine parentum propagata est, quæque si naturali ordine gignat, peccatum in prolem omnino trajiciat ; quæ denique morti, aliisque malis ex peccato primi parentis exortis subdita sit.

Jam vero B. Virgo (ut sæpe diximus) ex natura sua, et vi conceptionis peccato originali sine dubio polluenda fuisset, nisi privilegium gratiæ singulare intercessisset. Item, non sine libidine parentum concepta, morti, atque ærumnis ex Adæ peccato manantibus subdita fuit. Denique, si eadem

(1) Psal. LXXXV, 13; Psal. CXLIII, 10.

Virgo (quod est signum evidens corruptæ naturæ, quoad carnem) solemni more ex complexu virili filios concepisset, illæ ejus proles originali peccato minime caruissent. Ita recte dicitur caro B. Virginis caro fuisse peccati. Christus autem qui non carnem peccati, sed similitudinem habuit carnis peccati, ex vi conceptionis peccato pollui non potuit, sine libidine enim conceptus fuit, mortem et ærumnas sponte sua assumpsit, et liberos si gignere voluisset, absque originali peccato sine controversia genuisset,

Quintum testimonium S. Bernardi est, qui sic ait : « Excepto homine Christo universos respicit, quod unus humiliter confitetur : In iniquitatibus conceptus sum,et in peccatis concepit me mater mea. »

Respondeo : testimonium hoc a Kemnitio ex epistol. 175. ad Canonicos Lugdunenses depromptum est. In qua tamen epist. tria sunt contra Kemnitium, nihil pro Kemnitio. Primum contra Kemnitium est, quod S. Bernardus aperte tradit, B. Virginem ante sanctam fuisse, quam natam : Sed, inquit, et ortum Virginis didici in Ecclesia et ab Ecclesia indubitanter habere festivum, atque sanctum firmissime cum Ecclesia sentiens, in utero eam accepisse, ut sancta prodiret.

Et paulo post : « Fuit, inquit, procul dubio Mater Domini ante sancta, quam nata. »

Secundo, contra eumdem est, quod in eodem loco S. Bernardus addit B. Virginem fuisse omnis peccati actualis expertem : « Ego, inquit, puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quæ ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem, quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. »

Tertio, gravissime contra Kemnitium pugnat, quod S. Bernardus in hac re, ut in aliis rebus omnibus sententiam suam Ecclesiæ Romanæ judicio voluit esse subjectam. Sic enim epistolam claudit : « Quæ autem dixi, absque præjudicio sane dicta sint sanius sapientis Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati, atque examini totum hoc, sicut et cætera, quæ ejusmodi sunt universa reservo : ipsius si quid aliter sapio, paratus judicio emendare. » Si hanc obedientiam sancti viri, non voculas hinc inde temere collectas imitari dignarentur hæretici, hæretici non essent neque ulla nobis cum Kemnitio controversia remaneret. »

Hæc igitur contra illum faciunt : pro illo autem nihil esse in tota epist. facile demonstrabo. Nam etsi S. Bernardus dicat B. Virginem in utero sanctificatam, non tamen dicit id factum esse post infusionem animæ rationalis, non autem in ipsa infusione, quod nos asserimus. Quod vero idem vir sanctus affirmat, B. Virginem in peccato esse conceptam, ac per hoc conceptionem ejus non fuisse sanctam; de prima conceptione, quæ in ipso concubitu parentum fieri solet, non de animatione accipiendum est. Nam inde probat S. Bernardus eam conceptionem non fuisse sanctam, quia inter amplexus maritales non se immiscuisset sanctitas. Atqui amplexus maritales prima conceptione, non in secunda, quæ magis proprie dici posset animatio, locum habent.

Deinde illud semper urget idem auctor, quod solus Christus de Spiritu sancto conceptus sit, et B. Virgo de Spiritu sancto conceperit, non autem fuerit de Spiritu sancto concepta. Quod argumentum nihil aliud probat, nisi primam conceptionem solius Christi vere fuisse sanctam.

Ex qua explicatione solvitur etiam quod ex Anselmo posset adduci, licet ejus testimonii Kemnitius non meminerit. S. enim Anselmus in II. lib. Cur Deus homo cap. 16. apertissime scribit, B. Virginem in peccato esse conceptam et natam. Sed loquitur de prima conceptione seminis et de nativitate, quæ sit in utero, non de ea, quæ sit ex utero, hoc est, de formatione fœtus, per quam incipit homo esse in mundo, juxta illud Matth. I : *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est* (1). Nam idem Anselmus in lib. de conceptu virginali, et peccato originali c. 7. scribit, homines in peccato originali concipi ante infusionem animæ, non quod caro sine anima sit capax peccati, sed quod homo ex semine, et ex ipsa conceptione trahat necessitatem, ut cum animam rationalem habuerit, simul etiam peccatum habeat.

Et de hac prima conceptione, quæ proprie dicitur conceptio, exponit ibidem Anselmus verba illa Job : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine ?* Et illa Davidis : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, etc.* Neque ulla ratione credibile est S. Anselmum affirmare voluisse, B. Virginem in peccato

(1) Matt. I. 20.

originali natam ex utero matris, cum ejus tempore Ecclesia universa festum diem Nativitatis B. Virginis coleret, eamdemque Virginem prius sanctam fuisse, quam natam publice prædicaret. Quod ex sermonibus Petri Damiani de Natali Virginis intelligi potest, qui venerabilis Petrus S. Anselmi æqualis fuit, vel eo paulo major.

Ex his, quæ hactenus dicta sunt nullo negotio solvi possunt argumenta omnia, quæ vel Capreolus, vel Cajetanus, vel alii solent adducere, non ut sententiam nostram damnent, sed ut suam probabiliorem esse demonstrent. Nam testimonia Scripturæ, Conciliorum et Patrum, quæ pro se facere arbitrantur, maxima ex parte generalia sunt, ac per hoc non impediunt, quo minus aliquis singulari privilegio excipi possit. Concilium enim Tridentinum, cui nemo Catholicorum resistere auderet, cum doctrinam communem et universalem de peccato originis tradidisset, aperte subjunxit : « Non fuisse mentem sanctæ Synodi B. Virginem his decretis includere. » Quo facto docuit, tuto nos idem posse dicere de Conciliis Milevitano et Arausicano, et si quæ alia sunt, in quibus universalis doctrina de peccato tradatur. Testimonia vero Patrum, quæ B. Virginem nominatim attingunt, aut jam explicata sunt, aut eodem modo explicari possunt. Quod vero ad alias objectiones attinet, nulla est, quæ ex iis, quæ diximus, non facile diluatur.

Objiciunt primo, B. Virginem non vere fuisse redemptam, si nunquam fuit captiva. Sed jam ostendimus, illos verissime redimi, qui necessario captivi fuissent, nisi redemptoris gratia intercederet.

Objiciunt secundo, Christum mortuum esse pro omnibus, et tamen eumdem non pro justis, sed pro peccatoribus mortuum esse. Ad hoc etiam jam respondimus, Christum mortuum esse pro peccatoribus, qui jam erant, vel qui necessario fuissent, nisi eis mors ejusdem Christi mirabili gratia succurrisset.

Objiciunt tertio, B. Virginem cum libidine parentum fuisse conceptam, libidinem autem instrumentum esse, quo trajicitur in prolem originale peccatum. Responsio ex his, quæ diximus, in promptu est. Nam libido parentum signum est naturæ corruptæ, ex natura autem corrupta naturaliter caro vitiata concipitur, sed nihil prohibet, quo minus possit Deus, cum animam rationalem cum carne vitiata conjungit, simul in eam gratiam justificationis infundere, qua peccati macula penitus arceatur.

Objiciunt quarto, B. Virginem multas ærumnas, atque ipsam etiam mortem, quæ sunt peccati pœnæ, esse perpessam. Sed jam diximus, B. Virginis animam a peccati macula præservatam, non autem carnem fuisse redemptam, nisi cum post mortem singulari Dei gratia gloriosa surrexit.

Objiciunt quinto, detrahi de gloria filii Dei, si privilegium immaculatæ conceptionis alicui alteri tribuatur. Sed gloria filii Dei propria illa est, quod de Spiritu sancto conceptus ex vi generationis peccatum contrahere non potuerit. Accedit ad ejus gloriam, si per ipsius merita non solum justificari possint qui peccatum jam habent, sed etiam præservari a peccato aliquem, qui in illud alioqui necessario incidisset.

CAPUT XVII.

Refelluntur mendacia et calumniæ Kemnitii, circa B. Virginis conceptionem.

Post argumentorum, quæ speciem aliquam soliditatis habere videbantur, dissolutionem, refellenda sunt etiam mendacia et calumniæ Kemnitii, quæ simplicioribus negotium facere possent.

Igitur Kemnitius pag. 520. demonstraturus quemadmodum sensim crescant errores, et superstitiones, dum sine verbo Dei de rebus ejusmodi disputatur, primo loco ponit, tempore Petri Lombardi ignotam adhuc fuisse opinionem de immaculata Virginis conceptione. Sed hoc falsum esse perspicuum est ex Patribus a nobis citatis, ac præsertim ex Anselmo in comment. cap. 5 posterioris ad Corinth. Fuit autem Anselmus antiquior Petro Lombardo. Quid quod ipse Kemnitius post duas paginas hanc ipsam opinionem tribuit Anselmo, quam hoc loco negat cognitam fuisse tempore Lombardi ? ita nimirum ejus dicta inter se pulchre cohærent.

Secundo loco dicit, Petrum Lombardum arrepta occasione ex verbis S. Augustini disputare cœpisse, B. Virginem in conceptione Christi ab omni peccato, atque etiam a fomite liberatam. Sed non fuisse primum Lombardum, qui tam insignem puritatem B. Virgini tribuerit. Intelligi potest ex Anselmo lib.

L. Cur Deus homo cap. 16. et lib. de conceptu virginali cap. 18. et ex ipso Augustino lib. de natura et gratia cap. XXXVI. et ex aliis.

Tertio dicit, eos, qui Lombardum secuti sunt, excogitasse sanctificationem in utero, et sanctam nativitatem ejusdem virginis Mariæ. At hoc est insigne mendacium, cum sanctificatio in utero, et sancta nativitas Virginis in universa Ecclesia celeberrima fuerit etiam tempore S. Bernardi et Petri Damiani, qui Petrum Lombardum non secuti sunt, sed ejus æquales, vel majores fuerunt.

Quarto dicit, post ea tempora natam esse opinionem de immaculata ejusdem Virginis conceptione. Et licet S. Thomas et S. Bonaventura eidem opinioni restiterint, tamen in quibusdam locis institui cœpisse festum conceptionis. Hic quoque insigne mendacium cernitur. Nam si festum conceptionis institui cœpit post tempora S. Thomæ, vel ejus ætate, ut hoc loco Kemnitius dicit, quomodo S. Bernardus, qui centum annis S. Thomam præcessit, in epist. 174. quam idem Kemnitius supra citavit, meminit hujus festi? Quomodo S. Anselmus, qui annis ferme ducentis eodem S. Thoma fuit antiquior, eodem teste Kemnitio, festi conceptionis originem tradidit?

Quinto dicit, Concilium Tridentinum in appendice illa de Conceptione B. Virginis, cum Sixti IV. Pontificis constitutionem observari jussit, id voluisse, ut liberum esset, extra, præter, aut etiam contra verbum Dei opinari, an B. Virgo concepta fuerit sine peccato originali. Sed hoc, ut alia quæ sequuntur, tam est impudens calumnia atque mendacium, ut nihil impudentius fingi queat. Ideo siquidem tum Sixtus Pontifex, tum Concilium Tridentinum libertatem opinandi circa conceptionem B. Virginis permiserunt, quod probe intelligerent, neutram partem verbo Dei aperte repugnare. Quod enim contra verbum Dei non sit opinio ulla libera, non est quod Kemnitius nos docere contendat. Id enim nemo apud Catholicos ignorare permittitur. Sed de his hactenus, ne frustra bonas horas in nugis Kemnitianis consumpsisse videamur.

CAPUT XVIII.

Non transire ad posteros per generationem omnia peccata parentum, sed primum tantum primi hominis lapsum.

Postrema restat quæstio ex tribus illis, quas cap. 13. proposuimus.

Est igitur quæstio, quod non peccatum per generationem trajiciatur ad posteros, illud ne unum, quod Adam primo commisit, an cætera omnia tum ipsius Adæ, tum aliorum parentum?

Et quidem S. Augustinus in Enchiridio cap. 46. sic ait : « Parentum quoque peccatis parvulos obligari non solum primorum hominum, sed etiam suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. » Idem repetit in lib. VI. adversus Julianum cap. 2. ejusque sententiam iisdem verbis tradidit S. Leo in epistol. 86. ad Nicetam ; sanctus etiam Gregorius lib. XV. Moralium, cap. 22. ad eamdem sententiam, ut videtur, accessit.

Cæterum sancti isti Patres, fortasse non de contagione culpæ, sed de communicatione pœnæ locuti sunt. Deus enim (ut supra diximus) et ex Scripturis divinis evidenter colligitur : Visitat peccata Patrum in filios in tertiam et quartam generationem his, qui oderunt eum.

Nam quod attinet ad culpam, extra controversiam esse debet, unum tantum, hoc est, primum primi parentis peccatum, ad posteros carnali generatione transmitti. Sic enim B. Apostolus loquitur in epist. ad Rom. V : *Judicium quidem ex uno* (delicto) *in omnes homines in condemnationem, gratia vero ex multis delictis in justificationem* (1). Quo loco differentiam ponit Apostolus inter peccatum quo damnata est massa generis humani, et gratiam, qua liberatur, ac dicit, peccatum unum fuisse, qoud omnes homines perdidit, gratiam vero non ab illo uno solum, sed etiam ab omnibus aliis liberare.

Hinc in eodem loco ipse idem Apostolus ait : *Unius delicto multi mortui sunt ;* et : *Unius delicto mors regnavit ;* et : *Unius delicto in omnes homines in condemnationem ;* et : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Hinc etiam in eodem

(1) Rom V. 16.

loco vocat Adamum formam futuri, id est, Christi, et in epist I ad Corinth. cap. XV, Apostolus comparat Adamum cum Christo, et illum vocat primum hominem, hunc secundum hominem, quia nimirum ille solus omnem suam posteritatem perdidit, hic solus omnem suam posteritatem reparavit. Quod si peccata non solum primi parentis, sed aliorum etiam per generationem traheremus neque solus Adam recte diceretur forma futuri, neque Christus recte diceretur secundus homo. Id quod diligenter notavit S. Augustinus et ex Augustino S. Prosper in libro sententiarum Augustini, sententia 299.

Deinde sancti Patres hoc idem summa consensione testantur, Nam S. Ignatius in epist. ad Trallianos, peccatum quod nascendo trahimus, vocat antiquam impietatem S. Iræneus lib. V. adversus hæreses vocat chirographum, quod scripsit Adam. S. Cyprianus lib. III. epist. 8. vocat contagium mortis antiquæ S. Joannes Chrysostomus in priorem epistol. ad Corinth. homil. 40. vocat radicale peccatum. S. Hieronymus lib. III. adversus Pelagianos extremo, non agnoscit in parvulis ullum peccatum, præter primam primi parentis prævaricationem, idque testimonio Cypriani confirmat. S. Augustinus lib. I. de peccatorum meritis et remiss. cap. 10. unum esse dicit peccatum, in quo omnes peccaverunt. Et apertius in Enchiridio cap. 43. scribit, parvulos soli peccato originali mori cum baptizantur, adultos autem illis omnibus peccatis mori, quæ male vivendo addiderunt ad illud unum, quod nascendo traxerunt. Deinde addit c. 44. cum adulti dicuntur mori peccato per baptismum, et parvuli dicuntur baptizari in remissionem peccatorum, utramque sententiam esse tropicam, in illis enim ex numero singulari intelligi numerum multitudinis, in istis contra ex numero multitudinis intelligi numerum singularem. Denique cap. 45. adjungit, peccatum originale unum tantum esse, sed interdum significari numero multitudinis, quia multas partes et quasi membra continet, cum in illo uno peccato superbia, sacrilegium, fornicatio spiritualis, et alia quædam cerni potuerint. S. Anselmus in lib. de conceptu virginali et peccato originali, cap. 23. quæstionem proponit, an peccatum, quod a parentibus trahimus, sit unum vel multa, et respondet esse unum. Quæ sententia fuit etiam Petri Lombardi, et scholasticorum Theologorum lib. II. sentent. dist. 33.

His accedunt rationes, nam si Adam non peccasset, transmisisset quidem ad posteros justitiam originalem, quæ non tam ipsi, quam toti naturæ in ipso data fuerat : non autem transmisisset dona sua personalia, prudentiam, acquisitas virtutes, et alia id genus : igitur ratio postulat, ut non transmittat etiam peccata sua personalia, sed illud unum dumtaxat, propter quod justitia originali privatus fuit, quod naturæ peccatum a Theologis nominatur.

Deinde experientia docet, sæpe viros admodum malos genuisse viros admodum bonos, hoc est, ab ineunte ætate pronos ad virtutes, et opera egregia. Achaz enim et Amon reges deterrimi filios genuerunt Ezechiam et Josiam, qui et viri optimi et reges præstantissimi ab ipsa pene infantia fuisse narrantur. At si vitia parentum omnium transirent ad proles, laborassent certe parentum vitiis Ezechias et Josias, saltem initio ætatis; neque enim uno die tot vitia funditus eradicari potuissent.

Neque vero S. Augustinus, S. Leo et S. Gregorius in locis initio adductis contrarium sentiunt. Non enim de contagione culpæ, sed de communicatione pœnæ locuti sunt. Quod vel ex eo perspicuum esse potest, quod allegant verba illa Exodi XX : *Qui reddis peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem* (1). Quod esse intelligendum de filiis illis, qui peccata parentum imitantur, idem Gregorius loco cit. docet, juxta verbum Domini Ezechielis cap. XVIII : *Filius non portabit, iniquitatem patris* (2). Sed de hac re supra disseruimus cap. 7. et 8. hujus libri.

(1) Exod, XX. 5. — (2) Ezech. XVIII, 20.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

SIVE DE STATU PECCATI

LIBER QUINTUS

QUI EST SECUNDUS DE PECCATO ORIGINIS

CAPUT PRIMUM.

Proponitur sententia, sive potius absurdissmia hæresis Illyrici.

Explicuimus lib. superiore primam illam quæstionem, sitne aliquod verum peccatum, quod per carnalem generationem trajiciatur ad posteros. Sequitur nunc altera quæstio de natura et ratione ejusdem peccati. Sunt autem quinque errores in hac parte vitandi, de quibus ordine disseremus, antequam ad eam sententiam explicandam, et defendendam veniamus, quam verissimam esse censemus.

Primus igitur error est Matthiæ Illyrici, hominis ad monstra excogitanda quodam modo nati. Is multos libros conscripsit de natura peccati originis, quorum unus inscribitur: Demonstrationes evidentissimæ de essentia imaginis Dei et diaboli; alter: De occasione vitandi erroris; Tertius: De eximia utilitate hujus doctrinæ; Quartus: Nosce teipsum; Quintus: Refutatio quorumdam: contrarium sentientium. Extat etiam liber cujusdam Illyrici discipuli, qui inscribitur Methodica probatio propositionis, quod peccatum originale sit substantia, per D. M. Pau. Rei. D. V. V. in quo libro peccatum passim dicitur subsistens quiddam, præsens et operans in homine etc. Sententia vero ejus his propositionibus comprehendi potest.

Prima propositio. Peccatum si generatim sumatur, res est transcendens omnia prædicamenta; speciatim vero quædam peccata pertinent ad prædicamentum substantiæ, alia ad prædicamentum quantitatis, vel qualitatis vel ubi, vel habitus; et sic de cæteris. Secunda propositio. Peccatum originis substantia est, non qualitas, vel ratio, vel aliquid ejusmodi. Tertia. Peccatum originis nihil est aliud nisi substantialis imago diaboli. Quarta. Anima rationalis per peccatum primi hominis substantialiter tota corrupta est, ac transformata in imaginem diaboli ex imagine Dei: ut quemadmodum in homine mortuo forma substantialis cadaveris est loco animæ, ita post peccatum Adæ sit in anima forma quædam teterrima substantialis pro ea, quæ ante fuerat. Quinta. Mutatio ista non potest proprie dici generatio, vel creatio, sed transformatio, qualis est, cum vinum vertitur in acetum.

Hanc suam sententiam plurimis argumentis Illyricus confirmare nititur, quorum alia ducuntur a Scriptura et ratione, quæ nos paulo post suo loco refellemus; alia petuntur ex variis Martini Lutheri testimoniis, quæ nos Kemnitio et Wighando, necnon Heshusio et Merlino enodanda relinquimus. Scripserunt enim adversus Illyricum quatuor isti theologi Lutherani, quamvis alioqui Joannes Wighandus ejusdem Illyrici collega fuerit in Centuriis conscribendis.

Et fortasse, si Lutheri scripta et sententias scrutari vellemus, et ex iis, ut Illyricus po-

(1) Gen. III, 7.

stulat, de præsenti controversia judicium faceremus, non quatuor illi Magistri, sed unus Illyricus victoriam reportaret. Certe enim Martinus Lutherus in comment. cap. 3. lib. Genes. explicans illa verba: *Tunc aperti sunt oculi amborum* (1), non obscure significat, peccatum originis ad substantiam hominis pertinere: « Vide, inquit, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum, superadditum. An non sicut ponis justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequetur, peccatum quod successit, non esse de essentia hominis? » Hæc Lutheri verba satis aperte Illyrico favent, nec satisfaciunt glossæ quorumdam, qui aliorsum ea detorquere conantur.

Idem etiam Lutherus in explicatione Psal. L. tractans illa verba: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, sic ait: « Non loquitur David de ullis operibus, sed simpliciter de materia, et ipso esse et dicit semen humanum, id est, massa, ex qua conceptus sum, tota est vitio et peccato corrupta. Materia ipsa est vitiata. Lutum illud, ex quo vasculum hoc fingi cœpit, damnabile est. » Et paulo post: « Fœtus, inquit, in utero, antequam nascimur, et homines esse incipimus, peccatum est. » Hæc Lutherus.

Rursus illi ipsi, qui adversus Illyricum disputationes longissimas ediderunt, non pauca scribunt, quæ causam Illyrici meliorem facere videantur. Nam Johannes Wighandus in propositionibus de peccato originis proposit. 119. scribit, peccatum originis esse rem ream, et natura sua dignam morte æterna, et damnatam a Deo, nisi per Christum remissio fiat. At profecto rem esse ream et dignam æterna morte nisi remissio fiat, non convenit accidenti, sed substantiæ, et substantiæ viventi, ac rationali. Neque enim furtum dignum est patibulo, sed fur; nec furto, sed furi potest remissio fieri. Quare videtur Wighandus id ipsum asserere, quod oppugnat, peccatum videlicet originis substantiam esse, non accidens. Idem auctor proposit. 213. scribit, per peccatum primi hominis totam substantiam hominis esse corruptam ac depravatam, et non accidentia ejus tantum, ut Sophistæ docebant.

At scholastici theologi, quos iste more suo Sophistas vocat, ideo dicunt, non substantiam hominis, sed accidentia per peccatum esse corrupta, quia non pars aliqua essentiæ, sive substantiæ humanæ, ac ne potentia quidem aliqua periit, sed justitia amissa est, et in ejus locum injustitia, pravitasque successit, et tam justitiam, quam injustitiam accidentia esse usque ad hoc sæculum, in quo monstra opinionum passim nascuntur, extra controversiam fuit.

Iste igitur Wighandus, qui contra sophistarum sententiam docet, non accidentia solum, sed etiam substantiam hominis esse corruptam, quid aliud significat nisi justitiam et injustitiam non accidentia, sed substantiam esse? atque hoc est, quod Illyricus tot suis libris conabatur efficere.

Rursus Tilmannus Heshusius alter Illyrici antagonista, in libro de hac ipsa quæstione conscripto, non solum fatetur, totam hominis substantiam per peccatum corruptam ac depravatam esse, sed etiam aperte docet, imaginem Dei in homine fuisse substantiam; imaginem autem Dei per peccatum amissam, et in ejus locum imaginem diaboli successisse, non Tilmannus solus, sed omnes Lutherani concedunt. Ex quo sequitur, priorem hominis substantiam periisse, et aliam per transformationem quamdam videlicet accessisse. Nescio autem quid aliud Illyricus optare queat, nisi quod isti ejus adversarii tam liberaliter dant.

Denique Martinus Kemnitius, qui inter primos hostem se Illyrici profitetur, in Resolutione de peccato originis, dicit, totam massam animæ corruptam esse summa atque extrema depravatione. Idem in Examine Concilii Tridentini sessione 5. pag. 454. dicit, peccatum esse, quicquid repugnat divinæ legi, sive sit defectus, sive inclinatio, sive ratio. Itaque ipsam etiam rationem, quæ est suprema pars hominis, Kemnitius vult esse peccatum, quia ipsa etiam legi Dei repugnat. At quid, quæso, aliud docet Illyricus? Videmus igitur hostes Illyrici, sive imprudentes, sive prævaricantes non raro in ejus castra transire; sed quicquid de illis sit, sententiam Illyrici falsam, atque absurdam esse, et Verbo Dei, symbolo fidei, traditioni Patrum, et manifestissimæ rationi repugnare contendimus.

(1) Gen. III, 7.

CAPUT II

Refutatur error Illyrici, qui asseruit peccatum originis esse substantiam.

Scriptura divina non obscure docet, peccatum non esse substantiam, sive naturam aliquam, sed privationem, ac defectum. Nam S. Joannes dicit : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* Joan. I. Sanctus autem Paulus addit : *Omnis creatura Dei bona est* I Timoth. IV (1). Ex quibus duobus locis evidenter sequitur nullam substantiam, sive naturam esse malam, ac per hoc neque esse peccatum. Nam cum peccatum omnium consensu sit malum, si idem peccatum substantia esset, vel non omnis substantia esset facta a Deo, quod repugnat Evangelio, vel non omnis creatura Dei bona esset, quod repugnat Apostolo.

Deinde argumentari possumus ex Scriptura, juxta Lutheranorum communem explicationem. Nam B. Paulus (ut Lutherani communiter docent) de peccato originali disserit ad Roman. VII. cum ait : « Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea bonum. Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio. Si autem quod odi malum, hoc facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. » Ex quo loco perspicue intelligimus, peccatum quod Lutherani originale esse definiunt, non esse ipsum hominem, sed in homine habitare ; et non in mente, sed in carne sedem habere. Quod enim hoc loco caro non significet totum hominem, sed alteram partem tantum, certum est ex eo quod distinguitur contra mentem. Nam ad mentem pertinet illud, *volo bonum*, et illud, *odi malum*. Et apertissime paulo inferius : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Et rursus : *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.*

Quod si peccatum originis non est in mente, sed in carne, quanto minus ipsa mens dici poterit esse peccatum, ut contendit Illyricus ? neque vero responderi potest, Apostolum, qui de se hæc dicit, justificatum fuisse a peccato. Nam ex communi sententia Lutheranorum, peccatum originis non ita remittitur in justificatione, ut non sit, sed ut non imputetur, imo ex hoc ipso loco, ubi B. Paulus, qui sine dubio justificatus erat, de se loquitur, probant Lutherani, in hominibus justis peccatum semper hærere, et esse vere, proprieque peccatum. Quare cum in Apostolo Paulo esset peccatum originis, ut Lutherani volunt, et in eodem esset mens bona, cum peccato illo pugnans, ut ipse testatur, sequitur apertissime peccatum originis nihil minus esse, quam id, quod Illyricus somniat, qui non tam in mente, quam ipsam mentem affirmat esse peccatum.

Jam vero symbolum fidei non minus aperte paradoxum istud Illyrici funditus destruit.

Primus articulus est : « Credo in unum Deum. » At Illyrici delirium tot facit Deos, quot sunt mentes in originali justitia permanentes. Nam quemadmodum originale peccatum ad substantiam hominis pertinet post lapsum Adæ, ex Illyrici sententia, sic etiam originalis justitia ad substantiam hominis pertinebat ante lapsum ejusdem. Quia vero proprium est solius Dei, ut sit non ex accidente dono, sed substantialiter justus, ut S. Gregorius docet hom. 14. in Evang., sequitur ut mentes primorum hominum ante lapsum, Dii quidam essent, et nunc etiam tot sint in cœlo Dii, quot sunt Angeli, originali justitia præditi. Omnes enim substantialiter justi, et boni sunt.

Idem primus articulus docet, « unum Deum esse creatorem omnium rerum. » At si vera esset Illyrici sententia, Deus non esset creator animarum hominum, sed diabolus, quæ est hæresis Manichæi. Nam post lapsum Adæ ipsa humanæ animæ substantia est peccatum, ex Illyrici sententia ; peccati autem non est auctor Deus, sed diabolus, ut idem ipse Illyricus confitetur.

Respondet Illyricus, Deum vere dici creatorem omnium rerum, quia creavit ipse hanc naturam bonam, quæ postea opera diaboli facta est mala. At quæstio est de ista substantia mala, quis eam fecerit, et quotidie faciat. Nam si diabolus, igitur diabolus est creator alicujus substantiæ, et non est Deus creator omnium rerum. Si Deus, igitur est auctor peccati. Quod tamen disertis verbis damnatur in confessione Augustana art. 19. cujus confessionis sectatorem se Illyricus profitetur.

Respondet Illyricus, istam susbtantiam totam esse a Deo, et totam a diabolo ; a Deo

(1) Joan. I. 3 : I Tim. IV. 4.

quidem, quia ipse conservat, et propagat hanc naturam ita corruptam et vitiatam; a diabolo autem, quia ipse eam sic vitiavit, et (ut ipse pro sua insigni honestate loquitur) penitus concacavit, et addit, nullam esse novaculam sophistarum ita acutam, ut possit distinguere in anima hominis peccatoris, quid sit Dei, et quid diaboli.

At hæc responsio, ut unum errorem tollat, inducit duos. Primum enim si Deus propagat, et conservat hanc naturam quæ ita penitus corrupta et vitiata est ut vere et proprie sit ipsa vitium, atque peccatum, certe sequitur, ut Deus sit auctor peccati. Quid enim est propagare, et conservare peccatum, nisi auctorem esse peccati? Itaque Deus verus, ac bonus erit auctor mali, ex Illyrici sententia, quæ impietas Manichæi et Marcionis impietatem longe superat. Siquidem illi peccati causam in Deum quemdam malum, non in bonum retulerunt.

Deinde si diabolus, initio naturam ita depravavit, ut per eam depravationem forma substantialis bona perierit, et forma substantialis mala producta fuerit, quis non videt, diabolum creatorem substantiæ dici posse?

Respondet Illyricus, diabolum non esse creatorem, quia non creavit substantiam ullam, sed bonam transformavit in malam: « Quemadmodum, inquit ipse, mulierculæ norunt lac in caseum, vel butyrum convertere, et vinum in acetum transmutare, et tamen neque dicuntur, neque sunt creatrices. »

At nihil ista faciunt ad rem, siquidem lac et vinum, res sunt naturaliter transmutabiles, et ideo non debet videri mirum, si adhibitis ab homine naturalibus causis, illa facile transmutentur. Substantiæ vero spirituales, quales sunt animæ rationales, et Angeli, non sunt naturaliter corruptibiles, aut substantialiter mutabiles, cum materia careant, et ideo solus Deus potest eas ex nihilo condere, aut in nihilum redigere: aut etiam ex aliis alias facere: neque minus requirit omnipotentiam conditoris, talium rerum creatio, quam earumdem rerum substantialis transformatio.

Neque multum juvat Illyricum, quod ipse interdum, cum valde premitur, dicit, non totam animæ substantiam in aliam totam, diaboli opera, esse conversam; sed partem tantum supremam, id est, rationem. Nam (ut omittam, quod ipse idem sæpissime dicat, totam animam, immo totum hominem, esse corruptum) non sunt in anima hominis plures substantiæ, sed una, eaque impartibilis, licet ratione plures in ea gradus, ac veluti partes distinguamus. Illa autem una substantia non potest ullo modo re ipsa partim conservari, partim destrui, sed aut tota conservetur, aut tota pereat, necesse est.

Pugnat deinde doctrina ista Illyrici cum articulis fidei, quibus Dominicæ Incarnationis mysterium continetur. Siquidem fides Christiana docet, a Verbo divino naturam humanam assumptam, ejusdem speciei cum nostra, id est, carnem et animam, qualem nos habemus: « Non alterius naturæ (inquit S. Leo in epist. XI. ad Julianum) erat ejus caro, quam nostra, nec alio illi, quam cæteris hominibus anima est inspirata principio, quæ excelleret, non diversitate generis, sed sublimitate virtutis. » At ex Illyrici, sententia, anima nostra peccatum est, igitur aut Christus peccatum assumpsit in unitatem personæ, quo nihil absurdius fingi potest; aut animam non habuit ejusdem naturæ cum nostra, quod (ut diximus) Symbolo fidei manifeste repugnat.

Respondet Illyricus, Christum assumpsisse animam humanam, non qualem nos habemus, sed qualis in Adamo fuit ante peccatum, distingui vero unam ab alia non specie, aut genere physico, sed tantum theologico. Intelligit autem per theologicam differentiam, quod summus gradus animæ rationalis non sit idem in nobis, et in Christo, tametsi reliqua anima sit eadem.

At summus gradus, si recte philosophari velimus, ad speciem physicam pertinet. Ille siquidem est, per quem physice distinguimur ab animantibus cæteris.

Quocirca mysterium Incarnationis Arrius, et Apollinaris destruere judicati sunt a Patribus nostris, quod mentem in Christo non agnoscerent, ejusdem naturæ cum nostra. Vide Epiphanium hæresi 69. et 77. et Augustinum hæresi 49. et 55.

Pugnat præterea error Illyrici cum articulo de resurrectione. Nam non resurget eadem substantia hominis, quæ nunc est, et quæ per mortem desinit esse. Hæc enim tota ex Illyrici sententia peccatum est, et peccatum sine dubio non resurget. Igitur alia substantia producetur, ac per hoc non erit vera resurrectio, sed nova productio. Resurrectio enim non est, nisi ejus, quod cecidit.

Respondet Illyricus, resurrecturum idem omnino individuum, sed forma substantiali

mutata. At quo pacto idem erit individuum, si non habebit eamdem formam substantialem?

Pugnat denique cum articulo de vita æterna. Nam si non resurget idem qui cecidit, non etiam coronabitur idem, qui in agone certavit.

Tertio, adversus Illyrici somnium produci possunt clarissima testimonia Patrum. S. Basilius in oratione, quod Deus non sit auctor malorum : « Non imagineris, inquit, propriam aliquam esse substantiam mali. Nam malitia non est aliquid subsistens. »

S. Gregorius Nazianzenus in oratione in S. Lavacrum, prope extrema : « Crede, inquit, nullam esse mali essentiam, nec per se subsistere, nec a Deo creatam. »

S. Epiphanius hæresi 37 : « Malum, inquit, aliquando non erat, neque radix ulla fuit malitiæ, neque malum est quiddam per se subsistens. »

S. Ambrosius lib. I. Hexameron, cap. 8 : « Utique, inquit, non substantialis, sed accidens est malitia. » Et paulo post affirmat hæresim esse pestiferam Valentini, Marcionis et Manichæi, quod malitia sit substantia.

S. Hieronymus in epist. ad Ctesiphontem : « Nunquam, inquit, a me audies malam esse naturam. »

S. Augustinus lib. VII. Confessionum, cap. 12 : « Malum, inquit, illud, quod quærebam, unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset. » Et in explicatione Psal. LXVIII : « Quæsivi, inquit, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortam in infimam voluntatis perversionem. » Et lib. I. adversus Julianum cap. 3 : « Non, inquit, resistimus Manichæis, nisi obtineamus, non esse mala orta nisi ex bonis, nec ea mala substantiam esse, sed substantiarum vitia creatarum. »

Denique Patres omnes Manichæum, ut hæreticum execrantur, quod diceret malum esse substantiam, quam non fecisset Deus, et quæ in homine fons esset, et origo omnium peccatorum. Quod idem Illyricus dicit de peccato originis, quod videlicet substantia quædam sit, quam Deus non fecerit, et quæ causa sit peccatorum omnium, quæ ab hominibus perpetrantur.

Respondet ipse, sententiam suam longissime a Manichæi errore distare. Manichæum enim duas naturas æternas introducere, unam bonam, alteram malam : se vero unam tantum naturam æternam agnoscere, eamque bonam, malam enim postea accessisse. Addit etiam adversarios suos Lutheranos videri potius Manichæos, quippe qui duas in homine naturas constituant, unam bonam, hoc est, substantiam, alteram malam, id est, peccatum, quod esse volunt veram, ac positivam qualitatem : se autem unam tantum naturam in homine ponere, vel bonam, vel malam ; bonam videlicet ante lapsum Adæ, malam post lapsum ejusdem.

At revera utrique videntur Manichæi, et Illyricus, et adversarii ejus Lutherani, sed ipse magis. Illi quidem dum realem et positivam qualitatem peccatum originis esse definiunt, coguntur omnino dicere, vel Deum non esse causam illius qualitatis malæ, ac per hoc non esse causam omnium rerum, quæ revera existunt, qui est unus ex erroribus Manichæorum ; vel certe causam esse peccati, qui est error gravior, quam fuerit Manichæorum.

Illyricus autem etiamsi se purgat ab uno Manichæorum errore, quia non docet, mali naturam esse absque principio, et sempiternam, tamen nunquam se purgabit ab aliis tribus erroribus Manichæi, quod videlicet aliqua substantia sit mala, et non a Deo, sed a diabolo procreata ; quod peccatorum nostrorum non sit causa liberum arbitrium, sed substantia illa mala, quod denique duæ sint in homine substantiæ, una bona, altera mala. Nam etiamsi in libro de substantia imaginis Dei, et diaboli, dicat totum hominem esse malum : tamen in refutatione contrarium sentientium dicit, non totum hominem, nec totam animam, sed solum id, quod est in anima summum, id est, cor, esse corruptum et malum. Sunt igitur in eodem homine, ex Illyrici sententia, substantia corporis, et animæ, quoad partem inferiorem, bona ; et substantia cordis, sive partis superioris, mala. Quod si Lutherani cæteri (Illyrico teste) censendi sunt Manichæi, quia ponunt in homine substantiam bonam, et qualitatem malam : quanto magis Illyricus ipse Manichæus habendus erit, qui ponit in homine unam substantiam bonam, et aliam substantiam malam?

Sed veniamus ad rationes. Prima ratio, si peccatum corrumpit vere et proprie substantiam animæ ; igitur anima rationalis corruptibilis est, et re ipsa corrumpitur, ac desinit esse, quod est apertissime contra fidem Catholicam, et rationem?

Secunda ratio. Si per peccatum Adami prior substantia hominis periit, et alia in locum ejus successit, igitur inepte Deus Adamum increpat, dicens : *Adam ubi es?* Et : *Quis tibi indicavit, quod nudus esses?* Et : *Nonne quia comedisti de ligno?* Et : *Quia audisti vocem uxoris tuæ etc.* Nam Adam ille, qui comederat de ligno, et audierat vocem uxoris, jam perierat. Ille autem, cum quo post lapsum loquebatur Deus, erat alius genere differens a priore.

Tertia ratio. Si peccatum originis est ipsa substantia hominis, ut Illyricus dicit, igitur peccatum originis multa bona facit, intelligit, disputat, indicat, scribit contra seipsum, credit, sperat, diligit, hortatur alios ad credendum, et, quod est mirabilius, innocenter vivit. Nam Illyricus, qui se totum peccatum esse non dubitabat, tamen scribit de se in extremo libro de essentia imaginis Dei et diaboli, se multos annos honeste, innocenterque vixisse : « Vixi, inquit, multos annos Wittembergæ, cujus temporis honeste, innocenterque actæ vitæ, multos fide dignos testes producere possum. » At quis credat id, quod non est nisi malum, et fons omnium malorum, tam multa bona facere posse, ut etiam innocentiæ titulum mereatur?

Quarta ratio. Si peccatum originis est substantia hominis, vel est tota ejus substantia, vel pars; si tota, falsum igitur est quod Illyricus dicit in Refutatione, peccatum non esse nisi summum animæ rationalis gradum. Non enim solus ille gradus est totus homo : Si pars, igitur falsum est quod idem Illyricus in lib. de essentia imaginis Dei, et diaboli toties repetit, totam essentiam hominis totumque hominem esse corruptum et transformatum in aliam substantiam, quemadmodum cum dolium vini totum vertitur in acetum : et omnes illi clamores, quibus ipse utitur adversus eos, qui extenuant peccatum originis, non solum inanes sunt, sed etiam in ipsum retorqueri possunt. Nam sicut ipse dicebat, Christum fieri dimidium redemptorem ab illis, qui non confitebantur, totum hominem esse corruptum; ita nos dicere possumus, Christum ab Illyrico fieri non dimidium, sed longe minus quam dimidium redemptorem. Nam si unus tantum animæ rationalis gradus corruptus fuit, certe unum tantum animæ rationalis gradum Christus reparavit. Venit enim quærere, et salvum facere quod perierat. Luc. 19.

CAPUT III.

Solvuntur argumenta Illyrici.

Nihil est tam absurdum, quin aliqua, si non vera, certe verisimili ratione suaderi possit. Sed Illyricus non contentus probabilibus argumentis, demonstrationes ex divinis litteris insolubiles (ut ipse quidem affirmat) et plurimas attulit. Quod tamen, an ita se habeat, Deo juvante, mox apparebit. Proponam enim, et solvam ea, quæ ex libris ejus collecta, majorem præ se ferunt difficultatem.

Prima objectio. Scripturæ in peccato originis describendo, utuntur verbis substantiam significantibus; igitur peccatum originis est substantia. Genes. VIII : *Figmentum cordis humani malum est ab adolescentia sua* (1). Ubi massa ipsa cordis, hoc est, substantia, dicitur esse mala. Et Genes. VI. dicitur : *Figmentum cordis tantum esse malum* (2), id est, nihil habere boni. Ad Roman. VI : *Vetus homo noster crucifixus est, ut destruatur corpus peccati* (3). Quo loco peccatum dicitur vetus homo, et aperte corpus habere significatur. Ibidem : « Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ad obediendum concupiscentiis ejus. » At quod regnat, et concupiscit, non est accidens mortuum, sed viva substantia.

Responsio. Scripturæ, si quando verbis substantiam significantibus utitur in descriptione peccati, non loquitur proprie, sed figurate, qui modus loquendi in Scripturis frequentissimus est. Psalm. LXVIII : *Operuit confusio faciem meam* (4). Certe confusio non est substantia, et tamen ita describitur, ac si esset indumentum aliquod. Sed figura perspicua est. Quoniam enim qui confunduntur, suffunduntur rubore, ideo facies eorum operiri videntur. Lucæ IV : *Imperavit Dominus febri, et febris febricitatem dimisit.* Quis imperat accidentibus? et quomodo est accidens quod hominem dimittit et recedit? certe imperata facere, sive ad imperantis vocem dimittere aliquem non solum substantiæ,

(1) Gen. VIII, 21. — (2) Gen. VI, 5. — (3) Roman. VI, 6. — (4) Psalm. LXVIII, 8. — (5) Luc. IV. 39.

sed etiam viventis, et intelligentis esse solet, et tamen nemo dubitat, quin febris substantia non sit.

Sed respondeamus ad singula loca. Figmentum cordis, quod in Genesi malum esse dicitur, non est ipsa cordis substantia, sed cogitatio, quæ a corde fingitur quæ non est substantia sed accidens. Quamvis enim cap. 8. Genes. dicatur figmentum cordis malum, tamen cap. 6. ubi res eadem pluribus verbis narratur, dicitur יצרמ השמח hoc est figmentum cogitationum. Sic enim legimus Genes. VI. vers. 5. ad verbum : « Et omne figmentum cogitationum cordis ejus tantum malum omni die. » Quod autem cogitationes omnes dicuntur esse malæ, sine dubio hyperbole est Scripturis familiaris. Nam in eodem cap. 6. Genesis legimus : *Omnis caro corruperat viam suam* : et tamen in eodem loco dicitur : Noe vir justus, atque perfectus fuit in generationibus suis.

Porro quod in epist. ad Rom. cap. VI. legimus de homine vetere, ineptissime solvitur ab Heshusio : dicit enim veterem hominem latius patere, quam peccatum, quod vetus homo complectatur subjectum et formam, id est, naturam humanam et ejus vitium; peccatum autem solam formam, id est, vitium. Quod si ita esset, cum beatus Paulus ad Coloss. III. et ad Ephes. IV. jubet nos exuere veterem hominem, intelligendum esset, oportere nos naturam humanam deponere, hoc est, ut ipsi nos interficeremus.

Vera igitur responsio est, quæ ex interpretibus ejus loci, tum Græcis, tum Latinis colligitur, per hominem veterem significari vitam veterem, quæ agitur in peccatis, et contra per hominem novum, vitam novam, quæ agitur per virtutem. Proprie siquidem vetus homo est Adam, novus homo est Christus; sed nos dicimur exuere veterem hominem, cum non cernitur amplius in nostris actionibus similitudo peccantis Adami; et contra induere novum hominem, cum ita vivimus Christi virtutes imitantes, ut Christus in conversatione nostra manifeste appareat. Nam quod ad Ephes. IV. et ad Coloss. III. Apostolus vult exui veterem hominem, et indui novum; apertius I ad Corinth. XV. dicit : *Sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem cœlestis.* Et apertissime ad Rom. XIII : *Induimini Dominum nostrum Jesum Christum* (1). Hæc autem omnia ad actiones, non ad substantiam pertinere, perspicuum est ex cap. III. epist. ad Coloss. ubi explicans Apostolus, quæ sint membra hominis veteris, ait : *Mortificate membra vestra, quæ sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, etc.* (2), et ibidem explicans quid sit deponere hominem veterem : *Deponite*, inquit, *iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, etc.* Et ibidem explicans quid sit induere novum hominem : *Induite*, inquit, *viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam, etc.*

Porro per corpus peccati intelligitur, per tropum quemdam, tota multitudo, et quasi congeries peccatorum, quam male vivendo contraximus, ut sententia Apostoli ad Rom. VI. hæc sit : *Vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati* (3), hoc est, per vim crucis Christi vita nostra mala, et vitiosa periit, ut deinceps nullum peccatum admittamus, sed in novitate vitæ ambulemus, in omni opere bono fructificantes etc.

Similis tropus est Luc. XI. in illis verbis : *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit* (4), hoc est, si intentio fuerit mala, omnes actiones erunt etiam malæ. Posset etiam per corpus peccati intelligi robur, et potentia concupiscentiæ; nam delectatur Apostolus phrasibus hebraicis; Hebræi autem eadem voce עצם et corpus, et robur appellare solent : itaque per corpus peccati recte intelligetur robur, peccati, id est, concupiscentiæ, quæ ab Apostolo sæpe vocatur peccatum per metonymiam, quia est effectus, et causa veri peccati, ut S. Augustinus multis in locis docet, ac præsertim lib. I. contra duas epistolas Pelag. cap. 13, et consentanea sunt huic sententiæ quæ sequuntur : « Ut non ultra serviamus peccato » ; et : « Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis ejus. » Quibus in locis omnium consensu, nomine peccati concupiscentia accipienda est, quæ quidem metaphorice regnare, et imperare dicitur, cum ardentius incitata consensum voluntatis extorquet. Alioqui enim neque res prædita ratione, ut proprie imperare possit, neque substantia est. Nihil enim est aliud concupiscentia, nisi vis appetendi immoderata. De qua re plura alio loco dicemus.

Secunda objectio. Peccatum originis est fons, et radix omnium peccatorum. Nam Apostolus ad Roman. VII. dicit, peccatum ope-

(1) I Corin. XV, 49; Rom. XIII, 14. — (2) Coloss. III. 5 — (3) Rom. VI, 6. — (4) Luc. XI, 34.

ratum esse in se omnem concupiscentiam. Et sine dubio de peccato originali loquitur; continuat enim disputationem inchoatam de peccato originali in 5. cap. ac fons, et radix omnium peccatorum est ipsum cor, sive ipsa rationalis anima, cum Dominus dicat Matth. XV : *De corde exeunt cogitationes malæ, adulteria, furta, etc.* (1). Cor autem sine controversia substantia est ; igitur peccatum originis substantia est.

Sed quia hoc argumentum tanti factum est ab Illyrico, ut etiam initio libri ante præfationem illud posuerit, placet ejus verba adscribere : « Thesaurus, aut causa primaria omnis mali actualis, nempe cor pessimum, vetus animalisque homo, aut caro perpetuo concupiscens, et militans contra spiritum, Deum et legem ejus, est et ipsamet essentia hominis, teste Scriptura et Theologis : Originale peccatum est causa primaria, seu thesaurus, origo, radix, et fons omnium actualium peccatorum, testibus iisdem : igitur originale peccatum est essentia ipsa. »

Responsio. Multa sunt vitia hujus argumenti. Primum enim, si ad formam syllogisticam vere redigatur, erit in secunda figura ex puris affirmantibus. Nam in illa prima propositione : Thesaurus omnis mali actualis est ipsa essentia hominis, attributum est thesaurus, et subjectum est, essentia hominis, et ideo si recto ordine ponantur partes propositionis, dicendum erit ; essentia hominis, sive cor pessimum, est thesaurus omnis mali actualis ; ac deinde subjungenda est altera propositio : Peccatum originale est thesaurus omnis mali actualis. Ex quibus non magis sequitur : Ergo peccatum originale est ipsa hominis essentia; quam si quis diceret : Diabolus est mendax, Illyricus est mendax, ergo Illyricus est diabolus.

Deinde quidquid sit de forma argumenti, assumptio illa est falsa : Peccatum originale est thesaurus, et fons, et radix, omnium actualium peccatorum. Nam prima Adam et Eva, et omnes angeli mali in Actuale peccatum inciderunt, cum tamen originali peccato caruerint. Et nos quoque, si peccatum originale non traheremus a parentibus, tamen et a diaboli tentari et peccare sine dubitatione possemus. Sicut etiam post peccatum originis in Baptismo dimissum, non raro peccamus.

Illud autem Apostoli ad Roman. VII : *Peccatum operatum est in me omnem concupiscentiam* (2) : non est accipiendum de peccato originali, sed de fomite, qui peccatum dicitur per metonymiam, quia est effectus et causa peccati. Quemadmodum in eodem capite, cum Apostolus dicit : *Quid ergo, lex peccatum est? absit, etc.* non quærit, sitne lex proprie peccatum, quod in quæstionem venire non poterat ; sed, sitne lex peccatum, id est, causa peccati. Ac respondet, non esse causam, sed occasionem, quia, licet ipsa sit sancta et bona, tamen ex ea fomes occasionem accipit magis concupiscendi, quia nitimur in vetitum. Neque his repugnat, quod Apostolus continuare videatur disputationem inchoatam cap. 5. Nam disputationem ita continuat, ut cum c. 5. disseruerit de peccato originis, postea cap. 6. et 7. disserat de concupiscentia, quæ est effectus et pœna peccati originis.

Adde tertio, quod ipsa etiam concupiscentia non est fons et radix omnium omnino peccatorum actualium, si per concupiscentiam intelligamus concupiscentiam carnis, de qua in eo capite loquitur Apostolus, ubi eam vocat etiam legem membrorum. Nam S. Joannes in epist. 1. cap. 2. tres fontes peccatorum ostendit, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitæ.

Quod autem Apostolus dicit : Peccatum, id est, fomes, per mandatum, operatum est in me omnem concupiscentiam, duobus modis intelligi potest. Primum, ut significare voluerit, omne genus concupiscentiæ actualis contra mandatum prodire posse ex fomite, id est, ex potentia concupiscibili ; quamvis etiam aliunde prodire possint, quomodo idem Apostolus I. Timoth. VI. dicit, radicem omnium malorum esse cupiditatem, id est, avaritiam. Nam græce est φιλαργυρία. Deinde, ut per omnem concupiscentiam intelligamus summam, et ardentissimam concupiscentiam, et hæc videtur esse maxime litteralis explicatio. Nam Apostolus dicit : Peccatum per mandatum operatum esse omnem concupiscentiam ; ex mandato autem non tam habuit fomes, ut esset fons variorum peccatorum, quam, ut vehementiorem concupiscentiam excitaret.

Denique quarto addi potest, etiamsi concederemus, peccatum originale esse fontem simpliciter omnium actualium peccatorum, tamen non inde recte colligi peccatum ori-

(1) Matth. XV, 19. — (2) Rom. VII, 8.

ginale esse hominis essentiam, vel totam, vel partem, ut cor, aut animam. Nam non eodem modo conveniret peccato, et cordi, vel animæ esse fontem, et thesaurum actualium peccatorum. Cor enim, sive anima, est vere fons peccatorum, per modum principii activi et interni. Ac proprie Dominus dicit, *De corde exeunt cogitationes malæ, adulteria, furta, blasphemiæ, etc.* Peccatum autem originis, si accipiatur pro carientia justitiæ originalis, quæ est Catholicorum sententia, non est fons peccatorum, nisi per modum removentis obstaculum. Si accipiatur pro fomite, ut plerique Lutheranorum sentire videntur, est fons peccatorum per modum causæ extrinsece proponentis objectum voluntati. Quomodo etiam diabolus dici potest fons peccatorum. Nam et diabolus tentator in Evangelio nominatur, Matth. IV. et de concupiscentia scribit S. Jacobus in epist. sua cap. I. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus* (1). Sic igitur quatuor modis solvitur primarium Illyrici argumentum.

Tertia objectio. Peccatum est id omne, quod pugnat cum lege. Nam in epist. 1. B. Joannis cap. 3. definitur peccatum his verbis : ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία; At ipsum cor, ipsa anima, ipse totus homo pugnat cum lege. Ubi enim legimus : *Caro concupissit adversus spiritum,* ad Galat. V (2). nomine carnis intelligitur totus homo ; siquidem inter opera carnis non solum numerantur adulteria et fornicationes, sed etiam hæreses, invidiæ, sectæ, etc. Et Joan III. totus homo dicitur caro, cum Dominus ait : *Quod natum est ex carne, caro est.* Denique adulteria, homicidia et similia, quæ ad Galat. 5. dicuntur opera carnis, Matth. 15. ex corde prodire dicuntur. Cum igitur id omne quod pugnat cum lege peccatum sit, et totus homo pugnet cum lege, sequitur, ut totus homo peccatum sit; homo autem substantia est, igitur peccatum substantia est.

Responsio. Hæc objectio a Kemnitio solvi nullo modo potest, cum ipse concedat, id omne vere ac proprie esse peccatum, quod legi repugnat, sive sit actio, sive potentia, sive substantia. Nos autem facili negotio propositum argumentum diluemus. Neque enim peccatum est res contraria legi, sed ipsa contrarietas, sive repugnantia ad legem; id enim significat ἀνομία declinationem, seu deviationem, a lege. Declinatio autem, deviatio, contrarietas et repugnantia, non substantiam significant, sed accidens, et id non positivum, sed privativum, hoc est, carentiam rectitudinis, sive privationem conformitatis ad regulam. Et quoniam hæc privatio in actione proprie inhæret (actio enim est, quæ imperatur, vel prohibetur a lege), ideo actio proprie dicitur esse secundum legem, vel contra legem. Ex quo sequitur, ut sicut privatio conformitatis ad legem est peccatum formaliter, ita actio non conformis legi sit peccatum materialiter, substantia vero, quæ est actionis principium, non peccatum materialiter, aut formaliter, sed peccans, vel peccatrix nominari debeat. Itaque S. Augustinus in lib. 22. contra Faustum cap. 27. definiens peccatum, non ait : Peccatum est cor, vel anima, vel totus homo, sed dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.

Quarta objectio. Imago Dei in homine non erat aliquod accidens, sed substantia. Sicut enim dicitur Gen. I : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam,* ita dicitur Gen. V : *Adam genuit filium ad imaginem suam* (4). Certum est autem filium esse ad imaginem patris, non propter sola accidentia, sed propter naturæ similitudinem. Sed si imago Dei substantia erat, profecto etiam imago diaboli substantia esse debet. Amisit autem homo per peccatum imaginem Dei, et induit imaginem diaboli, juxta illud Joan. VIII : *Vos ex patre diabolo estis;* et ad Coloss. III : *Induite novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum* (4).

Respondeo : imaginem Dei esse ipsam animæ rationalis naturam, libenter admittimus, neque opus erat, ut ad hoc probandum, quod nemo negat, tam multum Illyricus desudaret. Cæterum, hanc imaginem per peccatum esse amissam, vel in aliam substantialiter transformatam, omnino negamus. Iste enim est error Origenis, a sanctis Patribus refutatus, ut intelligi potest ex Epiphanio hæresi 64.

Illud autem Joan. VIII. *Vos ex patre diabolo estis*, non significat, homines peccatores gerere imaginem diaboli naturalem, sive substantialem. Nec enim diabolus gignit, aut procreat homines peccatores, nisi per metaphoram dicatur gignere quos decipit, quemadmodum Apostolus I. ad Corinth. IV. dicit, se genuisse, quos docuit. Itaque peccatores

(1) Jacob. I 14. — (2) Gal. V, 17. — (3) Joan. III, 6. — (4) Gen. I, 27; ibid. V, 3. — (5) Joan. VIII, 44; Col. III, 10,

filii diaboli sunt per imitationem, non per naturam, et imaginem quamdam ejus gerere dici possunt, quia similes ei sunt, non substantia, sed vitio; non natura, sed moribus.

Vide S. Augustinum lib. advers. Adimant. cap. 5. ubi ostendit Tribus modis aliquos dici filios aliorum. Primo, per naturam, quomodo Abel filius fuit Adami; secundo, per doctrinam, quomodo Corinthios filios suos vocat Apostolus I ad Corinth. IV; tertio, per imitationem, quomodo nos omnes filii dicimur Abrahæ, cum fidem ejus imitatur, ad Roman. IV. et Gal. IV. et peccatores dicuntur filii diaboli, quia imitantur eum, qui sunt ex parte ipsius, Sap. II.

Ad illud autem ad Coloss. III : *Qui renovatur secundum imaginem,* respondeo, hominem renovari per gratiam in ea parte sui, secundum quam est imago Dei, juxta illud ad Ephesios IV : *Renovamini spiritu mentis vestræ* (1). Hæc autem renovatio mentis humanæ, quæ est imago Dei significat imaginem illam obscuratam fuisse, non deletam. Quod ut facilius intelligatur, sciendum est, imaginem Dei tribus modis considerari posse, secundum naturam, secundum habitum, et secundum actum, ex quibus modis secundus et tertius nihil sunt aliud, nisi perfectiones imaginis primo modo consideratæ. Nam quemadmodum imago depicta, si solum sit lineis adumbrata, vera erit imago, sed rudis ; si addantur colores, reddetur perfectior ; si exprimantur venæ, musculi, et minutissimæ quæque partes, perfectissima judicabitur. Sic etiam ipsa substantia animæ rationalis imago Dei est, sed addito habitu gratiæ, et sapientiæ perficitur et ornatur, cum vero actu Deum cognoscit et diligit, perfectissima et ornatissima est.

Ac peccatum quidem substantiam imaginis de medio tollere non potuit, sustulit tamen perfectionem illam, et eximiam similitudinem, quæ in habitu, et actu cognitionis, et amoris posita erat. Itaque imago non periit, sed obscurata, ac deformata est, quasi coloribus extinctis : et ideo reformari dicitur cum gratia, et sapientia reparantur in nobis, quomodo imago depicta renovari dici posset, si colores ferme extincti eidem imagini iterum adderentur.

Quinta objectio. Justitia originalis in primis parentibus non fuit accidens, sed substantia, igitur et injustitia originalis, quæ justitiæ illi successit, non accidens, sed substantia est. Antecedens hujus argumenti probatur ex argumento superiore. Dictum enim est, imaginem Dei in homine esse ipsam naturam animæ rationalis : idem autem esse imaginem Dei, et justitiam originalem, colligitur ex Apostolo Paulo, qui quod dixerat ad Coloss. III : *Induite novum hominem, qui reformatur secundum imaginem ejus, qui creavit illum ;* explicare videtur ad Ephes. IV. cum ait : *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia, et sanctitate veritatis* (2). Ubi pro eodem videtur accipere imaginem, et justitiam, sive sanctitatem.

Responsio. Justitiam originalem de essentia hominis, vel angeli fuisse qui dicit, is plane creaturam cum creatore confundit. Solus enim creator id proprium habet, ut sit per essentiam justus. Neque idem sunt imago Dei, et justitia originalis, sed justitia originalis, ornamentum quoddam, et perfectio imaginis Dei, et quia conditus fuit primus homo ad imaginem Dei, non quocumque modo, sed ad imaginem, justitia et sapientia, aliisque ornamentis insignem; ideo B. Paulus dicit, hominem reformari secundum imaginem Dei, quando induit novum hominem, creatum in justitia et sanctitate veritatis, quia videlicet imago Dei per amissionem justitiæ deformata, iterum ad pristinum nitorem per justificationem redit.

His addi potest, quod etiamsi verum esset, justitiam originalem fuisse substantiam ; non tamen sequeretur, peccatum originis esse substantiam. Siquidem peccatum originis non est aliqua forma justitiæ originali contraria, sed est privatio justitiæ originalis, ut suo loco demonstraturi sumus.

Sexta objectio. Accidens est quod potest adesse et abesse præter subjecti corruptionem : Atqui peccatum originis substantiam animæ rationalis omnino corrumpit. Scriptum est enim Genes. I : *Quacumque die comederis, morte morieris.* Et ad Colossens. II : *Et vos cum essetis mortui in delictis, convivificavit cum illo* (3). Igitur peccatum originis non accidens, sed substantia est.

Responsio. Tilmannus Heshusius ad hoc argumentum respondere non potuit, nisi cum injuria Porphirii, quem de quinque vocibus disserentem scholæ pene omnes sequuntur. Itaque repudiata definitione acci-

(1) Eph. IV, 23. — (2) Eph. IV, 24. — (3) Gen. III, 5 ; Colo. II, 13.

dentis, quam Porphirius tradiderat, approbat definitionem, quam his verbis tradit Philippus Melanchthon : « Accidens est, quod non per se subsistit, nec est pars substantiæ, sed est in alio mutabiliter. » Quæ definitio (ut omittam alia vitia) videtur contra ipsum Heshusium, et auctorem ejus Philippum pugnare. Nam si peccatum originis ita hæret in anima ex sententia Lutheranorum omnium, ut neque per Baptismum, neque ulla alia ratione evelli possit donec in hac vita sumus, certe sequitur, ut non sit in alio mutabiliter, ac per hoc non sit accidens, sed substantia.

Sed quidquid de hoc sit, argumentum Illyrici sine magno labore solvi potest. Primum enim destructio, sive mors, quam adfert animæ peccatum, non est substantialis et propria, sed accidentaria et metaphorica. Non enim per peccatum perit essentia animæ, quippe quæ immortalis est, sed gratia, sive justitia. Dicitur enim gratia Dei per metaphoram vitæ animæ, propter similitudinem, quam habet cum ipsa anima, quæ est vita corporis. Et idcirco idem peccatum nunc dicitur mors animæ, ut loco citato ad Colossens. II. nunc infirmitas, ut ad Rom. V. nunc somnus, ut ad Ephes. V.

Deinde etiamsi peccatum proprie et substantialiter vitam animæ tolleret, quemadmodum mors corporalis proprie et substantialiter tollit vitam hominis, non tamen propterea peccatum non esset accidens, sed substantia, aut reprehendenda esset Porphirii definitio. Nam corporalis mors omnium consensu est accidens, non substantia, et tamen sic destruit subjectum suum, ut non destruat definitionem Porphirii.

Quod enim Porphirius dicit de subjecti destructione, non intelligitur efficienter, sed formaliter. Neque enim significare voluit non esse accidentia qualitates illas, aut actiones, quæ subjectum efficienter corrumpunt, ut febres pestilentes, ustionem, sectionem, et alia id genus; sed res illas non esse accidentia, quarum præsentia, vel absentia facit ut subjectum essentiam non retineat suam.

Si corvo addis cogitatione candorem, adhuc corvus essentiam retinet, si addas animam rationalem, jam non erit amplius corvus; igitur candor corvo esset accidens, anima rationalis substantia. Contra vero si tollas a corvo nigredinem, adhuc erit corvus, si tollas animam sentientem, non erit corvus : igitur nigredo corvo est accidens, anima sentiens est substantia. Qualitates autem, quæ efficienter subjectum corrumpunt, tantum abest, ut eidem formaliter repugnent, ut nisi in ipso esse non possint : et idcirco illo destructo, ipsas quoque continuo interire necesse sit.

Quare juxta Prophirii definitionem, peccatum non est substantia, sed accidens, quia ipsa et manente per reatum et maculam, et sublato per justificationem, adhuc subjectum, id est, anima suam essentiam retinet ; et si (quod naturaliter fieri nequit) animæ substantia interiret, ipsum quoque peccatum, quod in anima sedem habebat, sine dubio interiret.

Septima objectio. Justificatio est creatio novi cordis, juxta illud Psal. LV : *Cor mundum crea in me Deus*. Et Ezechiel. XXXVI : *Auferam a vobis cor cor lapideum, et dabo vobis cor carneum* (1). Item est regeneratio totius hominis, ut patet ex Joan. III, ad Tit. III, I Petri I, et II Jacobi I, et aliis locis. At cor carneum, et cor lapideum substantiæ sunt, et regeneratio et creatio ad substantiam, non ad accidentia pertinent.

Responsio. Ista omnia metaphorica sunt, non propria; quod nemo, nisi omnino hebes negare potest. Certe enim peccatum, aut cor peccato obduratum non est proprie lapideum, sed ita dicitur propter similitudinem, quæ est inter peccatoris obstinationem, et duritiem lapidis. Pari ratione mens justa non est proprie cor carneum, sed ita nominatur propter similitudinem, quam habet mens per justitiam ad imperium Dei facilis cum carne molli, ac tenera. Denique tametsi gratia justificationis, et peccatum accidentia sint, recte tamen per metaphoram homines regenerari, et rursus etiam creari dicuntur, cum a peccato justificantur propter similitudinem, quæ cernitur inter peccatum et mortem, atque inter justitiam et vitam.

Octava objectio. Christus ab Apostolo dicitur peccatum II. ad Corinth. V, sed Christus est substantia, igitur et peccatum est substantia. Si dicas : Christus per tropum dicitur peccatum, quia fuit hostia pro peccato, recte id quidem, sed non diceretur Christus peccatum, quia fuit hostia pro peccato, nisi homo ipse, pro quo Christus mortuus est, vere ac proprie peccatum esset.

(1) Psal. L. 12; Ezech. XXXVI, 26.

Christus enim peccatum appellatus est, quia passus est id, quod peccato ipsi debebatur; nimirum fuit hostia piacularis, vice hominum, qui jure interfici merebantur.

Responsio. Christus peccatum, id est, victima pro peccato dictus est, non quia vice peccati fuerit immolatus; quis enim tam absurde loqueretur; sed quia morte sua Deum placavit, qui propter peccatum hominum generi infensus erat. Itaque illud (*pro peccato*) cum dicitur Christus hostia pro peccato, non significat loco peccati, sed, pro expiatione peccati, quod Joannes explicuit, cum ait: *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi*, Joan. I (1).

Nona objectio. Homines peccatores dicuntur, propter originale peccatum, natura filii iræ, ad Ephesios II, et naturalis dicitur malitia eorum, Sap. XII, et contra, homines justi dicuntur naturaliter, quæ legis sunt, facere, ad Roman. II. Igitur tam justitia, quam peccatum ad naturam ipsam, et essentiam hominis pertinent.

Respondeo: dicuntur homines natura filii iræ, non quod ipsum peccatum sit natura, sed quoniam a nativitate, et per naturalem propagationem peccatum originale traducitur; et naturalis dicitur malitia, quæ longa serie a patribus accepta, difficulter exui potest. Non enim de omnibus loquitur Sapiens (quod tamen faceret, si peccatum originis ad essentiam hominis pertineret) sed de Chananæis, qui in parente suo Cham maledicti fuerunt: *Erat enim*, inquit, *semen maledictum ab initio*.

Quod autem dicitur ad Rom. II: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt faciunt;* non significat justitiam esse hominibus justis ita naturalem, ut sit tota essentia, vel pars essentiæ humanæ, sed esse conformem, et consentaneam naturæ. Vitium enim est contra naturam, virtus secundum naturam, quia vitio natura corrumpitur, virtute perficitur. Itaque gentes per Christum justificatæ, naturaliter dicuntur facere opera justitiæ, quia sunt opera illa consentanea naturæ per gratiam reformatæ. Atque hæc quidem est explicatio S. Augustini in libro de littera et spiritu, cap. XXVI.

Sed etiam alia explicatio, quam Chrysostomus et plurimi alii auctores sequuntur, quæque mihi magis probatur, ut loquatur Apostolus de gentibus, ignorantibus Christum, quæ solo naturali lumine illustratæ aliquid boni interdum agunt. Et juxta hanc explicationem illud (*naturaliter*) opponitur legi scriptæ in tabulis, et idem est, quod ex lege naturæ.

Itaque sensus est, gentes quæ legem (scriptam videlicet) non habent, naturaliter, id est, ex lege, et instinctu naturali, quæ legis sunt faciunt. Nam si forte parentes honorant, non occidunt, non mœchantur, non furantur, id faciunt, non quia ista legerunt in tabulis Mosis, sed quia naturalis ratio dictat, quod tibi fieri non vis, non esse alteri faciendum. De qua explicatione plura dicemus in lib. V. de gratia et libero arbitrio cap. II. Nunc illud addendum est, hunc locum, quem Illyricus pro se adducit, adversus eum maxime pugnare. Nam si gentes nondum justificatæ, naturaliter quæ legis sunt, faciunt, quomodo verum est quod Illyricus dicit, naturam hominis non justificati, adeo esse corruptam, ut sit ipsum peccatum? An potest ipsum peccatum naturaliter ea quæ legis sunt facere?

Decima objectio sumitur ex testimoniis Theologorum, et quidem Illyricus multa testimonia adducit sanctorum Patrum, ut Ignatii, Irenæi et aliorum, qui nihil fere aliud docent, nisi imaginem Dei ad naturam hominis pertinere. Quod quia nos minime negamus, non est frustra in illis recitandis tempus conterendum. Adducit etiam testimonia Lutheri, Melanchthonis, et similium, quæ nos explicanda relinquimus Heshusio et Merlino, aliisque sectariis, qui illa suscipiunt. Nos enim non pluris facimus Lutherum et Melanchthonem, quam ipsum Illyricum. Adducit quoque per incredibilem impudentiam, Petrum Lombardum, S. Thomam, Cardinalem Cajetanum, Dominicum a Soto, Ruardum Tapperum et Albertum Pighium.

Ex Petro Lombardo producit illa verba ex lib. II. sententiarum dist. 39. littera A. « Cum voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, et si aliquando vitiis subjaceat? Ad hoc facile respondent, qui dicunt, omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona esse; quia et ipsam voluntatem, in quantum est, vel in quantum voluntas est, ut supra posuimus, bonum esse asserunt; sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quæri, si voluntas, in quantum inordinata

(1) Joan, I, 29, 36. — Rom. II, 14.

est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium, et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes existunt. » His Petri Lombardi verbis recitatis, triumphum canit Illyricus in hunc modum : « Hinc » (inquit in lib. de essentia imaginis Dei, et diaboli pag. 254.) « liquido perspicis, voluntatem, intellectum, rationem, et ingenium, quatenus inordinata sunt, esse peccata. Et quidem loquitur de ipsismet potentiis animæ rationalis, non de earum actibus, aut motibus, actionibusque. Manifeste ergo sensit mecum quantumvis aliorum subtilitatibus, et vehementia non raro ad illas sophisticas tenuitates abripiatur, quod peccatum sit accidens, aut etiam quoddam nihil. » Hæc Illyricus.

Sed ut intelligas quam parum fidei sit habendum hæreticis, lege quæ Petrus Lombardus immediate post verba illa ab Illyrico allegata subjunxit. Sic enim ait : « Ad quod illi dicunt, voluntatis nomine aliquando vim, scilicet, naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa naturaliter animæ insita nunquam peccatum est, sicut nec vis memorandi, vel intelligendi; sed actus hujus vis, qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est. » Et paulo infra : « Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his, qui tradunt, omnia esse bona, in quantum sunt. Qui vero dicunt, voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam, et potentiam volendi, quæ semper bonum est, et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondum est ejus actus. » Vides, lector, quanta sit impudentia hominis hæretici, qui in eo ipso loco affirmat, Petrum Lombardum dicere, ipsam vim et potentiam voluntatis peccatum esse, non ejus actum, in quo loco idem auctor disertis verbis dicit, non ipsam vim et potentiam voluntatis, sed ejus actum, cum inordinatus est, esse peccatum.

Quod ad reliquos auctores attinet, quos pro se citat Illyricus, uno verbo responderi potest. Adducit enim duas eorum sententias. Unam, quod concupiscentia ut pars materialis peccati originis; alteram, quod concupiscentia sit pars animæ inferior. Ex his duabus deducit ipse tertiam, quod videlicet peccatum originis saltem quoad unam partem, sit ipsa animæ substantia.

Sed in hac sententia Theologorum explicanda, multis modis peccat. Primum enim Theologi partem materialem peccati originis non existimant esse peccatum proprie, sed ideo dici peccatum, quia est effectus peccati. Peccatum enim proprie in privatione justitiæ originalis constituunt. Deinde, ipsam concupiscentiam non vocant animæ partem, quasi sit pars essentiæ, ut Illyricus somniat, sed quia est potentia quædam animæ, ac proinde qualitas, non substantia. Vocant enim theologi potentias partes animæ, sed potentiales, non substantiales. Tertio, non docent Theologi concupiscentiam esse potentiam animæ absolute, sed vitiatam, sive deordinatam, ita ut non tam ipsa potentia, quam vitium ejus sit proprie concupiscentia. Itaque S. Thomas, eam febri similem esse, et languorem naturæ appellari dicit. Porro febrem, et languorem, nemo sanus substantiam esse diceret. Denique Theologi concupiscentiam, quam aliquo modo peccatum appellari posse censent, in parte inferiore animæ constituunt; Illyricus autem superiorem tantum, vel potius supremam animæ partem, quam nunc rationem, nunc liberum arbitrium, nunc ipsum cor appellat, peccatum originis esse contendit : nihil igitur commune habet Illyrici delirium cum Theologorum sententia. Multæ sunt aliæ objectiones Illyrici, sed usque adeo leves, ut me puduerit eas adferre.

CAPUT IV.

Proponitur et refellitur secundus error, qui est multorum Lutheranorum.

Exploso errore Illyrici, sequitur ut ad sententiam cæterorum hæreticorum hujus temporis veniamus. Et quidem prima fronte videntur tam Lutherani, quam Calvinistæ nec inter se, nec ab Ecclesia dissidere, nam ex adversariis Philippus tum in Apologia Confessionis Augustanæ, art. 2. tum in locis communibus, titulo de peccato originali; et Joannes Calvinus in lib. II. Institut. cap. 1. admittunt definitionem communem peccati originalis, quod sit videlicet privatio justitiæ originalis : Martinus quoque Bucerus in epist. ad Rom. testatur, se non videre, in quo Scholastici, quoad peccatum originis,

ab orthodoxa sententia varient. Et ex nostris Joannes Hoffmei[s]terus in judicio de 2. art. Confess. Augustan. et Alphonsus Virvesius in tertia Philippica, vix ullam agnoscunt dissensionem in hoc articulo inter nos et sectarios. Tamen si res tota diligenter expendatur, duo quædam in doctrina adversariorum invenientur, quæ longissime distant a vera, sanaque doctrina Catholicorum.

Alterum est, quod plurimi eorum peccatum originis non distinguunt a peccato actuali. Alterum quod ea, quæ Catholici volunt esse vulnera naturæ, infirmitates, morbos ex peccato originali relictos, ut ignorantiam, difficultatem, concupiscentiam, ipsi vere et proprie peccatum originis esse velint, et in omnibus per Christum justificatis ita manere, ut natura sua damnare possit homines, si Deus illud imputare velit. Sed priorem errorem proponamus ,et breviter refellamus.

Igitur prior error extat apud Lutherum in assertione articuli tertii, ubi dicit, impossibile esse, ut fomes sit absque actuali peccato. Et supra in assertione secundi articuli jam dixerat, fomitem, sive concupiscentiam esse peccatum originale. Rursus in assertione ejusdem terti articuli : « Omitto, inquit, dicere, quod originale peccatum, ut omnia peccata, ita et incredulitas est. » Idem etiam Lutherus in commentario 2. cap. Gen. dicit, peccatum originale esse incredulitatem, desperationem, et alia similia, quæ sine dubio peccata actualia sunt. Idem in assertione ejusdem articuli tertii, dicit fomitem esse rem vivam, et quæ movetur. Et tandem addit hæc verba : « Ideo fomes vere est actuale peccatum. »

Jam vero Philippus Melanchthon in locis communibus, editis anno 1522. titulo : Quid peccatum, sic ait : « Peccatum originale est nativa propensio, et quidam genialis impetus et energia, qua ad peccandum trahimur, propagata ab Adam in omnem posteritatem. » Et paulo post : « Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum plane actualis quædam prava cupiditas. » Idem Philippus, cum in Confessione Augustana art. 2. posuisset, peccatum originale esse, quod homines sint sine metu, et fiducia Dei ; et Catholici in refutatione Confessionis, quæ extat apud Fabricium Leodium in Harmonia Confessionis Augustanæ, objecissent, quod esse sine metu et fiducia Dei, sint peccata actualia. Ille non aliter respondit in Apologia, nisi Confessionem Germanicam allegando, in qua non solum actus, sed etiam propensio et dona Dei ad efficiendum timorem et fiduciam hominibus in peccato natis denegantur. Itaque non negavit, peccata actualia pertinere ad originale peccatum, sed addit aliquid amplius.

Idem etiam in eadem Apologia dicit a Scholasticis extenuari peccatum originis, et inter cætera sic loquitur : « Itaque, inquit, cum de peccato originis loquuntur, graviora vitia humanæ naturæ non commemorant, scilicet ignorationem Dei, contemptum Dei, vocare metu et fiducia Dei, odisse judicium Dei fugereDeum judicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum præsentium, etc. » Sic etiam in locis communibus, editis post annum 1540. non dicit quidem aperte, peccatum originis esse actualem cupiditatem, ut antea dixerat, tamen explicans quid sit concupiscentia, sive ἀταξία (ut ipse loquitur) omnium potentiarum, in qua constituit rationem peccati originis, dicit ad eam pertinere ignorationem Dei, dubitationes, esse sine timore, sine dilectione, amare se magis quam Deum, etc. At profecto negari non potest, quin contemptus Dei, odium judicii divini irasci Deo, fugere judicantem Deum, desperare gratiam, dubitare de misericordia Dei, amare se plus quam Deum, sint vere peccata actualia.

Martinus Kemnitius in Examine, sess. 5. Concilii Tridentini, pag. 456. docet illam sententiam Scripturæ, Genes. VI : *Omne firmentum cogitationis cordis eorum tantum malum est omni tempore* (1). Sic enim ipse citat intelligendam esse de peccato originali, et pertinere etiam ad pueros et infantes, et probat, quia Genes. 8. repetitur hæc sententia, et additur, Figmentum cordis humani esse malum a pueritia ; et vox hebræa, quæ significat pueritiam, dicitur etiam de infantia, et tamen in sequenti pagina explicans quid sit figmentum , quod hebraice dicitur יצר « Significat, inquit, vel intus animo aliquid concipere, formare et quasi effigiare, vel foris juxta conceptam ideam aliquid fingere, seu formare. » Et infra : « Significat igitur, quando mens primum concipit, et format cogitationes,ipsos primos

(1) Gen VI. 5.

motus, conatus seu impetus cordis, quando homo est sine Spiritu sancto, jam esse res malas. » Et pag. 458. dicit, cogitationem, quæ deliberatione confirmata est, appellari etiam יֵצֶר in Scripturis, et allegat Isai. cap. 26. Quare Kemnitius satis aperte ad peccatum originis refert actualem cogitationem, tum primam et indeliberatam, tum etiam deliberatione, ut ipse loquitur, confirmatam.

Sed hic error tam est crassus, ut vix refutatione indigeat. Primum enim sequitur ex eo in infantibus, præsertim in utero matris existentibus, aut recens natis non esse originale peccatum, quod non solum Scripturis sanctis, sed etiam ipsorum Lutheranorum doctrinæ, et confessioni repugnat. Infantes enim in uteris matrum, aut recens nati, nullum habent usum mentis, et ideo nec Deum contemnere, neque ab eo fugere, neque illi irasci, neque gratiam desperare, neque aliud contra Dei legem appetere, vel cogitare possunt. Et contra, fidem et timorem Dei actu habere non tenentur, cum isti actus usum rationis requirant, quo infantes carent. Proinde si peccatum originale sit carere fide et metu Dei, et ista carentia in infantibus peccatum non sit, certe sequitur infantes peccato originali etiam ante Baptismum carere.

Quod si forte Lutherani respondeant infantes ejusmodi usum mentis habere, et revera pravos motus cordis in illis existere, et carentiam bonorum actuum illis imputari; non solum pugnabunt cum S. Augustino, qui lib I. de peccatorum meritis et remissione, cap. 35. ridet quosdam Pelagianos, qui in infantibus recens natis, actualia peccata esse dicebant; sed etiam cum ipsa experientia : experimur enim infantes recens natos usque adeo mentis usu destitutos esse, ut nec ubi sint sentiant et juxta se jacentibus mammis magis possint esurientes flere, quam suggere, quippe qui nec mammas quidem ipsas, nec aliud aliquod norint. Qui vero nec mammas, nec matrem agnoscunt, quomodo credibile est ab iis Deum agnosci? et qui Deum omnino cogitare non valent, quo pacto (quæso) ullum contemnere ab illo fugere, illi irasci, gratiam ejus desperare, vel de misericordia ipsius dubitare queunt ?

Quid quod in ipso primo instanti conceptionis incipiunt homines peccatum originis habere, et tamen in illo primo instanti, fortasse etiam aliquanto tempore post, non solum non habent usum mentis, sed ne sensuum quidem.

Denique nonne Scriptura divina parvulos ab omni actuali peccato perspicue liberat? Siquidem scribit Apostolus ad Rom IX : *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali* (1). Loquitur autem de Jacob et Esaü, nondum natis, sed jam conceptis, et in utere existentibus, ut ex ipso loco epistolæ ejus intelligi potest. Moses quoque de parvulis dicit, in I cap. Deut. : *Filii tui, qui hodie ignorant distantiam boni, et mali* (2). Et Dominus Jonæ quarto, dicit in Ninive fuisse plusquam 120,000. hominum, qui ignorabant, quid esset inter dexteram et sinistram suam. Qui locus a S. Hieronymo, et aliis refertur ad ignorantiam, quæ cernitur in infantibus.

Quod si parvuli in tam profundis ignorantiæ tenebris versantur, et distantiam boni, et mali, et quid inter dexteram et sinistram ipsorum sit ignorent, multo magis Dei judicium, misericordiam, gratiam et similia eos ignorare necesse est. Qui vero ista ignorant, non possunt certe judicium Dei fugere, de misericordia dubitare, gratiam Domini desperare, atque alia ejusdem generis agere. Respondebunt fortasse, se non ponere in parvulis actiones aliquas mentis, repugnantes legi Dei, sed tantum mentem ipsam spoliatam originali justitia, et pronam ad actiones legi Dei repugnantes producendas, cum rationis usus advenerit. Vocasse autem se hoc vitium actuale peccatum, non quod sit actio aliqua, sed quod sit actualis, et vera pronitas, sive morbus ac defectus re ipsa, atque actu in homine existens, et non mera negatio, aut relatio. Sic enim videntur explicare sententiam suam Lutherus in assertione articuli tertii, et Melanchthon in locis editis anno 1522 : « Vere, inquit, Lutherus, fomes est actuale peccatum actualis privatio, sive defectus ejus rei, quæ adesse debet, et actualis positio seu præsentia infirmitatis et aliorum affectuum, qui deesse debent. »

At si ita sententiam suam explicent, primo abutuntur vocabulis contra scholarum omnium consuetudinem. Nemo enim hactenus pronitatem, vel passionem appellavit actuale peccatum.

Deinde perperam dicunt, extenuari pec-

(1) Rom. IX 11. — (2) Deut. I. 39.

catum originis, si quis ad id peccatum pertinere non velit, irasci Deo, fugere judicium Dei, dubitare de misericordia, et desperare gratiam, et similia; ista enim non pronitates, sed actiones sunt.

Tertio, non recte Apologia Confess. Augustanæ dicit, peccatum originis non solum esse privationem actuum fidei et timoris, sed etiam donorum, quibus illi actus efficiuntur. Nam privatio actuum fidei, et timoris actuale peccatum est : non enim solus actus malus, sed etiam omissio actus boni dicitur actuale peccatum. Proinde necessario sequitur, aut infantes habere peccatum actuale, saltem omissionis, quod absurdissimum est, aut carere etiam originali, quod fidei Christianæ contrarium esse, ne ipsi quidem adversarii negant.

Quarto, male Lutherus in assert. art. 3. scribit, fieri non posse, ut fomes separetur ab actu et motu, cum sit res viva, et quæ semper movetur, ac gignit malos actus. Nam si id fieri nequit, certe sequitur quod antea dicebamus, ex doctrina Lutheranorum colligi, ut infantes vel careant fomite, ac per hoc originali peccato; vel habeant malos actus Deum videlicet contemnendo, fugiendo, etc.

Quinto, coguntur fateri locum illum Genes. VIII : *Figmentum cordis malum a pueritia* (1), non pertinere ad peccatum originis, cum per figmentum cogitationes intelligi velint. Et tamen eum locum tanquam primarium pro peccato originis allegare solent.

Habemus igitur inconstantem esse doctrinam adversariorum, et illud absurdum eos omnino sequi, ut vel parvulos a peccato originali immunes faciant, vel naturam peccati originalis non recte explicent.

CAPUT V.

Proponitur tertius error, qui est communis omnibus Lutheranis et Calvinistis

Jam tertius error est is, quem initio capitis superioris dicebamus esse alterum ex duobus, in quibus Lutherani cum Catholicis non conveniunt. Est igitur sententia communis apud sectarios corruptionem naturæ, sive concupiscentiam, qualis remanet in hominibus post justificationem esse peccatum ex natura sua vere ac proprie, quamvis credentibus non imputetur. Intelligunt autem per naturæ corruptionem ea, quæ Catholici vulnera naturæ appellare solent, videlicet ignorantiam, difficultatem, propensionem ad malum, et similia.

Non est autem quæstio inter nos et adversarios, sit ne humana natura graviter depravata per Adæ peccatum. Id enim libenter fatemur. Neque etiam quæstio est, an hæc depravatio aliquo modo ad peccatum originale pertineat, ita ut materiale ejus peccati dici possit. Id enim sanctus Thom. concedit in 1. 2. quæst. 82. art. 1. ubi dicit, peccatum originis esse habitum corruptum, id est, languorem et depravationem totius naturæ per modum habitus se habentem, et in art. 3. dicit concupiscentiam esse peccatum originis materialiter.

Sed tota controversia est, utrum corruptio naturæ, ac præsertim concupiscentia per se, et ex natura sua, qualis invenitur etiam in baptizatis et justificatis, sit proprie peccatum originis. Id enim adversarii contendunt : Catholici autem negant, quippe qui, sanata voluntate per gratiam justificantem, docent reliquos morbos non solum non constituere homines reos, sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem.

Quocirca S. Thom. quem in primis Theologi Catholici sequuntur, dixit quidem in 1. 2. quæst. 82. art. 1. peccatum originis esse habitum corruptum, qui non solum contineret privationem justitiæ, sed etiam perversionem omnium potentiarum : tamen in art. 3. divisit habitum illum in partes duas, in aversionem mentis a Deo, et rebellionem partis inferioris a superiore, et addidit in sola aversione mentis a Deo consistere proprie et formaliter peccatum originis in rebellione autem partis inferioris, quæ fuit effectus rebellionis mentis a Deo, non consistere peccatum, nisi materialiter.

Porro eam, quam diximus fuisse communem, sententiam Lutheranorum et Calvinistarum, perspicuum est ex testimoniis ipsorum, quorum pauca (exempli gratia) hoc loco subjiciemus.

Igitur Lutherus in assertione art. 2.

(1) Gen. VIII, 21.

cum multa dixisset, ut probaret, concupiscentiam in baptizatis, et justificatis esse peccatum, ita sibi ipse objieit : « Scio quid hic mihi oppositturi sint, scilicet omnia quæ dicta sunt, probare non peccatum, sed defectum, seu infirmitatem in nobis relinqui post Baptismum. » Et infra : « Verum, inquit, quod defectum sic appellant, ut peccatum esse negent, et non eulpam, sed pœnam, tantum peccati esse velint, admittere non possum. » Et infra : « Interim, inquit, favor Dei nos suscipit et sustinet, non imputans ad mortem, quod reliquum est peccati in nobis, licet vere peccatum sit et imputari possit. »

Philippus Melanchthon in locis editis posteriore tempore, titulo de peccato originis, quærit, quod sit formale in peccato originis, ac dicit, esse reatum. Deinde quærit, quod sit fundamentum hujus relationis, quæ dicitur reatus, ac dicit, esse vitium nobiscum nascens. « Cum, inquit, quæritur, quod sit formale peccati originis , recte respondetur, reatus. Deinde vero quærendum est fundamentum hujus relationis : id vero est vitium nobiscum naseens, quod est malum pugnans cum lege Dei. » Ex quibus verbis intelligimus, vitium nobiseum nascens, id est, concupiscentiam natura sua efficere reatum, quia est malum pugnans cum lege Dei, ac per hoc natura sua esse peccatum, tametsi per Baptismum tollatur reatus, et desinat esse peccatum, non re ipsa, sed per non imputationem.

Joannes Calvinus lib. II. Institut cap. 1. §. 8. sic definit peecatum originis : « Hæreditaria naturæ nostræ pravitas et corruptio, quæ primum facit reos iræ Dei, tum etiam opera in nobis profert, quæ Scriptura vocat opera carnis. » Quæ definitio facile posset cum sententia S. Thomæ et aliorum Catholicorum conciliari, nisi continuo hæc verba Calvinus adjungeret : « Atque id est proprie quod a Paulo sæpius peccatum nominatur. » Respicit enim ad cap. VI. et VII. ad Roman. ubi beatus Apostolus coneupiscentiam carnis, quam in se quoque ipse, quamvis justificatus, et sanctus experiebatur, peccatum frequenter appellat.

Ex quo intelligimus, peccatum originis Calvino esse naturæ corruptionem, etiam posteaqam præcipua pars ejus corruptionis, id est, aversio mentis a Deo, per gratiam justificantem sublata est. Quocirea idem Calvinus lib. III. Institut. cap. 3. multis locis S. Augustini prolatis contendit, omnes cupiditates esse peccata, tametsi consensus desit.

Petrus Martyr in commentar. cap. V. ad Roman. peccatum originis ita definit : « Totius hominis naturæ depravatio a lapsu primi parentis in posteros traducta per generationem, quæ nisi beneficium Christi succurrat, omnes inde nascentes, infinitis prope malis, et æternæ damnationi adjudicat. » Deinde docet, hanc depravationem continere privationem rectitudinis omnium partium et potentiarum , et præterea quædam positiva, propensionem ad malum, naturæ impetum contra verbum Dei, et alia id genus. Denique addit : « Quæ, inquit, supersunt in regeneratis, ad æternam mortem non imputantur ; verum quævis res ex eo judicari debet, quod est in seipsa. Quare si quæratur ex nobis, an sit peccatum quod manet in regeneratis, respondebimus esse peccatum. »

Martinus Kemnitius in Examine sess. 5. Concilii Tridentini, pag. 454. non solum concupiscentiam, sed ipsam etiam molem carnis, quamvis nondum formatis organis, vult esse vere proprieque peccatum : « Cum igitur, inquit, massa embrionis in primo ardore conceptionis primum inciperet uteri calore foveri, jam erat peccato contaminata, quæ contaminatio, juxta Davidis confessionem, habebat veram rationem peccati ; cum nondum formata essent vel mentis, vel voluntatis vel cordis organa. » Et infra pag. 464. quærit de concupiscentia in renatis, quid sit per se, ex se, et ex sua natura. Et tandem post multa respondet pag. 468 : « Non, inquit, fingere debent renati reliquam in membris suis concupiscentiam talem esse, quæ per se, etiamsi remota gratia et remissionis umbraculo, Deus in judicium cum illa intrare vellet, non possit hominem exosum Deo facere, et damnare : sed agnoscant quale sit malum, et gratias agant Deo, qui propter filium mediatorem malum illud non imputat ad damnationem. » In hanc sententiam loquuntur fere omnes alii hujus temporis sectarii.

CAPUT VI.

Refutantur calumniæ, et mendacia hæreticorum.

Sed placet, antequam ad refutationem hujus erroris veniamus, breviter annotare

calumnias vel mendacia, ineptias, et contradictiones, quibus adversarii suas disputationes in hac materia, ut in aliis omnibus, exornarunt.

Primus, Lutherus in libro adversus excerabilem Bullam Antichristi, disserens de 3. art. : « De hac, inquit, re probabiliter disputavi, nec hodie certus sum. » Et similia dicit de quarto, et tamen post unam paginam ita scribit : « Ego his scriptis testor, me omnia damnata per Bullam istam execrabilem, confiteri pro Catholicis dogmatibus. » Et jam antea initio libri sic præfatus fuerat : « Assero et amplector fiducia tota spiritus mei articulos per eam damnatos, asserendosque pronuntio omnibus Christianis sub pœna æternæ maledictionis. »

Itaque fomitem retardare animum exeuntem a corpore, ab ingressu cœli, etiamsi nullum adsit actuale peccatum (hic enim erat art. 3.) Lutherus habet pro Catholico dogmate, et vult haberi ab omnibus sub pœna maledictionis æternæ : et tamen adhuc incertus est, quid agatur cum tali anima, retardetur necne ab ingressu cœli, et solum probabiliter disputat.

Idem Lutherus in assertione omnium articulorum suorum, art. 2. imponit sancto Augustino, quod dixerit peccatum actu transire, reatu manere. Et rursus in extrema disputatione : « Concludamus, inquit, cum pulcherrimo verbo Augustini : Peccatum, inquit, remittitur in Baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur. Ecce est, et remanet peccatum, sed non imputatur. » At nusquam sic loquitur S. Augustinus, neque unum locum adhuc notare potuerunt adversarii, ubi sanctus Augustinus dicat, peccatum actu manere, non reatu, vel esse in homine, sed non imputari. Dicit quidem concupiscentiam manere post Baptismum, sed addit, eam non solum non imputari, sed neque esse peccatum, nisi ratio victa illi cedat. Testimonia S. Augustini habentur lib. I. de nuptiis et concupiscentia, cap. 25. et 27.

Philippus Melanchthon in Apologia Confessionis Augustanæ, in defensione articuli secundi, qui est de peccato originali, graviter quæritur de Scholasticis, in hæc verba : « Hos morbos, qui maxime adversantur legi Dei, non animadvertunt Scholastici, imo tribuunt interim humanæ naturæ integras vires, ad diligendum Deum super omnia. » Et paulo post : « Quod si hos tantas vires habet natura humana, ut per se possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant Scholastici, quid erit peccatum originis ? quorsum autem opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri justi propria justitia ? »

At post unam vel alteram pagellam oblitus sui, Scholasticos contrarium sentire dicit : « Itaque, inquit, vetus definitio, eum inquit, peccatum esse carentiam justitiæ, detrahit non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam detrahit notitiam Dei, fiduciam erga Deum, timorem et amorem Dei, aut certe vim ista efficiendi detrahit. Nam et ipsi Theologi in scholis tradunt ista non effici sine certis donis et auxilio gratiæ.» Non igitur Scholastici tribuunt homini post lapsum integras vires ad diligendum Deum, et justificationem, si sentiunt ista non effici sine certis donis et auxilio gratiæ. Idem Philippus in locis communibus editis anno 1522. titulo de peccato : « Nec est, inquit, quod de stultis illis relationibus in peccato disputemus, pravus affectus, pravusque cordis motus est contra legem Dei peccatum. » At in locis iisdem, editis posteriore tempore, titulo eodem docet, formale peccati esse reatum ; reatum esse relationem : « Recte, inquit, eruditi sciunt, universaliter formale peccati esse reatum. Sed hæc relatio alicui malo accidit, etc. » Idem etiam paulo post : « Monachi, inquit, inerudite omiserunt reatum, et dixerunt formale peccati esse defectum, et hunc tolli in renatis, ac manere materiale, quod intelligebant appetitiones ipsas conditas a Deo, quæ sunt res bonæ, sed quid dicerent, non intellixerunt, etc. »

Multa sunt in his paucis verbis errata. Primum, idem Philippus, qui in locis prioribus reprehendebat Scholasticos, quod relationes, id est, reatum in peccatis agnoscerent, in locis posterioribus defendit ipse reatum, et relationes adversus Scholasticos.

Deinde, repugnat aperte Luthero, in cujus verba juraverat. Lutherus enim in assertione secundi articuli, reprehendit Scholasticos, quod concupiscentiam in renatis dixerint esse defectum. Philippus vero eosdem reprehendit, quod rem eamdem negaverint esse defectum.

Tertio, mentitur evidentissime, nisi forte Scholasticos non legerit, et non tam quod ipsi scripserunt, quam quod ipse de illis somniavit, confutare decreverit. Nam Scholastici, sive Monachi, adeo non omiserunt reatum, ut Scotus et Durandus vix aliud, quam reatum, proprie peccatum esse dixe-

rint; sanctus autem Thomas tametsi præter reatum, agnoscit etiam maculam, tamen reatum nullo modo omisit, ut perspicuum est ex 1. 2. quæst. 81. art. 3. ad 2. ubi dic't, peccatum originis per Baptismum tolli, quoad reatum, et remanere quoad fomitem.

Denique, illud etiam est apertissimum mendacium, quod Monachi dicant, concupiscentiam in renatis non esse defectum, sed rem bonam, id est, appetitiones, ut sunt a Deo conditæ. Ista enim nulli Monachi Catholici unquam dixerunt, sed omnes summo consensu docent, post Baptismum in renatis manere concupiscentiam rebellem, et repugnantem legi mentis, et hanc esse malam, et morbum, ac defectum, non tamen peccatum proprie dictum, nisi rationalis voluntas desideriis ejus assensum præbeat.

Joannes Calvinus lib. II. Institut. cap. 1. §. 9: « Frigidum, inquit, et stultum est, corruptelam quæ ex peccato Adæ manet, et peccatum istud esse sensualitatem, vel ad motus sensualitatis restringere. In quo crassam inscitiam detexit Petrus Lombardus, qui sedem quærens et investigans, dixit in carne esse peccatum originis, Paulo teste, non quidem proprie, sed quia in carne magis apparet. » Sed in his verbis Calvinus aut mentiri, et imponere simplicioribus voluit, aut Petrum Lombardum non legit, vel non intellexit. Nam Petrus Lombardus nusquam peccatum originis ad motus sensualitatis restrinxit; quin potius docuit in illis motibus consistere non posse, quia esset actuale non originale. Sic enim loquitur in II. lib. Senten. dist. 30. lit. G: « Nunc superest videre, quid sit ipsum originale peccatum, Quod cum non sit actuale, non est actus, sive motus animæ, vel corporis. » Deinde idem Petrus non quærebat sedem peccati originis, cum dixit illud esse in carne, sed causam. Nam distinct. 30. litt. B. proponit quæstiones a se tractandas, et dicit esse tres. Quid sit peccatum originale, quare dicatur originale, et quomodo traducatur. Quibus postea quartam addit distin. 32. litt. A: quomodo dimittatur in Baptismo. Quænam autem sit ejus sedes, nusquam proponit, nusquam tractat, sed ubique tanquam notum assumit, esse animam. Nam ut ipse dicit distin. 31. lit. C. culpa non potest esse in re irrationali.

Itaque cum dicit, peccatum esse in carne non intelligit esse in carne, tanquam in sede, vel subjecto, ut Calvinus somniat, sed tanquam in causa, quia videlicet per concupiscentiam carnalem traducitur. Sic enim ipse loquitur distin. 31. litt. B. « Quæ dicitur manere in carne, non quia in anima sit, sed quia per corruptionem carnis in anima sit. » Et lit. D: « Caro quæ in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpæ, sed causam. » Denique quidquid Petrus Lombardus dicit, id totum ex sanctis Patribus, Ambrosio et Augustino probat. Quare Calvinus dum Petrum Lombardum crassæ inscitiæ reprehendit. Ambrosium et Augustinum crassæ inscitiæ reprehendit. Sed ista tanta calumniandi, vel mentiendi libido nulli magis, quam auctori proprio apud æquos judices nocet.

Jam vero Petrus Martyr in commentario 5. cap. ad Roman. ut se in hac re, sicut in cæteris, falsum Martyrem esse probet, scribit, sententiam illam suam de peccato originis, esse etiam S. Augustini, et S. Anselmi, S. Thomæ, S. Bonaventuræ, et Scoti. Quod certe falsissimum est; nullum enim testimonium horum Doctorum proferri poterit, quo probetur, morbos, qui supersunt in regeneratis, per se esse peccata, et reos mortis æternæ facere posse. Certe sanctus Augustinus, quem alii secuti sunt, in plurimis locis, quæ postea citabuntur, contrarium disertis verbis affirmat.

Martinus Kemnitius in Examine 5. sess. Concilii Tridentini, præter illud incredibile paradoxum, sive potius Illyrici et Manichæi delirium, quo docet, ipsum embryonem nondum animatum habere veram et propriam peccati rationem, omnino tragice exagitat, quod vir doctissimus Andradius dixerat, in Concilio Tridentino non esse definitum, in quo posita esset propria ratio peccati originalis, et ideo de hac re, salva fide, adhuc in scholis liberas esse disputantium opiniones. Atque hinc idem Kemnitius colligit a Concilio Tridentino libertatem esse relictam defendendi sententias omnes, quamvis profanas et cum sacris Scripturis aperte pugnantes. « Ad perpetuam (inquit pag. 436.) rei memoriam notum sit toti orbi Christiano, profanam Pighii sententiam (ne quid dicam durius) in decreto Tridentino non esse vel improbatam, vel damnatam, sed relictam esse cum aliis profanis Scholasticorum de peccato originali disputationibus sub opinandi libertate. » At si Concilium diligenter legatur, facile apparebit, et verum esse quod Andradius scripsit, et tamen pro-

fanas omnes opiniones tum Pighii, tum aliorum, a Concilio Tridentino fuisse damnatas. Siquidem eorum, quæ ad rationem peccati originalis pertinent, quædam ad fidem Catholicam necessaria sunt, quædam sine ullo fidei detrimento ignorari possunt. Concilium ergo definivit ea, quæ prioris generis erant, ut peccatum originis non solum morbum, sed etiam peccatum vere, proprieque dictum esse, contra errores Zwinglii. Item in homine inhærere, ac proinde non substantiam esse, sed accidens, contra Illyrici somnia. Rursus non unum in omnibus, sed unicuique proprium in esse, contra sententiam minus rectam Pighii et Catharini; nec solum in infidelium, sed etiam in fidelium filiis locum habere, contra hæresim Buceri, Martyris et Calvini. Denique per Baptismum ita deleri, ut in recens baptizatis nihil maneat quod habeat veram peccati rationem, contra communem Lutheranorum omnium Catholicæ fidei repugnantem doctrinam.

His autem erroribus explosis, atque damnatis, noluit idem Concilium subtiliores Scholasticorum quæstiones excutere, quæ salva fide, in utramque partem disputari poterant. Nam et sciebat, quod sanctus Augustinus in lib. I. de moribus Ecclesiæ, cap. 22. scriptum reliquit, nihil esse hoc peccato ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius : et vestigiis veterum Conciliorum inhærere decreverat, qui de mysteriis fidei, nihil aliud explicare, et sub anathematis pœna credenda tradere consueverant, nisi quod ad fidem conservandam, et hæreses confutandas necessarium videbatur. Atque hæc pauca de adversariorum calumniis et mendaciis hoc loco sufficiant.

CAPUT VII.

Refutatur ex Scripturis tertius error, qui est apud Lutheranos communis.

Sequitur, ut errorem Lutheranorum et Calvinistarum 5. cap. expositum, Scripturæ et Patrum testimoniis confutemus.

Asserimus igitur, naturæ corruptionem, sive concupiscentiam, qualis remanet post Baptismum in regeneratis, non esse peccatum originis, non solum quia non imputatur, sed etiam quia imputari non potest, cum nullum sit ex se, vel ex natura sua peccatum.

Primum argumentum ad hanc sententiam confirmandam duci potest ab illis verbis S. Jacobi, cap. I : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero cum consummatum fuerit generat mortem* (1). Hic enim quatuor res distingui videmus ab Apostolo, Concupiscentiam, id est, potentiam appetendi pronam ad malum, et tres ejus motus, suggestionem, delectationem, et consensum. Sic enim eos motus appellant Theologi post Gregorium homil. 16. in Evangelia, et Bedam in commentario hujus loci.

Suggestio est prima illa apprehensio rei delectabilis, quæ abstrahit, et illicit animam, et siquidem trahat ad delectationem cum aliquo imperfecto consensu, sequitur secundus motus, de quo dicit Jacobus : Concupiscentia, cum conceperit, id est, cum illexerit, parit peccatum. Denique si suggestio adjuncta delectatione, trahat ad perfectum consensum, existit tertius motus, de quo dicit Apostolus : Peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem. Non enim per consummatum peccatum intelligi debet solum peccatum operis, sed quodcumque peccatum, cui plenus accesserit voluntatis assensus. Nam dubitari non potest, quin desiderium adulteri, si voluntarium sit, generet mortem, cum Dominus dicat Matth. V : *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo.* Et eadem est ratio de aliis similibus.

Jam igitur concupiscentiam, id est, potentiam, pronam, et primum ejus motum non appellat B. Jacobus peccatum. Partum imperfectum, hoc est, delectationem non plene deliberatam, peccatum vocat, sed non mortale; denique partum perfectum, hoc est, desiderium cum pleno consensu, peccatum plane mortale esse definit.

Calvinus lib. III. Instit. cap. 3. §. 13. et Beza in annotationibus ad hunc locum respondent, beatum Jacobum illis verbis, parit peccatum, loqui de peccatis operum, sive actualibus : non autem sequi, ut concupiscentia, sive concupiscere nullum sit peccatum, quamvis peccatum operis, vel actuale non sit.

At contra hanc eorum explicationem pu-

(1) Jacob. I, 14. — (2) Matth. V, 28.

gnant primum verba sequentia : *Peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem.* Nam peccatum operis, ordinarie plene deliberatum esse solet, et consummatum ab omnibus dicitur. Cur ergo beatus Jacobus peccatum operis distinxit a peccato consummato, dicens : *Peccatum autem cum consummatum fuerit, generat mortem?*

Respondet Calvinus, peccatum consummatum apud Jacobum dici totum cursum hominis peccatoris, quo finito nihil restat, nisi supplicium mortis æternæ. At Jacobus non loquitur de toto cursu peccatoris, id est, de omnibus peccatis simul, sed de singulis peccatis, ut perspicuum est ex illis verbis : *Nemo cum tentatur dicat, quoniam a Deo tentatur.* Hic enim sine dubio loquitur de tentatione particulari, quæ certo tempore in homine existit. Id namque significat illud, *cum.* Et de hac eadem loquitur, cum subjungit : *Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* Jubet enim S. Jacobus, ut cum exurgit aliqua tentatio, nemo illam referat in Deum, sed in carnem suam. Ac de illa ipsa particulari tentatione subjungit, quod peccatum pariat, et de illo eodem peccato affirmat, quod cum consummatum fuerit, generat mortem. Quia vero satis constat, non quodlibet peccatum, quamvis perfectum et consummatum, perducere continuo, ac re ipsa ad mortem æternam, quæ est in alia vita, sequitur, ut loquatur Apostolus de morte animæ, quæ fit in hac vita, cum gratia Domini anima destituitur. Peccatum igitur generans mortem, est quodlibet peccatum mortale, sive sit operis, sive linguæ, sive desiderii.

Deinde nulla est ratio cur peccatum absolute positum, cum dicitur : *Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum,* Calvinus restringi velit ad peccatum operis. Nam cum peccatum oris, ut blasphemia, vel perjurium, et cordis, ut desiderium voluntarium conjugis alienæ, non minus peccatum sit, nec minus prohibeatur in Decalogo, quam furtum, vel aliud peccatum operis, quo jure vocabulum peccati, absolute positum, ad solum operis peccatum restringi poterit? Peccatum igitur quod concupiscentia parit, est omne peccatum actuale, sive cordis, sive oris, sive operis ; sed illud, si plenum habeat consensum voluntatis, consummatum, et mortale dicitur; sin autem, imperfectum et veniale nominatur.

Dicent fortasse, si peccatum, quod concupiscentia parit, est peccatum actuale, quid prohibet, cur ipsa concupiscentia non sit etiam verum peccatum, si non actuale, saltem originale?

At cum adversarii dicunt, concupiscentiam esse peccatum, vel loquuntur de primo ejus motu, qui dicitur a Patribus suggestio, vel de pronitate potentiæ concupiscibilis ad malum ; si de suggestione loquuntur, illa non potest dici peccatum originale, quia est actio quædam et proinde si peccatum esset, actuale esset. Et jam ostendimus eam peccatum actuale non esse.

Si loquuntur de pronitate, eadem ratione probatur, eam nullum esse peccatum. Nam si pronitas illa peccatum esset, sive actuale, sive originale, ideo nimirum esset, quia pugnare videtur cum lege Dei, ut adversarii dicunt, ac præsertim Calvin. lib. III. Institut. cap. 3. §. 10. et Kemnitius in Examine 5. sess. Concilii Trident. pag. 454. At si pronitas peccatum esset, quia pugnare videtur cum lege Dei, multo magis actus ejus, quamvis omnino involuntarius, esset peccatum, cum magis pugnet cum lege actus, quam pronitas ad actum. Habemus autem ex doctrina Apostoli, actum concupiscentiæ omnino involuntarium nullum esse peccatum, ut supra ostendimus : efficitur igitur, ut concupiscentia ipsa, id est, pronitas ad actum malum, nullum sit omnino peccatum. Et confirmatur hæc nostra explicatio testimoniis Apostolicis ex Augustino, Cyrillo et Beda, ut alios Patres interim omittamus.

S. Augustinus lib. VI. adversus Julianum, cap. 5 : « Sed, inquit, cum dicit Apostolus Jacobus, unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum : profecto in his verbis partus a pariente discernitur. Pariens enim est concupiscentia, partus peccatum. Sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, hoc est, ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis assensum. »

S. Cyrillus lib. IV. in Joannem, cap. 51 : « Voluptas quædam, inquit, ante omne peccatum præcurrit, et fervens cupiditas ad delicta solet allicere, quæ ante peccandi actum insidet, et mentis consensum arripit, persuadens facile hac via veniendum esse quo gliscimus. Quod verum Christi discipulus ostendit, dicens : Nemo qui tentatur, dicat a Deo se tentari, neminem enim Deus tentat, sed unusquisque a sua cupididate abstractus,

atque seductus, tentatur. Cupiditas deinde, postquam conceperit, parit peccatum, porro consummatio mortem generat. »

Certe si ante omne peccatum voluptas quædam præcurrit, et si cupiditas ad malum alliciens, ante peccandi actum insidet, non est veri nominis peccatum ipsa titillatio et incitatio, etiam cum delectatione conjuncta, nisi aliquo modo consensum mentis obtineat. Quod si titillatio, quæ actus quidam est, peccatum non est, multo minus pronitas ad eum actum, peccatum esse poterit.

Beda in commentario hujus loci distinguit suggestionem a delectatione, et delectationem a consensu ; ac dicit, solam suggestionem, nisi trahat ad delectationem, non solum non parere peccatum, sed e contrario parere coronam vitæ, juxta verbum ejusdem Apostoli in eodem loco : « Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ. »

Secundum argumentum principale sumitur ex cap. 7. epist. ad Roman. ubi B. Paulus sic loquitur : « Nunc autem non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in me, id est, in carne mea, bonum. » His enim verbis satis aperte docet Apostolus, concupiscentiam in homine justificato non esse proprie peccatum, quod reum facere possit. Nam primum dicit, motum concupiscentiæ non esse suum opus, ac per hoc non posse sibi imputari. Quo enim jure mihi imputari possit, quod meum non est? Deinde addit hujusmodi malum non esse in se, sed in carne sua. Constat autem carnem non esse capacem peccati proprie dicti.

Sed contra objiciunt Calvinus lib. II. Instit. cap. 1. §. 9. et cap. 2. §. ult. et Beza in annotationib. ad 7. cap. epistolæ ad Romanos, in hoc 7. cap. epist. ad Rom. carnem accipi pro toto homine, qualis est secundum naturam corruptam. Quod probat Beza in annotationibus ad hunc locum, quia Beatus Paulus inter corruptissimas partes mentem numerat I. ad Timoth. VI. et alibi, et ad Ephes. IV, jubet renovari spiritum mentis nostræ.

Respondeo, in multis locis divinæ Scripturæ sine dubio per carnem intelligi omnes potentias tum inferiores, tum superiores per peccatum corruptas. Unde etiam videmus ad Galatas quinto, inter opera carnis hæreses numerari. Itaque non negamus etiam mentem per peccatum fuisse corruptam. Cæterum in 7. cap. ad Roman. negamus, carnem sumi pro toto homine, atque asserimus, accipi pro altera parte tantum, quæ vires inferiores complectitur. Nam in primis si per carnem intelligeretur totus homo, non vere diceret Paulus : *Non ego operor illud.* Quomodo enim non ipse operatur, quod ejus caro et animus, hoc est, ipse totus, operatur? Sin autem reluctante ratione, quæ est potissima hominis pars, sola pars inferior operetur, vere dici potest, Non ego operor illud.

Deinde cum Apostolus dicit : « Scio, quia non habitat in me, id est, in carne mea, bonum. Quorsum attinet illa correctio, in me, id est, in carne mea : » Si in toto homine est illud malum, de quo loquitur ? Tertio, nonne Apostolus disertis verbis distinguit carnem a mente, id est, unam partem hominis ab altera, cum dicit : « Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ ? et ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. »

At (inquit Beza) mens non consideratur ab Apostolo simpliciter, ut adversarii faciunt, sed ut opponitur membris, quia legi Dei consentit, quod in solis regeneratis accidit. Itaque vult, mentem accipi hoc loco pro mente renovata per gratiam, quæ opponitur membris, id est, toti homini, qualis est ex se, sive ex corruptione naturæ, et probat, quia ad Colossenses secundo, ubi nos legimus : *Inflati sensu carnis suæ.* Græce pro sensu est νοῦς, id est, mens, et ad Rom. VIII, eadem mens carnis dicitur φρόνημα σαρκός, id est, prudentia carnis.

Sed hæc objectio nihil concludit. Admittimus enim, mentem considerari a Paulo, ut renovatam per gratiam, et nos eodem modo illam consideramus ; negamus autem illam opponi toti homini. Consequens enim est, ut mentem renovatam opponat parti non renovatæ, id est, carni, cujus redemptionem adhuc expectamus.

Et confirmatur quarto, quia quod Apostolus hic dixit, in carne sua esse malum, clarius dixit ad Roman. VI. in corpore mortali id malum esse, et in hoc ipso cap. VII : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus* (1) ? Per corpus autem mortale certum est, non posse intelligi omnes partes hominis, sed alteram tantum.

Quinto, quia quod dicit : « Mente servio

(1) Rom. VII, 24.

legi Dei, paulo ante dixit : Condelector legi Dei, secundum interiorem hominem. » Intelligimus autem ex cap. IV. posterioris ad Corinth. exteriorem hominem esse corpus corruptibile, interiorem autem esse animam rationalem : « Licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, is, qui intus est, renovatur de die in diem (1). »

Sexto, quia tametsi caro interdum accipiatur pro toto homine, tamen cum caro dicitur, in malam partem, non usurpatur hæc vox in Scripturis, nisi cum agitur de impiis, quorum animus carni obedit, ut Genes. VI : *Non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est;* Joan. III, *Quod natum est ex carne, caro est;* ad Galat. V, *Opera carnis sunt fornicatio, etc.* I ad. Corinth. XV, *Caro et sanguis regnum Dei non possidebit* (1). Et in illis etiam locis agitur de impiis, in quibus mens, vel prudentia tribuitur carni, quæ loca Beza citaverat. Justificati autem, quia carnis desideriis fortiter resistunt, non solum non dicuntur caro, sed etiam dicuntur in carne non esse, ut patet ex cap. VIII. ad Roman. Quare cum in toto cap. VII. loquatur Apostolus de se, aliisque justificatis, sine dubio per carnem non intelligit totum hominem, sed tantum partem hominis inferiorem,

Accedat auctoritas sancti Augustini, qui passim ita exponit hæc loca, ac præsertim in I. lib. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 10. et toto I. lib. de nuptiis et concupiscentia, in quo libro cap. 6. sic loquitur : « Ibi homo primitus Dei lege transgressa, aliam legem repugnantem suæ menti habere cœpit in membris, et inobedientiæ suæ malum sensit, quando sibi retributam dignissime inobedientiam suæ carnis invenit. »

Adde ultimo quod etiamsi cogeremur nomine carnis intelligere omnes animæ potententias etiam in VII ad Rom. tamen omnino discendum esset, nomen carnis in justificatis non pertinere ad voluntatem, sive mentem, nisi quoad primos quosdam motus indeliberatos. Nam apertissime opponit Apostolus consensum voluntatis, desideriis carnis. Itaque etiam hoc modo concupiscentia non haberet sedem nisi in parte animæ, quæ non est capax peccati proprie dicti. Nam nec pars inferior, nec superior, ut prævenit suo motu judicium rationis, peccati proprie dicti capax est. Ibi enim tantum peccatum proprie dictum esse potest, ubi justitia proprie dicta esse potest; non potest autem justitia proprie dicta esse in parte inferiore, vel in superiore, ut prævenit judicium rationis, igitur nec peccatum proprie dictum.

Tertium argumentum duci potest a testimonio beati Pauli in epist. ad Rom. cap VIII ubi sic loquitur : *Nihil ergo damnationis est iis qui sunt in Christo Jesus* (3). Quo loco, cum in VI et VII, cap. multa dixisset de concupiscentia, quam modo peccatum per metonymiam, modo legem membrorum appellaverat, tandem concludit, nihil esse timendum justificatis in Christo, etsi concupiscentiam illam adhuc sentiant in membris, repugnantem legi mentis. Nec tam significat, nullam esse condemnationem justificatis in Christo ob concupiscentiam, quam nihil esse in eis condemnatione dignum, sive nullam esse causam condemnationis. Quod enim nondum essent actu, ac re ipsa condemnati, perspicuum erat, quia sententia damnationis non fertur, nisi post hanc vitam. Habemus igitur ex hoc loco, concupiscentiam, qualis remanet in renatis, non esse peccatum ex natura sua.

Respondent communiter adversarii, Lutherus, Calvinus, Kemnitius et cæteri, Apostolum dixisse, nihil damnationis esse renatis ob concupiscentiam, non quod ea non sit damnatione digna, sed quod ejus reatum Deus dimiserit in Baptismo.

At hæc responsio multis de causis non est solida. Primum enim si vere crederent adversarii, reatum dimitti in Baptismo, fateri deberent consequenter, nihil esse in renatis, quod habeat veram peccati rationem. Siquidem reatus et sancti Augustini testimonio, et ipsorum confessione est id, quod proprie dicitur peccatum. Sic enim loquitur sanctus Augustinus lib. I, de nuptiis, et concupiscentia, cap. XXVI : « Hoc est non habere peccatum, reum non esse peccati. » Et Philippus in locis communibus ut supra citavimus tit. de peccato, docuit, formale peccati esse reatum. Quod idem indicat Calvinus lib. III. Instit. cap. III, § XI, cum dicit, remisso reatu, manere in homine peccati materiam. At certe sublata rei forma, non manet ejus rei ratio, sive natura, cum forma sit præcipua pars naturæ, immo sit ipsa ratio et quidditas rei.

Deinde, reatus est omnino inseparabilis ab

(1) II Corin. IV, 16. — (2) Gen. VI, 3; Joan. III, 6; Gal. V, 19; I Corin. XV, 50. — (3) Rom. VIII, 1.

eo, quod natura sua est dignum æterna damnatione qualem esse volunt concupiscentiam adversarii. Nam reatus, qui ab Augustino dicitur peccatum, et a Philippo formale peccati, non est sola ordinatio ad pœnam; hæc enim est bona et a Deo; sed est dignitas sive meritum pœnæ, ut eam S. Augustinus appellat : « Nemo nascitur (inquit in Psalm. I.) nisi trahens pœnam, trahens meritum pœnæ.» Porro iste reatus, ut recte docet Philippus loco notato, est relatio, cujus proximum fundamentum est actus malus, sive iniquitas. Non potest autem relatio a fundamento proximo separari, quia ex ipso fundamento naturaliter et necessario sequitur. Neque enim fieri potest, ut qui genuit filium, non sit ejus pater, et qui genitus est ab alio, non sit ejus filius, quia posita generatione, quæ est fundamentum, necessario consequitur in generante paternitas, in genito filiatio. Eodem modo quia scelus, exempli causa, homicidii fundamentum est reatus, fieri non potest, ut qui homicidium fecit, non sit reus, id est, dignus pœna, etiamsi forte judex nolit illum punire, ac tunc præsertim separari non potest reatus a scelere, cum adhuc manet actus, vel desiderium homicidii.

Jam igitur si concupiscentia, etiam in renatis, esset natura sua res digna morte sempiterna, ut adversarii communiter docent, et (ut Philippus fatetur) fundamentum proximum ejus relationis, quæ dicitur reatus, certe ab ea reatus sejungi nullo modo posset. Quomodo enim separari potest reatus, id est, dignitas, et meritum pœnæ ab ea re, quæ natura sua est digna pœna et meretur pœnam? Ergo si B. Paulus per damnationem intelligit reatum, evidenter sequitur ut vel falsum sit Apostoli testimonium, vel sit verum quod nos dicimus, concupiscentiam in renatis natura sua non esse rem dignam pœna, nec habere veram, ac propriam peccati rationem.

Tertio, etiamsi concederemus, fieri posse, ut concupiscentia esset res digna morte sempiterna, et tamen ab ea tolleretur reatus, tamen certum est ex Scripturis divinis, Deum nunquam remittere reatum dum manet ejus fundamentum. Nam *judicium Dei secundum veritatem est*, ad Rom. II. Et : *Odio habet Deus omnes, qui operantur iniquitatem, et perdit omnes qui loquuntur mendacium*, Psal. V. Et : *Odio est Deo impius et impietas ejus*, Sapient XIV (1). Denique Ezech. XVIII, demonstrat Deus æquas esse vias suas, quia manente iniquitate, punit; remota illa, ignoscit. Quare si re vera concupiscentia in renatis (ut adversarii volunt) esset iniquitas digna morte sempiterna, nunquam Apostolus dixisset : *Nihil ergo damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu.* Neque enim tam cito oblitus fuisset ejus, quod antea dixerat, judicium Dei secundum veritatem esse.

Quarto, illa particula, *ergo*, cum Apostolus dicit : *Nihil ergo damnationis est, etc.*, significat, eam sententiam deduci ex superioribus verbis : in superioribus autem verbis, non dixerat B. Paulus, Deum non imputare concupiscentiam, aut condonare ejus reatum, sed ostenderat motus concupiscentiæ involuntarios non esse peccata, nec posse homini imputari. Id enim significat (ut supra diximus) illud ad Rom. VII : Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod odi malum, illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. » Nam si vere dici potest (ut sine dubio potest) de motu concupiscentiæ involuntario, non ego operor illum, profecto nobis imputari non potest ejusmodi motus, quippe cujus non auctores non sumus, qui fit in nobis, sed non a nobis. Quod si motus ille nobis imputari nequit, multo minus (ut supra diximus) pronitas ad eum motum nobis imputari poterit. Quoniam igitur per Baptismum non solum habemus remissionem omnium peccatorum, sed etiam gratiam, qua legi carnis fortiter ac strenue resistamus, et ideo concupiscentia in renatis non habet culpæ, sed pœnæ tantum et ægritudinis rationem, ideo beatus Paulus ait : *Nihil ergo damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu.* Et subjungit rationem similem superiori : *Qui*, inquit, *non secundum carnem ambulant.*

Ex iis rejicitur etiam responsio Illyrici, qui cum videret, quod Lutherus, Philippus, Calvinus dixerant de reatu remisso, non satis esse firmum, addidit aliam responsionem in Apologia pro Confessione Antuerpiensi, cap. 3, quod videlicet, nihil damnationis sit iis, qui sunt in Christo, non simpliciter, et per se, sed per accidens, accedente videlicet assidua petitione remissionis peccatorum, tum actualium, tum etiam ipsius concupiscentiæ. Quæ responsio Illyrici ab-

(1) Rom. II, 2; Psal. V, 7; Sap. XIV, 9. — (2) Rom. VII, 15.

surdissima est. Nam nec pro remissione concupiscentiæ orare debent renati, ut S. Augustinus disertis verbis docet lib. I, cap. 13 contra duas epistolas Pelagianorum, in epist. 200 ad Asellicum, et in libro de perfectione justitiæ : nec admitti sine impietate potest, quod Apostoli sententia non sit vera simpliciter et per se, sed tantum per accidens. Inde enim sequeretur, ut simpliciter, et per se falsa esset.

Sed accedit præterea ratio illa quarta, quam attulimus contra Lutheri, Philippi, et Calvini explicationem. Nam quemadmodum Apostolus illam conclusionem, *Nihil ergo damnationis, etc.* non deduxit ex eo, quod concupiscentia non imputetur, ita etiam non deduxit ex eo quod petentibus remittatur, sed ex eo, quod resistente voluntate per gratiam Dei justificata motibus concupiscentiæ, motus illi nostri non sint, nec nobis imputari possint.

Quartum argumentum principale, sumitur ab his testimoniis Scripturarum, quæ docent per Baptismum fieri veram peccatorum remissionem, ita ut non solum condonetur debitum pœnæ, sed etiam maculæ abluantur, purgentur, deleantur, tollantur, etc. Sed quoniam totum hoc argumentum fuse tractavimus in 2. tom. de Sacramentis, lib. I. de Baptismo, cap. 13. ideo supervacaneum duximus hoc loco illud repetere.

CAPUT VIII.

Refellitur idem error ex testimoniis sanctorum Patrum.

Accedant secundo loco testimonia veterum patrum, quæ ita in hac parte causæ nostræ favent, ut id Calvinus fateri coactus fuerit. Sic enim scribit lib. 3. Institutionum, cap. 3. § 10 : « Neque opus est multum investigando laborare, quid hic veteres sentiant, quando unus Augustinus sufficere ad id potest, qui fideliter magnaque diligentia omnium sententias collegit. Ex illo igitur sumant lectores, si quid de sensu antiquitatis habere certi volunt. Porro inter illum et nos hoc discrimen est, quod ipse quidem concupiscentiæ morbum peccatum vocare non audet, sed ad illum designandum infirmitatis nomine contentus, tum demum fieri peccatum docet, ubi vel opus, vel consensus accedit. Nos autem illud ipsum pro peccato habemus, quod aliqua omnino cupiditate homo titillatur. »

Quia tamen Lutherus, Kemnitius et ipse etiam Calvinus ad errorem suum stabiliendum Patrum testimoniis ac potissimum S. Augustini, non minus in hac controversia, quam in cæteris abutuntur, operæ pretium esse duxi, aliquot Patrum, tum Græcorum, tum Latinorum testimonia producere.

Primus ex Græcis sit S. Methodius, qui apud Epiphanium in hæresi Originis, quæ est num. 64. docet concupiscentiam in nobis relictam esse ad agonem, ut per eam probemur, tanquam aurum in fornace. Constat autem aurum in fornace nullo modo inquinari, sed purgari. Addit etiam, motus concupiscentiæ forinsecus contra nos instare. Ex quo intelligimus, eos nobis imputari non posse, cum nostri non sint. Denique hortatur ad resistendum illis, ne forte ob negligentiam capiamur. Quasi dicat, nos capi non posse, ac per hoc nec peccare, nisi velimus : « Confidenter, inquit, ipsas (concupiscentias videlicet) depellere oportet. Quo enim admittamur in regnum cœlorum, per omnes voluptates, ac tristitias probati, si non immutati fuerimus, sed ubique velut aurum incorruptum, per ignem examinati a propria virtute ne discesserimus, contingit hoc, ut a multis mens nostra infestetur. » Et infra : « Vides, inquit, quod cogitationes propter inhabitans in nobis peccatum, forinsecus nobis instant, velut canes rabiosi, aut feri, aut audentes latrones, contra nos semper infligati a tyranno, ac principe iniquitatis, probantes nos, an resistere ipsis possimus, et aciem contra instruere. Age igitur, o anima, fortiter resiste, ne forte remittens capiaris. »

S. Basilius in lib. de virginitate, ultra medium : « Naturalis, inquit, appetitus ad gulositatem, aut scortationem corpus titillat. » Et in lib. constitutionum Monasticarum, cap. 2. copiose de hoc argumento disserens, docet, omnes carnis affectus esse naturales, et si quando in iis peccatur, totum esse ex negligentia animæ præsidentis. Eumdem carnis affectum comparat equo pingui, ac robusto, qui si forte sessorem dejiciat, non ipse accusandus est, sed is, qui habenas regebat. Certe si affectus carnis sunt naturales, non erit peccatum illos habere ; sed eos non regere ut oportet, eisque cedere, atque succumbere. Dicuntur autem a sancto Basilio naturales, immoderati concupiscentiæ motus, non quod fuerint in natura nostra ante peccatum, vel quasi non sint pœna peccati,

sed quia futuri fuissent in natura nostra, nisi Deus eam supernaturali dono justitiæ originalis ornasset; et jam dono illo per peccatum amisso, natura nostra ad eum statum redierit, in quo futura fuisset, si in puris naturalibus condita esset.

S. Joannes Chrysostomus homil. 19. ad populum Antiochenum, ultra medium : « Nisi consuetudinem, inquit, vincamus, quomodo concupiscentiam vincemus, cujus radix habet a natura principium ? Concupiscere enim naturale; at male concupiscere jam est voluntatis. » Idem homil. 17. in Matthæum. « Non simpliciter, inquit, dixit, qui concupiverit, sed qui viderit mulierem ad concupiscendum, id est, qui concupiscentiam sibi consciverit, quique nullo omnino cogente quiescenti cogitationum feram subito immiserit. Hoc enim non jam naturæ est, sed propriæ desidiæ. » Idem homil. 13. in epist. ad Roman : « Ipse, inquit, passiones in se peccatum non sunt, effrænata vero ipsarum immoderantia peccatum operata est. Et ut exempli gratia unam illarum tractem, concupiscentia quidem peccatum non est, quando vero egressa modum foras eruperit, tunc demum adulterium fit, non a concupiscentia, sed a nimio, et illicito illius luxu. » Istum autem nimium, et illicitum luxum a voluntate habere, ut peccatum sit, docet idem Chrysostomus paulo post, exponens illud : Non quod volo bonum, hoc ago : « Quæcumque, inquit, culpa esse potest, ea omnis voluntatis est. »

Auctor operis imperfecti in Matthæum, exponens illa verba capitis quinti : *Qui viderit mulierem, ad concupiscendum eam*, hom. 12. aperte docet, præceptum, *Non concupisces*, non esse datum carni, sed animæ rationali, ac propterea sola carne concupiscere, ratione videlicet reluctante, nullum esse peccatum : « Non mandat, inquit, carni, quæ mandat. Quis enim sapiens illi ponit præceptum, qui, et si vult, non potest obaudire ? sed animam alloquitur, et animæ mandat, etc. »

Sanctus Cyrillus lib. IV. in Joan. cap. 51. circa medium : « Voluptas quædam, inquit, ante omne peccatum præcurrit, etc. » Vide hunc locum supra citatum, cap. superiore.

Ex Latinis, S. Cyprianus (vel quicumque est auctor) in sermone de ablutione pedum : « Sic, inquit, abluit, quos parentalis labes infecerat, ut nec actualis : nec originalis macula post ablutionem illam ulla sui vestigia derelinquat. »

S. Hilarius in Psalm. CXVIII. exponens vers. 29 : « Viam iniquitatis amove a me », satis aperte distinguit concupiscentiam a peccato, eamque non peccatum, sed viam ad peccatum esse docet : « Promptum, inquit, fuerat dicere, iniquitatem amove a me. Sed licet infirmitatis suæ conscius, cum meminerit in corpore suo viam inesse peccandi, tamen per timorem Dei a peractione peccati omnis alienus est. Viam igitur peccati, qua ad peccatum pergere promptum est, amoveri a se deprecatur, id est, omnia corporalium voluptatum desideria auferri, nec tentationem aliquam concupiscentiæ, aut ignorantiæ, qua tanquam per viam ad peccatum itur, ingruere. »

S. Ambrosius lib. I. de officiis cap. 21 : « Non mediocre, inquit, est mitigare iracundiam, non inferius, quam omnino non commoveri. Hoc nostrum est, naturæ illud. Illæ denique commotiones in pueris innoxiæ sunt quæ plus habent gratiæ, quam amaritudinis. » Idem in Psalm. IV. exponens illud : *Irascimini, et nolite peccare :* « Si irascimini, inquit, nolite peccare, sed vincite ratione iracundiam. » Idem in libro de Sacramento regenerationis, ut citat S. Augustinus lib. II. in Julianum : « Beata, inquit, mors, quæ nos peccato eripit, ut reformet Deo. Numquid naturæ fine justificatur a peccato aliquis ? non utique quoniam qui peccato moritur, in peccato manet ; ille autem justificatur a peccato, cui per Baptismum peccata remittuntur omnia. » Errant igitur Lutherani, qui concupiscentiæ peccatum affirmant non posse tolli de medio, nisi per mortem.

S. Hieronymus in epist. ad Oceanum : « Quomodo, inquit, justificati sumus, et sanctificati, si peccatum aliquod in nobis relinquitur ? »

S. Prosper lib. III. de vita contemplativa cap. 4 : « Peccatum, inquit, perpetrare non possum, nisi malæ delectationi consentiam. »

S. Gregorius lib. IX. epist. 39. ad Theothistam patritiam, multis argumentis probat, peccata omnia radicitus in baptismate extirpari : « Si qui sunt, inquit, qui dicunt, peccata in Baptismate superficie tenus dimitti quid est hac prædicatione infidelius, in qua ipsum fidei Sacramentum festinant solvere ? in quo principaliter ad cœlestis munditiæ mysterium anima ligatur, ut absoluta radicitus a peccatis omnibus, soli illi inhæreat, de quo Psalmista ait : Mihi autem adhærere Deo bonum est. » Et infra : « Totus mundus

dici non potest, cui de peccato aliquid remansit : Sed nemo resistit voci veritatis, quæ ait, qui lotus est, mundus est totus : nihil ergo ei de peccati sui contagione remanet, quem totum fatetur mundum ipse, qui redemit. »

S. Bernardus in serm. de sex tribulationibus : « Peccatum, inquit, in foribus est, nisi ipse aperias non intrabit ; appetitus in corde prurit, sed nisi sponte cesseris, nihil nocebit ; consensum cohibe, ne prævaleant hæc, et immaculatus eris. » Idem in serm. 56. in Cantica : « Cura, inquit, concupiscentiæ totis resistere viribus, ut non pertrahat in consensum, et omnis deinceps malignitatis machina evanescit. Nec est omnino quod sponsum perhibeat appropinquare tibi præter solum parietem corporis. »

Ultimo loco S. Augustinus accedat, quem præter cæteros patronum se habere jactant, Lutherus in assertione artic. 2. Philippus in Apologia Confessionis Augustanæ, et alii. Porro S. Augustinus non modo nusquam disertis verbis dicit, concupiscentiam proprie esse peccatum, sed etiam contrarium affirmat in omnibus tomis operum suorum.

Tomo I. lib. II. de Genesi, contra Manichæos c. 14 : « Aliquando, inquit, ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. » Idem lib. I Retractationum cap. 15 : « Hoc peccatum, de quo sic est locutus Apostolus, ideo peccatum vocatur, quia peccato factum est, et pœna peccati est. Quandoquidem de concupiscentia carnis dicitur. »

Tomo II. in epist. 200. ad Asellicum : « Quamvis insint, dum sumus in corpore mortis hujus, desideria peccati, si nulli eorum adhiberemus assensum, non esset unde diceremus Patri nostro, qui est in cœlis : Dimitte nobis debita nostra. » Et Lutherus tamen in assertione art. 2. ex oratione Dominica ducit argumentum ad probandum, concupiscentiam in renatis esse vere, proprieque peccatum.

Tomo. 3. lib. XIV. de Trinitate cap. 17 : « Quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quæ febribus facta est, revalescere, itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est, secunda curatione sanare; ita prima curatio est, causam removere languoris quod per omnium fit indulgentiam peccatorum ; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione hujus imaginis. Quæ duo demonstrantur in Psalmo, ubi legitur : qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis, quod fit in Baptismo. Deinde sequitur : Qui sanat omnes languores tuos, quod fit quotidianis accessibus cum hæc imago renovatur. »

Tomo IV. in lib. de continentia cap. 7 : « Languorem istum culpa meruit, natura non habuit : quam sane culpam per lavacrum regenerationis Dei gratia fidelibus jam remisit, sed sub ejusdem medici manibus adhuc natura cum suo languore confligit. » Et infra : « Propitius fit iniquitatibus, cum peccata dimittit ; sanat languores, cum desideria prava compescit ; propitius fit iniquitatibus, dando indulgentiam ; sanat languores dando continentiam. Illud factum est in Baptismo confitentibus, hoc fit in agone certantibus. »

Tomo V. lib. 1. de civit. Dei cap. 25 : « Illa concupiscentialis inobedientia quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis ? » Item lib. XX. cap. 26 : « Excepto uno mediatore, et post lavacrum regenerationis, quibusque adhuc parvulis, nemo mundus a sorde, sicut scriptum est, nec infans, cujus est vita unius diei super terram. » Comparat hoc loco S. August. parvulos recens natos cum ipso Christo, quoad munditiam a sorde peccati. Quæ sane comparatio impia esset, si in parvulis baptizatis adhuc esset, ut Lutherani volunt, sordes vera peccati, quæ tametsi eis non imputaretur, tamen imputari posset.

Tomo VI. in lib. de bono conjugali cap. 11 : « Opus nuptiarum ab omni crimine defendit Apostolus dicendo : Et si acceperis uxorem non peccasti. » At Lutherus in assertione secundi articuli in ultimis verbis, contendit libidinem inevitabilem sanctorum parentum, dum generant, verum esse peccatum.

Tomo VII. lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum cap. 10 : « Nulla ergo damnatio est iis, qui sunt in Christo Jesu : Non enim damnatur, nisi qui concupiscentiæ carnis consentit ad malum. » Et cap. 13 : « Dicimus Baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere, nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda

peccata. Sed de ista concupiscentia carnis falli eos credo, vel fallere, cum qua necesse est ut baptizatus, et hoc si diligentissime proficit, et spiritu Dei agitur, pia mente confligat. Sed hæc etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur, sicut Scriptura manus cujusque dicitur, quod manus eam fecerit. » Idem repetit lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 23. et addit, posse etiam dici peccatum, quia est causa peccati : « sicut frigus, inquit, dicitur pigrum, quia facit homines pigros. » Item lib. VI. in Julianum cap. 5 : « Omni peccato carent justificati, sed non omni malo. » Idem habet cap. 11. et lib. II. de peccatorum meritis, et remissione cap. 22.

Tomo 8. tract. in Psalm. 50 : « Opus hoc castum in conjuge non habet culpam. » Et concione 3. in Psalm. 118. iterum docet, petitionem illam : *Dimitte nobis debita nostra*, non pertinere ad motus concupiscentiæ involuntarios.

Tomo IX. tract. 41. in Joan. : « Numquid quia deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas ? »

Tomo X. serm. 6, de verbis Apostoli : Restat ergo cum carne conflictus, quia deleta est iniquitas, sed remanet infirmitas. » Vide etiam serm. 5. et 12.

Ad hæc, et similia S. Augustini testimonia variis modis respondere conantur adversarii. Ac primum Bucerus et Kemnitius dicunt S. Augustinum, ubi negat concupiscentiam esse peccatum proprie dictum, non loqui secundum morem Scripturarum, sed more vulgi, et politice. Vulgo siquidem eæ solum actiones dicuntur peccata, quibus adest voluntatis assensus.

At si ea in re vulgus errabat, quis credat sanctum Augustinum cum vulgo errare voluisse ? Deinde quis sibi persuadere poterit, sanctum Augustinum non solum in concionibus et epistolis, sed etiam in libris maxime seriis, in quibus ex Scripturis divinis Pelagianos refellebat, vulgariter, et politice contra Scripturarum veritatem loqui voluisse ? Denique si vera esset istorum responsio, sanctus Augustinus pernicioso errore populum decepisset. Docuit enim, non esse orandum pro remissione motuum concupiscentiæ nisi eis præbeatur assensus. Pro qua tamen remissione orandum esset, si motus illi peccata essent, ut orari volunt Lutherus in assertione articuli secundi. Illyricus in Apologia Confessionis Antuerpiensis cap. 3. et alii. Neque id excidit semel Augustino, sed frequenter ab eo repetitum, et inculcatum legimus in epist. 200. ad Asellicum lib. II. de peccatorum meritis et remissione cap. 4. lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 13. libro de perfectione justitiæ, et concione 3. in Psalm. 118.

Altera responsio est ejusdem Kemnitii, apud Augustinum, peccatum dupliciter accipi, uno modo pro eo quod facit reum, alio modo pro eo quod non facit reum, tametsi verum sit peccatum, et vera iniquitas, atque hujus generis posterioris esse concupiscentiam in renatis, sed Augustinum loqui de priore genere, cum negat concupiscentiam esse peccatum.

At hæc distinctio omnino commentitia est siquidem apud Augustinum « omne verum peccatum facit reum. » Sic enim ipse loquitur lib. 1. de nuptiis et concupiscentia cap. 25. hoc est, non habere peccatum, reum non esse peccati, et ideo ipse idem, peccatum sublato reatu, dicit non esse peccatum, nisi tropice, ut supra citavimus ex lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 23. et idem ipse in Baptismo non solum reatum, sed etiam iniquitatem tolli dixit tractatu 41, in Joannem.

Tertia solutio Calvini est, lib. III. Institut. cap. 3. §. 12. et 13. sanctum Augustinum aliquando timuisse invidiam, quam illi constare studebant Pelagiani, quasi doceret, per Baptismum non remitti omnia peccata, et ideo abstinuisse a nomine peccati, quando de concupiscentia loquebatur : sed postea prostrato jam errore, et invidia superata aperte vocasse concupiscentiam peccatum, lib. 5. in Julianum cap. 3. et tract. 41. in Joan. ubi ex propria sententia loquitur.

At licet quidem fortasse ob metum invidiæ aliquando celare veritatem, sed nunquam licet dicere falsitatem, præsertim in causa fidei, ut idem S. Augustinus docet in libro de mendacio. In testimoniis vero a nobis adductis non solum non appellatur concupiscentia peccatum, sed apertis verbis dicitur, non esse peccatum, nisi improprie.

Præterea in illo tract. 41. in Joannem, ubi dicit Calvinus Augustinum loqui sine timore invidiæ, et ex propria mente, nonne apertissime dixit concupiscentiam in renatis reliquam, esse infirmitatem non iniquitatem ? « Numquid, inquit, quia deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas ? » Ex quo

intelligimus eum de peccato improprie loqui, cum in eodem tractatu semel aut iterum concupiscentiam vocat peccatum, utens verbis illis Apostoli ad Romanos VI : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Et illis ad Rom. VII : *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (1).

Denique si sanctus Augustinus in lib. V. in Julianum, jam errorem prostraverat, et ideo libere loquebatur, multo magis prostraverat eumdem errorem in lib VI. et tamen in eo lib. cap. V. sic ait : « Tu autem qui putas, quod si malum esset concupiscentia, careret ea qui baptizatur, multum erras. Omni enim peccato caret, non omni malo. » Libri quoque retractationum posteriores sunt libris in Julianum, et tamen lib. 1. cap. 15. apertissime scribitur, concupiscentiam infirmitatem esse, non autem peccatum, nisi per metonymiam. Denique liber de perfectione justitiæ posterior est etiam libris retractationum, et tamen in eo libro extremo docet, adeo non esse peccata motus concupiscentiæ involuntarios, ut pro eorum remissione non sit opus dicere : *Dimitte nobis debita nostra.*

Quarta solutio est Kemnitii pagina 484. ubi post quam allegaverat pro se locum Augustini ex lib. V. in Julianum cap. 3. subjungit hæc verba : « Hæc manifestissima est retractatio, seu explicatio ejus, quod antea incommodius dixerat, reliquam concupiscentiam non esse peccatum, sed pœnam et causam peccati. »

At hæc solutio refellitur ex iis, quæ paulo ante sunt dicta. Nam si S. Augustinus lib. V. in Julianum, cap. 3, retractasset sententiam illam, qua dixerat, concupiscentiam non esse proprie peccatum, quomodo hoc idem iterum dixisset lib. VI. in Julianum cap. 5. et lib. I. Retractationum cap. 15. et in lib. de perfectione justitiæ.

CAPUT IX.

Refellitur idem error variis rationibus.

Ultimo loco rationes varias ad eumdem errorem profligandum afferemus.

Prima ratio. Baptismus non liberat hominem a concupiscentia, igitur vel concupiscentia non est peccatum originis, vel Baptismus non liberat hominem a peccato originis.

Respondet Lutherus in assertione artic. 2. per Baptismum remitti peccatum originis quoad reatum, non quoad actum. Sed hæc solutio explosa jam est supra cap. 7. Respondent alii, per Baptismum non tolli quidem concupiscentiam, sed tamen tolli ejus dominium. Id enim facit gratia, quæ per Baptismum confertur, ut concupiscentia non dominetur.

At hæc solutio facile refutatur. Nam si concupiscentia esset peccatum originis, non esset propter dominium, sed propter repugnantiam ad rationem, vel pronitatem ad repugnandum. Siquidem peccatum originis est id, cum quo nascimur, et quod ab origine etiam infantes trahunt : nascimur autem cum pronitate ad repugnandum rationi; dominium autem in infantibus non invenitur, sed postea accedit ex consensu voluntatis, et ideo actuale, non originale peccatum est. Itaque Baptismus etiamsi dominium tollat, non tamen peccatum originis tollit, si concupiscentia est peccatum originis.

Porro quod diximus, concupiscentiam non propter dominium, sed propter repugnantiam, vel pronitatem esse peccatum originis, ex Augustino manifeste colligitur. Nam lib. VI. in Julianum cap. V. sic ait : « Tale porro, ac tam magnum malum, tantum quia inest, quomodo non teneret in morte, et pertraheret in ultimam mortem, nisi et ejus vinculum in illa, quæ fit in Baptismo, remissione peccatorum omnium solveretur ? » Ibidem cap. 8 : « Neque enim, inquit, nulla est iniquitas, cum in uno homine vel superiora inferioribus turpiter serviunt, vel inferiora superioribus contumaciter reluctantur, etiamsi vivere non sinantur. » Vide etiam lib. II. de peccato originali cap. 39. Quemadmodum autem intelligi debeat quod S. Augustinus dicere videtur, concupiscentiam carnis esse peccatum originis, in solutione argumentorum explicabimus. Nunc solum demonstrare volumus eorum sententiam non congruere cum doctrina S. Augustini, qui dicunt, in Baptismo remitti peccatum originis, quia tollitur concupiscentiæ dominatus.

Secunda ratio. Concupiscentia est effectus, et pœna peccati originalis, ergo non est peccatum ipsum originale. Nam tametsi possit unum et idem, et peccatum esse, et pœna

(1) Rom. VI. 12; ibid. VII 17.

peccati, addo etiam, et causa peccati : tamen hoc sine dubio intelligendum est per comparationem ad diversa. Neque enim intelligi potest, ut res una sit peccatum, et pœna, atque effectus ejusdem peccati, quia esset pœna, et effectus sui ipsius, ac per hoc prior et posterior seipsa.

Esse autem concupiscentiam pœnam, et effectum peccati originalis, probatur primo ex verbis illis Apostoli ad Roman. v : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (1). Habemus enim ex hoc loco mortem esse pœnam, et effectum peccati originalis; mors autem est pars corruptionis humanæ naturæ, altera vero pars ejusdem corruptionis est concupiscentia cum ignorantia, et aliis ejusdem generis naturæ nostræ inflictis vulneribus. Igitur eadem ratio videtur esse mortis et concupiscentiæ. Quare sicut mors est pœna et effectus peccati originalis, ita quoque et concupiscentia est pœna et effectus ejusdem peccati. Quod idem S. Augustinus multis in locis non obscure significat lib. v. in Julianum c. 3. : « Concupiscentia, inquit, pœna peccati est, quia reddita est meritis inobedientis »; lib. I retractationum cap. 15. dicit, hominem nasci implicatum reatu Adæ, et ob id pœnæ obnoxium, et per pœnam intelligit concupiscentiam, de qua statim subjungit, eam per tropum vocari peccatum, quia est effectus peccati.

Sed apertissime id habet S. Augustinus, lib. XIV de Trinitate cap. 17. et libro de continentia cap. 7. quæ sunt a nobis citata capite superiore. Ubi comparat peccatum originale febribus, concupiscentiam languori, qui remanet sanatis febribus : « Aliud est, inquit, carere febribus aliud ab infirmitate, quæ frebribus facta est, revalescere. » Et infra : « Prima curatio est causam removere lauguoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum ; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo etc. » Vides, quam aperte peccatum, quod remittitur in Baptismo, dicatur causa languoris, id est, concupiscentiæ remanentis. Non igitur ipsa concupiscentia potest esse peccatum originale, nisi idem sit causa sui.

Tertia ratio. Si homo non nasceretur ex Adamo, et tamen haberet concupiscentiam, quam nunc habet, non posset in eo concupiscentia proprie vocari peccatum, igitur concupiscentia non est ex se, et ex natura sua proprie peccatum. Hujus argumenti antecedens est S. Augustini lib. III. in Julianum cap. 12. ubi concedit S. August. Juliano hominem non posse juste reprehendi, neque esse reum, vel peccatorem propter concupiscentiam, si cum ea concupiscentia, quam habet, non propagetur ex Adamo, sed creetur a diabolo, et præter Augustini auctoritatem, res est omnino explorata ac certa. Nam tunc concupiscentia res esset omnino naturalis ; propter naturalia autem nemo juste reprehendi potest, ut si quis cæcus nascatur, aut fatuus. Quod si concupiscentia non esset peccatum, si naturalis esset, profecto non esset peccatum per se et ex natura sua. Quod enim ex natura sua peccatum est, semper peccatum est, et undecumque tandem oriatur, sive ab homine, sive a diabolo, semper facit reum.

Quarta ratio. Concupiscentia si sumatur pro actu involuntario, id est, pro primis concupiscentiæ motibus quibus mens resistit, nullum peccatum est ; igitur multo minus peccatum erit, si sumatur pro ipsa pronitate ad actum. Consequentiam hujus argumenti adversarii concedunt, quia pronitatem ideo peccatum esse volunt, quoniam existimant eam pugnare cum lege Dei : Certum autem est, eam non pugnare cum lege Dei, si actus ejus cum eadem lege non pugnat. Probemus igitur antecedens, quod ipsi communi consensu negant. Concupiscentia in pueris, amentibus et dormientibus peccatum non est, quia non est in potestate eorum non concupiscere, ut docent S. Augustinus lib. x. Confession. cap. 30. S. Prosper lib. III. de vita contemplativa cap. 6. et sanctus Ambrosius lib. I. de officiis cap. 21. At non est etiam in potestate virorum sapientium et vigilantium, non habere primos illos concupiscentiæ motus, ut experientia docet ; igitur illi peccata non sunt, et vere dixit beatus Augustinus lib. I. de civit. Dei cap. 25. « Quanto magis concupiscentialis inobedientia absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis? »

Præterea lex Domini non solum non impossibilis, sed etiam facilis, ac suavis est habentibus gratiam ipsius, Matth. XI : *Jugum meum suave est, et onus meum leve* ; I. ad

(1) Rom. V, 12.

Corinth. X : *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis;* I Joan. III : *Et mandata ejus gravia non sunt* (1). Sanctus Basilius oratione in illud : « Attende tibi, » non procul ab initio : « Impium, inquit, est dicere, impossibilia esse spiritus præcepta. » Sanctus Hieronymus lib. III. adversus Pelagianos, non longe a principio : « Deus, inquit, possibilia mandavit, hoc nulli dubium est. » Sanctus Augustinus lib. II. de peccat. merit. et remiss, cap. 3 : « Acute, inquit, sibi videntur dicere, quasi nostrum hoc ullus ignoret, quod si nolumus non peccamus, nec præciperet Deus homini, quod esset humanæ impossibile voluntati. » S. Cyrillus lib. III. in Julianum, circa medium, significat impossibile videri præceptum illud : « Si quis viderit mulierem ad concupiscendum etc. » sed continuo corrigit se his verbis : « Sed non ita, inquit, sapere nos sinit; nam per gratiam Dei adimpletur ab iis, qui non secundum carnem ambulant. » At impossibile est, nisi privilegio singulari Dei, etiam justis, et sanctis non habere motus concupiscentiæ, repugnantes legi mentis, ut notum est ex ipso Apostolo Roman. VII. et II ad Corinth. XII. igitur motus illi peccata non sunt.

Quinta ratio. Hæc adversariorum sententia injuriam facit Christo, et ejus meritis. Nam si concupiscentia est verum peccatum, et semper manet in homine, quantumvis justificato, certe sequitur, ut Christus nos non vere, sed imputative tantum a peccatis redemerit, ac liberaverit, et sit diabolus Christo potentior, cum ille vere potuerit inquinare, iste non potuerit vere mundare. Unde etiam falsa erunt testimonia illa Scripturarum, Joan. VIII. *Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis.* Et ad Roman. VIII. *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam justi constituentur multi* (2). Nam qui adhuc sunt in peccato, vere liberati dici possunt, nec vere sunt justi constituti per Christi obedientiam, sicut vere, et non imputative tantum injusti sunt constituti per Adami inobedientiam. Sed de his plura suo loco in disputatione de justificatione.

Sexta ratio esse posset, quia sententia adversariorum se ipsa destruit, cum fieri nequeat, ut qui vere sunt iniqui et peccatores, manente in illis videlicet perpetua legis divinæ inobedientia, non sint rei divinæ indignationis et odii. Sed hanc rationem supra cap. 7. satis fuse persecuti sumus. His igitur omissis, ad argumenta adversariorum diluenda accedamus.

CAPUT X.

Solvuntur argumenta adversariorum, deprompta ex cap. 6. 7. et 8. ad Roman.

Multa sunt argumenta, quæ adversarii Catholicis objicere solent. Ut igitur a Scripturæ sacræ testimoniis ordiamur, primum, ac præcipuum argumentum sumunt Lutherus, Calvinus, Philippus, Kemnitius et alii ex cap. 6. 7. et 8. epist. ad Roman. Sed quia sunt in his capitibus multæ sententiæ explicandæ, proponemus seorsim objectiones, quæ ex his testimoniis colliguntur.

Prima objectio. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore*, Rom. VI. (3). Non ait Apostolus, Non sit peccatum in vestro mortali corpore, sed non regnet, ut notavit etiam S. August. tract. 41. in Joan. Igitur semper est in nobis peccatum, licet non semper regnet. Loquitur autem Apostolus de concupiscentia, ut patet ex sequentibus : *Ad obediendum concupiscentiis ejus;* concupiscentia igitur semper in nobis est, et semper peccatum est.

Respondeo, tum hoc loco, tum in sequenti capite sæpius, concupiscentiam appellari peccatum improprie, per figuram metonymiæ, quod sit causa peccati, si ei obediatur. Sed contra, exclamat Lutherus in assertione articuli secundi, non licere ipsis Angelis, nedum hominibus verba Dei pro arbitrio interpretari, ut quod illa peccatum appellant, nos defectum, et non proprie peccatum esse dicamus. Nam si ita liceat pro arbitrio verba Dei exponere, ubique poterimus nomen peccati per defectum interpretari, et dicere adulterium non esse adulterium, furtum non esse furtum, et de cæteris eodem modo.

At frustra Lutherus ita vociferatur. Nullus enim est, qui majori licentia Scripturas pervertat, quam ipse faciat. Scripturæ siquidem passim affirmant, peccata per Christum tolli. Isai. LIII : *Ipse peccata multorum tulit;* Joan. I : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi;*

(1) Matth. XI, 30; I Corin. X, 13; I Joan. V, 3. — (2) Joan. VIII, 36; Rom. V, 19. — (3) Rom. VI, 12.

ad Roman. XI : *Cum abstulero peccata eorum* (1), et Lutherus tamen in assertione ejusdem secundi articuli disertis verbis dicit : nullum peccatum tolli, sed tantum remitti, id est, non imputari. Ipse igitur vere facit, quod ne Angelis quidem licet.

Nos autem non negamus, concupiscentiam dici peccatum, ut Apostolus eam vocat, sed negamus dici peccatum proprie; quod nec Apostolus dixit. Et præterea colligimus explicationem nostram evidenter ex Scripturis. Nam Scripturæ testantur vocem peccati esse ambiguam, et nunc accipi pro culpa, nunc pro pœna, quæ est culpæ effectus, nunc etiam pro causa peccati, nunc denique pro sacrificio, quod est peccati expiatio. Deuteronom. IX : *Peccatum vestrum, quod feceratis, id est vitulum, igne combussi, et in frusta comminuens, in pulverem redegi* (2). Ubi manifestissime vitulus dicitur peccatum, quia effectus et causa peccati fuit. Zachariæ ultimo, loquens Deus de plagis Ægypti : *Hoc erit*, inquit, *peccatum Ægypti,* id est, pœna peccati. Thren. IV. *Completa est iniquitas tua filia Sion, non addet ultra Dominus, ut transmigret te* (3). Ubi etiam iniquitas pro pœna iniquitatis accipitur. Ad Romanos VII, *Lex peccatum est? absit* (4). Hic omnium consensu peccatum accipitur pro causa peccati. Quemadmodum paulo infra eadem lex dicitur mors id est, causa mortis II ad Corinth. V. Christus vocatur peccatum, quia sacrificium fuit pro peccato. Ut etiam Oseæ IV. dicuntur Sacerdotes comedere peccata populi, quia comedunt oblationes, pro expiatione peccati. Itaque certum est ex Scripturis, vocem peccati non semper accipi pro culpa, id est, pro peccato proprie dicto.

Rursus ex Scripturis constat, peccata proprie dicta vere tolli in justificatione, ut ex locis, paulo ante adductis, perspicuum est ; nec minus constat ex Scripturis, concupiscentiam in justificatione non tolli, cum Apostolus justificatus, de se dicat ad Roman. VII : *Sentio aliam legem in membris meis etc.* (5). Igitur ex Scripturis constat, Scripturas, quæ concupiscentiam peccatum appellant, exponendas esse de peccato improprie, id est, de causa vel effectu peccati.

Id ipsum confirmari potest ex eodem loco Apostoli. Siquidem testatur Apostolus hoc peccatum esse in corpore, non in mente. Ait enim : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore*. Et cap. VII. *Non habitat in me, id est, in carne mea, bonum*. At peccatum proprie dictum, non potest esse in corpore, sed in mente. Peccatum enim est injustitia, et ibi solum locum habere potest vera injustitia, ubi locum habere solet vera justitia. Quis autem justitiam veram, proprieque dictam in membris carnis unquam posuit? Igitur, Apostolus, cum dicit, concupiscentiam esse peccatum, sed habitare in carne, non in mente, aperte significavit, eam non proprie, sed figurate esse peccatum. Accedat auctoritas S. Augustini, qui (ut citavimus cap. 8.) multis in locis scripsit, concupiscentiam ab Apostolo appellari peccatum, quia est effectus, vel causa peccati. Quæ etiam sententia est Concilii Tridentini sess. 5. cujus Concilii auctoritas vel sola catholicis sufficeret.

Porro argumentatio illa Lutheri, si hoc loco peccatum non accipiatur proprie, posse ubique non accipi proprie ; ineptissima est, nam ex particulari propositione non colligitur propositio universalis, quamvis contra ex universali recte colligatur particularis. Quoniam particularis in universali continetur, non contra. Itaque si quis ostenderet, peccatum ubique in Scripturis, accipi proprie, rectissime colligeret, hoc etiam loco accipi proprie. Sed ex eo, quod in hoc particulari loco certis de causis peccatum accipiatur improprie, non efficiet, ut ubique accipiatur improprie.

Sed opportune Kemnitius in Examine Concilii Tridentini sess. 5. pag. 476. Luthero suppetias ferens dicit, nullum esse meliorem interpretem verborum Pauli, ipso Paulo. Deinde ex ipso Paulo probat vocem, *peccatum*, accipi debere proprie hoc loco. Primo, quia Paulus concupiscentiam vocat non bonum. Secundo, quia vocat malum. Tertio, quia illud malum describit privative, per illud, perficere bonum non invenio. Quarto, quia idem malum describit positive per illud, quod odi malum, illud facio. Quinto, quia dicit, concupiscentiam pugnare cum præcepto, *Non concupisces*. Sexto, quia dicit, illud malum esse crucifigendum, mortificandum, destruendum. Septimo, quia propter hoc malum exclamat, miser ego homo etc. Respondeo, concupiscentia, quamvis non sit proprie peccatum, tamen est corruptio quæ-

(1) Isai LIII, 12; Joan, I, 29; Rom. XI, 27. — (2) Deut. IX, 21. — (3) Thren. IV, 22. — (4) Rom. VII, 7 — (5) Rom. VII, 23. — (6) Rom. VII, 18.

dam incitans ad malum, et ideo recte dicitur non bonum et malum, et malum privativum, et positivum, et crucifigendum, ac destruendum. Quomodo autem pugnet cum lege, et miserum faciat, paulo post explicabitur.

Secunda objectio, ad Roman VII : *Peccatum non cognovi nisi per legem. Nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces* (1). Hic Apostolus aperte concupiscentiam testatur esse peccatum. Nam primum dicit se cognovisse peccatum per legem, et postea declarat, peccatum illud esse concupiscentiam ; et legem, per quam illud cognovit, dicit esse præceptum, Non concupisces. Neque potest hoc loco accommodari distinctio de peccato proprie, vel improprie dicto. Nam concupiscentia ideo dicitur esse peccatum, quia est prævaricatio divinæ legis, Non concupisces.

Respondeo, peccatum hoc loco proprie accipi, id est, pro vera legis prævaricatione : sed concupiscentiam non accipi pro fomite, sed pro actu voluntario concupiscendi, qui prohibitus est lege, Non concupisces. Id ita esse perspicuum est, tum ex contextu Apostoli, qui cum dixisset, legem non esse peccatum, id est, causam peccati, sed esse causam cognitionis peccati, probavit ex eo, quod non cognoscebant homines actus interiores, ut desiderium uxoris, vel rei alienæ esse peccata, nisi lex dixisset, non concupisces. Tum etiam ex loco illo Evangelii Matth. V : *Dictum est antiquis : Non mœchaberis ; Ego autem dico vobis, quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo* (2). Dominus enim hæc dixit contra perversas Pharisæorum opiniones, qui adhuc docebant, flagitia interna non esse peccata. Quod etiam patet ex Josepho lib. XII. antiquitatum cap. 13. qui scribit motum internum non esse peccatum, nisi exterius se prodat. Item ex David Kimhi in Psalm. LXVI. vers. 17. ubi sic exponit illud : *Iniquitatem si aspexi in corde meo, non audiet Dominus* (3), id est, non imputabit ad peccatum desiderium injustum, si tantum sit in corde.

Itaque Dominus ignorantiam illam, quæ regnaverat ante legem, et rursus per Pharisæos inducta fuerat, destruere voluit, cum ait : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum etc.* et non sine causa addidit, *in corde suo,* quia non concupiscentia carnis, sed cordis, id est, voluntaria prohibita est lege, Non concupisces. De eadem ignorantia loquitur Apostolus, cum ait : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces.* Itaque hoc B. Pauli testimonium, cum de peccato actuali intelligatur, nihil juvat causam adversariorum.

Unum objici posset contra nostram hanc solutionem, quod videlicet admittamus in eodem capite frequentes æquivocationes in voce, peccati. Sed hoc non est vitium, sed ornamentum, cum æquivocatio non obscurat sententiam. Et certe cogit nos evidentia rei, ut sic exponamus. Nam cum Apostolus dicit : *Quid ergo dicemus, lex peccatum est? absit. Sed peccatum non cognovi nisi per legem.* Et mox : *Peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Dubitari non potest, quin primo loco peccatum accipiatur pro causa peccati, alioqui inepte quæreretur, an lex peccatum esset. Secundo loco pro peccato proprie dicto, quod repugnat legi tertio loco pro fomite, qui operatur omnem concupiscentiam. Ubi videtur Apostolus explicare, cur fomitem appellaverit peccatum, quia videlicet efficit peccatum, cum operetur in nobis concupiscentiam, eamque voluntariam abstrahendo et illiciendo, ut B. Jacobus in epistola sua scribit.

Tertia objectio : *Scio enim quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato*, Roman. VII (4). Hoc loco B. Paulus fatetur se non servare legem, quia illa spiritualis est, ipse vero carnalis, et non loquitur de lege prohibente actiones voluntarias ; hanc enim legem Apostolus servare se dicit, cum ait : *Quod odi facio, et mente servio legi Dei.* Igitur loquitur de lege prohibente concupiscentiam ipsam nobis insitam ex peccato Adæ ; ac per hoc concupiscentia illa repugnat legi, et vere proprieque peccatum est.

Respondeo. Duas esse hujus loci expositiones, et secundum utramque recte argumentum solvi posse. Prior expositio est Chrysostomi, Theophylacti, Ambrosii, et aliorum in hunc locum, et Augustini, lib. I. ad Simplicianum quæst. 1. qui existimant Apostolum non loqui de se, suique similibus, justis ; sed induisse personam hominum impiorum, qui non solum fomitem habent, sed etiam ab ipso fomite vincuntur, et per-

(1) Rom. VII, 7. — (2) Matth. V, 27. — (3) Ps. LXVI, 17. — (4) Rom. VII, 14.

trahuntur in varia flagitia; qui recte dicuntur venumdati sub peccato, quia nondum redempti sunt per applicationem sanguinis Christi; quæ fit per fidem et Sacramenta. Et secundum hanc expositionem argumentum adversariorum nullas vires habet. Quod vero dicit Apostolus : *Quod odi facio, et, mente servio legi Dei*, quæ videntur non convenire hominibus nondum justificatis; intelligenda sunt de lumine rationis, et quodam appetitu boni, qui saltem in genere nulli homini deest. Nam etiam perditissimi quique norunt, malum esse furtum, homicidium, adulterium, et in aliis hæc ipsa scelera detestantur : *Video*, inquit ille, *meliora*, *proboque; deteriora sequor*.

Posterior expositio est S. Augustini in omnibus fere libris contra Pelagianos, qui etiam illam priori præfert lib. II. Retractat. cap. 1. et de prædestinatione Sanctorum cap. 4. Item Primasii, Anselmi, Thomæ, et aliorum in hunc locum. Quæ expositio posterior nobis etiam magis probatur, præsertim quia B. Paulus ex iis, quæ dixerat in 7. cap. : *Condelector legi Dei interiorem hominem*, *et*, *non ego operor illud*, *et mente servio legi Dei*, et similibus, deducit illam conclusionem initio cap. 8 : *Nihil ergo damnationis est his, qui sunt in Christo Jesu*, *qui non secundum carnem ambulant*, *etc.* (1). Quæ conclusio manifeste indicat, Apostolum in cap. 7. de se, et cæteris per Christum renatis esse locutum. Secundum hanc expositionem dicendum est, beatum Paulum non velle significare, legem spiritualem, non servari a justificatis, quatenus opus est ad vitandum peccatum, sed non servari quantum ad quamdam perfectionem, quæ est finis præcepti, ac propterea proprie non est in præcepto.

Sciendum est enim in præceptis interdum significari solum media ad aliquem finem, ut cum dicitur, pugna contra hostes, fac medicinam ægroto. Hæc enim sunt media, illud ad victoriam, istud ad sanitatem. Interdum autem significari simul finem et media, ut si quis dicat, vince hostes, sana ægrotum. Hic enim non solum imperantur pugna et curatio, quæ sunt media, sed etiam indicatur finis, victoria et sanitas. Cæterum obligatio præcepti proprie in mediis, quæ imperantur consistit, non in fine : et prævaricator est, qui media negligit, non qui finem non assequitur. Neque enim peccat, cui dicitur, vince hostes, si non vincat, modo viriliter pugnet; neque is peccat, cui dictum est, sana ægrotum, etiamsi sanare non possit, modo curet apposite ad sanandum. Finis enim in præcepto indicari potest, proprie imperari non potest.

Præceptum igitur, *Non concupisces*, ejus generis est, ut simul media, et finem comprehendat. Media sunt resistere concupiscentiis, eisque nunquam assentiri, nunquam cedere : atque hæc ita obligant, ut qui non fecerit, continuo reus existat : finis est funditus concupiscentias extirpare, atque id efficere, ut nullus in carne motus oriatur contra rationem. Hunc autem finem lex proponit, ut intelligamus, quo sit nobis Deo juvante tendendum, non ut rei simus, si id non faciamus, quod facere in nostra potestate non est, et quod ad felicitatem futuræ vitæ, non ad obligationem præsentis pertinet.

Sic enim S. Augustinus docet in epist. 200. ad Asellicum : « Hoc, inquit, lex posuit dicendo, Non concupisces, non quod hic voleamus, sed ad quod proficiendo tendamus.» Et lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 29. « Multum, inquit, boni facit, qui facit quod scriptum est, Post concupiscentias tuas non eas : sed non perficit, quia non implet quod scriptum est, Non concupisces. Ad hoc ergo dixit lex, Non concupisces, ut nos in hoc morbo jacere intelligentes, medicinam gratiæ quæreremus, et in eo præcepto sciremus, et quo debeamus in hac mortalitate conari, et quo possit a nobis illa beatissima immortalitate perveniri. »

Ait igitur B. Paulus : « Scimus quia lex spiritualis est. » Quia videlicet spirituales homines facit, et spirituales omnino requirit, ut perfecte, etiam quoad finem observetur. *Ego autem carnalis sum.* Quia nondum spirituale corpus habeo (inquit Augustinus lib. I. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 10.) non enim carnalem se vocat Apostolus, quod secundum carnem ambulet; nam id paulo infra aperte negat; sed quod non sit totus spiritualis, qualis post resurrectionem erit. Neque enim absurdum est, ut sit in illa vita etiam caro spiritualis, si potuit esse in hac vita in his, qui adhuc carnalia sapiunt, etiam spiritus ipse carnalis. *Venumdatus sub peccato*, non quia Christi sanguine redemptus non sim, sed quia (ut ad Roman. VIII. idem Apo-

(1) Rom. VII, 22; ibid. VIII, 1.

stolus dicit) *et nos primitias spiritus habentes intra nos ingemiscimus adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri* (1). Itaque venumdatus erat Apostolus cum cæteris in prævaricatione primi peccati, et quoniam redemptus erat quoad animam, primitias spiritus habens, expectabat autem redemptionem corporis sui, ideo concupiscentias sentiebat, sed non consentiebat, et propterea adjungit : *Quod enim operor non intelligo*, id est, non scio, non approbo, vel prius id fit, quam ratio in consilium avocetur, et ideo me ignorante, et non consentiente fit : *Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio. Ubi facere se dixit* (inquit Augustinus loco citato) *non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi.*

Quare B. Apostolus legem spiritualem, Non concupisces, non omnino perficiebat, qua parte adhuc carnalis erat : nec tamen peccabat, quia lex non obligat ad non sentiendum carnis motus, sed ad non consentiendum eis, ut supra diximus, cum hoc sit medium, illud finis. Atque hæc dicta sunt ad mentem S. Augustini, qui præcepto, *Non concupisces,* intelligit prohiberi aliquo modo motus omnes concupiscentiæ, etiam involuntarios : assensum vero his motibus prohiberi docet illo alio præcepto : *Post concupiscentias tuas non eas* (2), Eccles. XVIII.

Cæterum probabile etiam est, quod alii docent, præcepto, *Non concupisces*, non prohiberi ullo modo motus involuntarios : sed assensum tantum, et hoc præcepto contineri solum media, non autem finem. Quod probatur primo, quoniam ab Apostolo hæc vocatur lex mentis Roman. VII. Quia non carni, sed menti data est. Secundo, quia hoc præceptum habetur in Exodo cap. 20. in Deuteronom. cap. 5. et Matth. V. cum aliis præceptis Decalogi. *Non occides*, *Non mœchaberis*, et cæteris, quæ intelliguntur omnia de actionibus liberis, planeque voluntariis. Porro illud, *Post concupiscentias tuas non eas*, intelligi commode potest de opere externo, quo concupiscentiæ satiantur. Unde mox sequitur : *Si enim præstiteris animæ tuæ concupiscentias suas, faciet te in gaudium inimicis tuis.* Juxta hanc expositionem præcepti, Non concupisces, dicendum est, Apostolum, cum ait : *Lex spiritualis est, ego autem carnalis sum*, non significare, non perfici legem a se, sed causam peccati non esse legem, quæ spiritualis est ; sed carnis nostræ corruptionem, quæ pullulat prava desideria, etiam reluctante ratione. Dixerat enim paulo ante : « Itaque lex quidem sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum ; quod ergo bonum est, mihi factum est mors? absit, sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum operatum est mihi mortem, ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum. » Et continuo, ut hoc probaret, adjunxit : « Scimus enim quod lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, etc. » Hoc est, lex non potuit mihi mortem operari, quia spiritualis est : sed radix peccati in me est, qui adhuc carnalis sum, venumdatus sub peccato, quoad corpus. Unde etiam me ignorante, vel invito oriuntur in carne mea motus concupiscentiæ, qui allicere conantur ad assensum. Ex his objectiones reliquæ facili negotio diluentur.

Quarta objectio Roman. VII : *Si quod nolo, facio, consentio legi, quia bona est* (3). Si mens Pauli consentiebat legi, certe idem volebant lex Domini, et mens Pauli, sed mens Pauli nolebant sentire motus concupiscentiæ (ut patet) quia invitus eos sentiebat ; igitur ex lege Domini nolebat eos motus existere, igitur motus illi, quamvis involuntarii, repugnabant legi, ac proinde peccatum erant. Unde S. Augustinus sermon. 5. de verbis Apostoli : « Quid, inquit, dicis o lex? Non concupisces, et ego nolo concupiscere, non implet legem infirmitas mea, sed legem laudat voluntas mea. »

Respondeo : si præceptum, Non concupisces, extendamus cum Augustino ad motus involuntarios, fatemur eos motus repugnare legi, sed negamus esse peccata ; quia repugnant legi ut indicanti finem, non ut imperanti media, ut supra explicatum est. Sin autem præceptum illud restringamus ad motus tantum voluntarios, respondemus ad argumentum, consensum Pauli cum lege, non consistere in eo quod rem eamdem velint, aut nolint Paulus et lex ; sed quod Paulus velit, aut nolit id quod lex jubet eum velle, aut nolle. Itaque consensum Pauli cum lege in eo positum esse, quod lex jubeat eum resistere concupiscentiæ, et Paulus velit concupiscentiæ resistere, ac resistat.

Quare sensus verborum Pauli hic erit, si quod nolo, facio ; consentio legi, quia bona

(1) Rom. VIII, 23. — (2) Eccl XVIII, 30. — (3) Rom VII, 16.

est; hoc est, si invitus concupisco, non repugno legi, sed ei consentio; ipsa enim vult, ut ego nolim concupiscere, et ego nolo concupiscere; cum concupisco, id fit præter, et contra voluntatem meam. Posset etiam facilius dici, legem nolle concupiscentiam, ut objectum; et similiter mentem Pauli nolle eamdem, similiter, ut objectum. Quemadmodum si quis hominem casu, atque omnino præter intentionem occideret, is vere dicere posset, Quod nolui, feci; et ideo consentio legi, quæ ait, *Non occides*, quia bona est. Nec tamen ex his verbis colligi deberet præceptum, *Non occides*, extendi ad homicidium omnino involuntarium, et reum esse, qui præter intentionem occiderit. Cædes enim involuntaria non est contra legem, nisi materialiter.

Quinta objectio, Rom. VII: *Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam malum mihi adjacet* (1). Ex hoc loco ducit argumentum Calvinus. Videtur enim Apostolus dicere, velle se legem servare, et ita bonum facere, sed non posse, propter malum adjacens, id est, concupiscentiam repugnantem legi.

Respondeo: locus hic sine dubio ita obscurus est, ut multi interpretes existiment aliquid deesse, et alius alio modo defectum resarcire studeat. Sed B. Augustinus lib. I. contra duas epistolas Pelagianorum c. 10. satis commodum sensum indicavit, et in quo nihil subintelligi debeat. Vult enim illud, *bonum*, conjungi cum, *lege*, non cum verbo, *facere*; ut hic sit sensus, Invenio igitur legem bonum quoddam esse mihi volenti facere, id est, volenti bene operari, et secundum legem vivere: ideo autem legem invenio esse quoddam bonum, quoniam malum concupiscentiæ adjacet mihi. Dum enim ab una parte malum adjacens incitat ad peccatum; ab altera lex Domini bona retrahit a peccato. Itaque non potest ex hoc loco effici, non posse legem servari, aut concupiscentiam involuntariam esse peccatum.

Sexta objectio: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati* (2), Roman. VII. Hoc loco videmus concupiscentiam repugnare legi, et captivare, id est, servum peccati facere, ac per hoc sine dubio esse peccatum.

Respondeo: non omne quod repugnat legi peccatum est, quamvis omne peccatum legi repugnet. Peccatum enim repugnat legi privative, quia est actio recedens a sua regula, cum posset, et deberet cum sua regula, congruere. Multa vero legibus repugnare, quæ peccata non sunt, extra controversiam est. Repugnat enim legi homo, qui peccat, et tamen homo non est peccatum proprie, nisi cum Illyrico delirare velimus. Item repugnat legi justæ lex injusta, interdum etiam lex unius Principis legi alterius contraria est, cum tamen neutra videatur injusta. Potest quoque lex injusta legi item injustæ repugnare. Nec tamen lex peccatum proprie dici potest, sicut nec virtus.

Jam igitur concupiscentia repugnat legi mentis, non ut actio recedens a regula, cum posset, et deberet regulæ congruere; sed repugnat ut lex contraria impellens ad malum; quomodo etiam legi repugnat diabolus et quidquid incitat ad legis transgressionem. Itaque hoc ipso, quod Apostolus concupiscentiam vocat legem membrorum, significat eam non esse proprie peccatum.

Apposite autem legis nomine concupiscentia appellata est, quia lex nihil est aliud, nisi regula actionum. Et quemadmodum lex mentis est regula bonæ actionis, quam si sequaris, bene ages: ita concupiscentia regula est peccandi, quam si sequaris, omnino peccabis. Illud autem, *captivantem me in lege peccati*, recte exponit S. Augustinus lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 30. ubi docet, concupiscentiam dici captivantem, id est, captivare conantem; vel captivantem secundum carnem, non secundum mentem; ut supra dictum est de illis vocibus, Ego autem carnalis, venumdatus sub peccato.

Septima objectio, Roman. VII. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus* (3)? Hoc etiam est Calvini argumentum: colligit, concupiscentiam esse peccatum, quia miseros facit homines.

Respondeo: Infelicitas et miseria in Scripturis ut plurimum pœnæ potius tribuitur, quam culpæ, ut Proverb. XIV: *Miseros facit populos peccatum* (4). Et Psal. XI: *Propter miseriam inopum, et gemitum pauperum, nunc exurgam dicit Dominus* (5). Kemnitius (ut in 1. objectione diximus) ex hoc loco probabat, concupiscentiam esse peccatum proprie dictum; et rationem reddit, quia Paulus hoc dicens agnoscit, malum illud esse per se dig-

(1) Rom. VII, 21. — (2) Rom. VII, 23. — (3) Rom. VI, 24. — (4) Prov. XIV, 34. — (5) Psal. XI, 6.

num morte æterna. Sed ineptissima ratio est, cum Apostolus de corpore mortali, et passionibus obnoxio liberari cupiat, de morte vero æterna ne verbum quidem dicat. Nam quod in sequenti capite additur : *Nihil ergo damnationis etc.* ibidem explicatur, cur dictum sit; nimirum, quia renati non secundum carnem ambulant, non autem quia concupiscentia quamvis peccatum, non imputetur.

Octava objectio, Rom. VII : *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio* (1). At qui non perficit bonum, sine dubio peccat. Et hoc argumentum Calvini est,

Respondeo : ut quis peccet non faciendo aliquid, requiritur, ut debeat, et possit illud facere. Nam si quis debeat, et non possit, miser est, non peccator : si possit et non debeat, minus bonus est, non tamen malus. Id autem de quo agimus, id est, carne non concupiscere, non est in nostra potestate, et ideo velle adjacet nobis, perficere bonum nunquam concupiscendi non invenimus. Et ideo concludit Apostolus, *Infelix ego homo etc.* Hinc S. Augustinus lib. I. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 10 : « Hoc est, inquit, perficere bonum, ut nec concupiscat homo. »

Nona objectio, Roman. VIII : *Sapientia carnis inimica est Deo.* Vel, ut clarius habent Græci textus, φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν, « inimicitia est in Deum, legi enim Dei non est subjecta. » Hunc locum passim adferunt adversarii, ut probent concupiscentiam esse malum totius hominis, et inimicitiam adversus Deum, et repugnantiam contra legem ejus; ac proinde proprie, verissimeque peccatum.

Respondeo : Prudentia, sive sapientia, sive sensus carnis (nam his omnibus vocibus ad rem eamdem significandam utitur Paulus) vere proprieque peccatum est, sed actuale, non originale. Non enim vocat Apostolus prudentiam carnis illud malum, quod cap. 7. dixit esse in carne, sive in membris. Nam illud malum in se quoque, et in aliis sanctis hominibus agnoscit Apostolus; prudentiam vero carnis non ponit nisi in peccatoribus, qui terrena sapiunt, et secundum carnem ambulant. Sic enim loquitur : *Non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum. Qui enim secundum carnem sunt, quæ carnis sunt sapiunt; qui vero secundum spiritum sunt sentiunt. Nam prudentia carnis mors est; prudentia autem spiritus vita et pax; quoniam sapientia carnis inimica est Deo. Legi enim Dei non est subjecta; nec enim potest. Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt. Vos autem in carne non estis, sed in spiritu, si tamen spiritus Dei habitat in vobis* (2).

Prudentia igitur carnis est cura, et sollicitudo quædam nimia providendi, quæ carni sunt commoda, utilia, suavia, neglecta cura, et sollicitudine eorum, quæ ad spiritum pertinent. Talis autem sensus, sive affectus (videtur enim verbum φρονεῖν, unde est vocabulum φρόνημα, apud Apostolum magis ad affectum, quam ad cognitionem pertinere) inimicus est Deo, quia non congruit cum ejus lege neque congruere potest dum talis est. Neque enim fieri potest, ut iniquitas cum æquitate concordet, quamvis fieri possit, ut homo gratia Dei adjuvante, deponat prudentiam illam carnis, et ea, quæ spiritus sunt, gustare, et procurare incipiat. Hinc apparet adversariorum temeritas, qui omnia confundunt, et miscent, et argumenta petunt ex his locis, qui nihil ad rem faciunt.

CAPUT XI.

Solvuntur objectiones ex aliis Scripturæ locis depromptæ.

Constitui loca omnia breviter explicare, quæ proferunt adversarii ad probandum concupiecntiam ex natura sua esse peccatum. Igitur præter loca illa ex epist. ad Rom. quæ sunt a nobis superiore capite explicata, hæc etiam addunt.

Primum proferunt Kemnitius, et alii testimonium ex Genesi cap. VI. et VIII. ubi dicitur : *Cuncta cogitatio cordis humani intenta ad malum omni tempore.* Hebraice autem dicitur, *ipsum figmentum cordis humani totum, et semper esse malum* (3). Respondeo, locus ille Geneseos similis videtur ei loco, quem proxime explicuimus ex cap. 8. ad Roman. describit enim Moses ingenium illorum, qui vivebant tempore Noe, ac dicit omnes illos secundum carnem ambulasse, et quæ carnis sunt tantum cogitare, et sapere consuevisse Itaque dicitur figmentum cordis, sive (ut habetur cap. 6.) figmentum cogitationum cordis totum, et semper malum, quia nihil fere homines illi cogitabant, nisi quod ad voluptatem, vel utilitatem carnis pertineret.

(1) I Rom. VII, 18. — (2) Rom. VIII, 4 et seqq. — (3) Gen. VI, 5.

Sed hoc peccatum erat actuale, non originale, nisi forte, ut Latini codices habent, admittant adversarii cogitationem cordis hominum illorum, non tam fuisse actu malam, quam pronam ad malum. Illam enim pronitatem ad malum concedimus esse vulnus ex peccato originali relictum, sed negamus esse proprie peccatum, nisi in actum voluntarium prodeat. Tum vero peccatum quidem esse, sed actuale, non originale, ut sæpe jam diximus et probavimus.

Secundum, ex Psalm. XVIII : *Delicta quis intelligit ?* et Psalm. L : *Cor mundum crea in me Deus* (1). Hæc duo loca producit Lutherus in assert. 2. articuli. ut probet homines etiam justificatos semper habere delicta, et cor immundum. Quod non potest esse nisi ratione concupiscentiæ, quæ remanet in justificatis usque ad mortem. Respondeo : hæc loca non pertinent ullo modo ad peccatum originale, neque ad concupiscentiam, quæ remanet post justificationem, tum quia in justificatione peccata omnia remittuntur, tum quia concupiscentia non est res osculta, aut obscura, ut dicendum sit, Delicta quis intelligit ? tum denique quia non opus est orare pro concupiscentia, aut ejus motibus involuntariis expiandis, ut S. Augustinus docet in epist. 200. supra citata.

Loquitur igitur David de peccatis actualibus, sive venialibus, quibus raro caremus, sive mortalibus occultis, et de quibus non omnino certi sumus, an sint nobis remissa. Itaque David, quamvis justificatum se esse speraret, recte tamen dicebat : *Delicta quis intelligit? ab occultis munda me, Domine.* Et: *Cor mundum crea in me Deus.* Petebat enim mundari cor suum a maculis quotidianis, vel etiam a gravioribus, si forte esset iis quoque ignoranter inquinatus.

Tertium ex Hierem. XVII : *Pravum est cor hominis* (2). At cordis pravitatem quis neget, inquit Confessio Saxonica, vere esse peccatum? Respondeo, pravum cor apud Hieremiam non est cor malum, sive inquinatum peccatis, sed callidum, ac difficile, ut penetretur. Nam vox Hebræa est עקב non רע unde etiam Septuaginta verterunt βαρθεῖα καρδία, cor profundum. Et consonat vocabulum sequens, *et inerustabile*. Sed etiamsi intelligamus, cor hominis malum appellari, id ita accipiendum erit, quasi dictum sit, pronum ex natura corrupta ad malum. Pronitas autem non est proprie peccatum, ut sæpe diximus. Denique loquitur Propheta de impiis, quorum cor pravum, et immundum esse non negamus, cum e contrario de justis dicatur, Matth. V : *Beati mundo corde* (3). Et I Timoth. I : *Finis præcepti charitas de corde puro etc.* (5). Et Act. XV : *Fide purificans corda eorum.*

Quartum ex Matth. VI : « Sola enim oratio dominica (inquit Lutherus in assertione art. 2.) omnes concludit sub peccato. Nam qui orat ut fiat voluntas Dei, fatetur se non facere voluntatem Dei, qui petit, ut sanctificetur nomen Dei, agnoscit se polluere nomen Dei; qui cupit, ut adveniat regnum Dei, intelligit se sub regno esse diaboli. » Respondeo : inanissima est objectio. Nam (ut S. Cyprianus recte exponit in sermone de oratione Dominica) « sanctificari petimus nomen Dei in nobis », ut qui per baptismum sanctificati sumus, in eo quod esse cœpimus, perseveremus. Cupimus « ut adveniat regnum Dei, » quod post resurrectionem et judicium expectamus, ut qui in præsenti vita Christo compatimur, in futura cum illo regnemus. Oramus, « ut fiat voluntas Dei in terra, sicut fit in cœlo, » ut infideles, qui terreni adhuc sunt, per fidem voluntatem Dei faciant, sicut eam faciunt fideles, qui cœlestes per eamdem fidem jam esse cœperunt.

Denique oratio Dominica usque adeo non convincit, in nobis perpetuo hærere originale peccatum, ut Lutherus somniat; ut etiam Christus, qui sine controversia nullum omnino peccatum habuit, oraverit, ut fieret voluntas Dei, Matth. XXVI. et Augustinus dicat in epist. 200. et alibi nobis orationem illam Dominicam : *Dimitte nobis debita nostra*, non fore necessariam si nullum aliud haberemus originale peccatum.

Quintum ex Matth. XIII. et Luc. X : « Ubi duabus parabolis » (inquit Lutherus loco citato) « ostendit Dominus non continuo hominem liberari ab omni peccato, sed paulatim, ac per hoc, semper remanere aliquid peccati purgandum. » Prior parabola est de fermento misso in sata tria, quæ paulatim fermentata sunt. Posterior est de Samaritano, qui hominem a latronibus vulneratum duxit in stabulum, et plagas ejus non in momento curavit, sed paulatim curari voluit.

Respondeo : parabolæ istæ nihil juvant causam Lutheri. Nam ut S. Augustinus recte

(1) Psal. XVIII, 13. Psal. L, 12. — (2) Hier. XVII, 9. — (3) Matth. V, 8; 4 Tim. I, 5. Act. XV, 9.

docet lib. XIV de Trinit. cap. 17. et alibi, cum Scripturæ significant, hominem paulatim curari, et proficere, non loquuntur de remissione peccatorum, sed de curatione languoris ex peccato relicti. Sicut enim aliud est telum de corpore eruere, aliud vulnus per telum inflictum sanare, sic etiam aliud est peccatum tollere, quod fit in baptismo aliud vulnus ex peccato factum, id est, concupiscentiam omnino sanare, quod fit paulatim dum imus de virtute in virtutem. Sed Lutherus causam cum effectu, id est, peccatum originis cum vulneribus ex eo natis confundit.

Sextum ducit Lutherus ex cap. 15. Joannis, ubi dicit, discipulos esse purgandos, quos tamen cap. 13. dixerat esse mundos. Hinc enim sequitur, post justificationem adhuc remanere peccata. Respondeo, purgatio in hominibus justificatis necessaria quidem est, sed propter peccata actualia, ac præsertim venialia, quæ quotidie subrepunt, non propter originale, quod perfecte remittitur in baptismo. Vide Augustinum tract. 80. in Joannem.

Septimum sumit ex illo ad Galat. V : *Caro concupiscit adversus spiritum* (1). Sed jam supra responsum est, concupiscentiam istam non esse proprie peccatum, dum ei spiritus reluctatur, quia non est nisi in carne, quæ sedes peccati esse non potest. Verum enim peccatum non in carne, sed in mente quæri debet.

Octavum ex illo ad Ephes. IV : *Renovamini spiritu mentis vestræ* (2). Non juberet Apostolus jam renatis (ut objiciunt Lutherus et Calvinus) ut renovarentur, nisi in eis vetustas aliqua superesset. Vetustas autem peccatum est, ex primo homine contractum, sicut novitas gratia est secundi hominis largitate donata. Respondeo : vetustas in Scripturis duobus modis accipitur. Primo, pro peccato originis. Secundo, pro malis ex peccato relictis. Et ideo potest dici homo, et perfecte renovatus per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, ut dicitur ad Tit. 3. et tamen egere renovatione, et renovari de die in diem.

Hinc S. Augustinus lib. VI. in Julianum cap. 5 : « Exponens, inquit, verba mea non secundum meum sensum, sed secundum dolum tuum, dixisse me affirmas, quod gratia non perfecte hominem novum faciat. Non hoc dico, attende quod dico. Gratia perfecte hominem novum facit. » Et mox : « Nunc etiam perfecte innovat hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus omnino peccatis, non quantum ad liberationem ab omnibus malis. » Adde quod vetustas, et novitas dicuntur etiam in Scripturis de peccatis actualibus, et malis habitibus inde contractis, et liberatione ab iisdem. Sic enim accipienda videntur quæ dicit Apostolus ab Colossens. III : *Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, etc.* Et ad Ephes. IV : *Deponite vos secundum pristinam conversationem veterem hominem.* Item : *Deponentes mendacium, loquimini veritatem etc* (3).

Nonum ex illo Colossens. III : *Mortificate membra vestra, quæ sunt super terram : fornicationem, immunditiam, etc.* (4). Colligit hinc Lutherus, justificatos adhuc habere membra ista veteris Adami, quæ B. Paulus peccata esse dicit. Respondeo : per membra, quæ super terram sunt, intelligitur concupiscentia, quæ lex membrorum dicitur Rom. V ; eadem autem membra vocantur fornicatio, invidia, etc., quia causa istorum omnium est concupiscentia, dum ei præbetur assensus. Jubentur autem justificati mortificare hæc sua membra, ne forte illiciendo ad consensum trahant. Quod est idem cum eo, quod dicitur ad Roman. VI : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis ejus* (5). Justificatos autem non habere jam illa peccata, quæ parit concupiscentia, cum illi obeditur, docet idem Apostolus ibidem subjungens, *in quibus et vos ambulastis aliquando.*

Decimum sumit idem Lutherus ex illo Hebr. XII : *Deponentes omne pondus, et circumstans nos peccatum* (6). Respondeo, non vocat Apostolus (ut Lutherus credidit) *circumstans peccatum* concupiscentiam penitus inhærentem. Nam cum ea deponi non possit, frustra hortaretur ad eam deponendam. Et præterea B. Paulus per *circumstans peccatum* intelligit sine dubio aliquid extrinsecum, ut omnes fere expositores docent. Concupiscentia autem non est quid extrinsecum, sed res maxime interna. Ex quibus etiam refellitur expositio Bezæ in annotat. ad hunc locum. Ubi per circumstans peccatum intelligit naturæ pravitatem.

(1) Gal. V, 17. — (2) Eph. IV, 23. — (3) Col. III, 9; Eph IV, 22, 25. — (4) Col. III, 5. — (5) Rom. VI. — (6) Heb. XII, 1.

Igitur Apostolus ducit metaphoram ab iis, qui currunt vel decertant in stadio, quibus duo præcipue sunt cavenda, ut non graventur aliquo onere, et ut non impediantur in certamine, vel cursu ab aliquo obstaculo : *Deponentes*, inquit, *omne pondus, et circumstans nos peccatum, curramus ad propositum nobis certamen etc.* Et quidem per *pondus* intelligunt expositores curas inanes rerum temporalium ; per *circumstans peccatum* intelligunt occasiones, et pericula peccati, sive ipsa peccata, quæ nobis undique insidiantur. Vox enim Græca εὐπερίστατον significat id, quod facile circumdat, et obsidet, qualia sunt quæ nobis per sensus corporis undique ingeruntur, a quibus facillime capimur, nisi diligentissime caveamus.

Opponit autem B. Paulus eleganter *circumstans peccatum* circumpositæ nubi Sanctorum exemplorum ; dixerat enim : *Habentes igitur tantam circumpositam* (Græce περικείμενον) *nubem testium, deponentes omne pondus, etc.* significare volens ita nos undique circumdari exemplis sanctorum Patrum, sicut circumdamur periculis, et occasionibus peccandi, ut ad exempla illa aspicientes discutere possimus omnia jacula adversarii. Ex quo intelligimus verum esse quod supra diximus, per *circumstans peccatum* non posse intelligi concupiscentiam nobis insitam, sed extrinsecas tentationes ; sicut extrinseca sunt exempla Sanctorum, quæ circumstanti peccato Paulus opponit.

Undecimum sumit idem Lutherus in assertione art. 3. ex illo Jacobi I : *Ut simus initium aliquod creaturæ ejus* (1). Philosophatur enim Lutherus, nos dici initium, quia imperfecte justificamur, et semper aliqua ex parte peccatum in nobis remanet, ac si dictum esset, inchoatio quædam sumus, non complementum, partim justi, partim peccatores. Respondeo : vox Græca apud Jacobum ἀπαρχή omnium consensu non opponitur complemento, sed primarium, et præcipuum significat. Quare multi vertunt, etiam ex adversariis, *ut simus primitiæ creaturarum.*

Vult igitur B. Jacobus sanctos, et electos esse primitias, id est, partem perfectissimam creaturæ. Alioqui si Lutheri sententia vera esset, Christus ipse non perfecte, sed inchoate tantum resurrexisset. Nam I. Corinth. XV. ubi legimus : *Christus resurrexit, primitiæ dormientium.* Et rursus : *Omnes vivificabuntur, unusquisque in suo ordine* (2). Primitiæ Christus, deinde ii qui sunt Christi, in utroque loco nomine primitiarum in Græco habetur ἀπαρχή, quo vocabulo (ut diximus) utitur Jacobus cum ait : *Ut simus initium aliquod creaturæ ejus.*

Duodecimum sumit idem Lutherus ex illo, I. Joan. I. *Si dixerimus quia peccatum non habemus* (3). Ubi notat, non esse dictum, habuimus, sed habemus. Nullum est autem peccatum semper in nobis manens, nisi concupiscentia. Respondeo loquitur B. Joannes de peccatis actualibus, sed quotidianis, ac minutis, quæ frequentissima sunt, ut docet S. Augustinus tractat. 1. in epist. Joan. lib. de natura et gratia cap. 36. et alibi passim. Similis est sententia illa B. Jacobi cap. III. *In multis offendimus omnes* (4). Ubi tamen clarius explicatur, hæc esse peccata actualia, non originalia.

Adde, posse fieri, ut saltem ad breve tempus aliquis careat omni peccato, etiam veniali ; tamen quia vere Job dicit cap. IX : *Si justus fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea* (5). Ideo de se ipse nemo affirmare potest, se non habere peccatum. Quare recte B. Joannes non ait : Si dixerimus, aliquem non habere peccatum ; sed, *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus etc.*

Kemnitius in Examine Concilii pag. 514. plane ridiculum se ostendit circa hunc locum. Clamat enim ingentem esse blasphemiam, si hunc locum de peccatis actualibus intelligendum esse dicamus, quoniam si ita esset ad infantes et dormientes ea sententia minime pertineret. Quasi vero infantes et dormientes unquam dixerint, se peccatum non habere. An non ipse Joannes, cum ait : *Si dixerimus*, apertissime testatur, se de iis tantum loqui, qui sermonis et rationis usum habentes falso pronunciant, se esse quod non sunt ? quod certe infantes et dormientes facere non possunt.

CAPUT XIII.

Solvuntur objectiones ex Patribus.

Ex Patribus adversarii non pauca argumenta colligunt ; præsertim Kemnitius. Nam

(1) Jacob. I, 18. — (2) I Cor. XV, 20. — (3) Joan. I, 8. — (4) Jacob. III, 2. — (5) Job. IX, 21.

Lutherus uno vel altero Augustini testimonio, eoque falso citato contentus fuit. Calvinus Ambrosium Augustino adjunxit. Kemnitius Cyprianum, Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum produxit. Id quod necessario fecit; nam Concil. Trident. sess. 5, docet, per baptismum tolli quidquid in nobis peccati rationem habet; et concupiscentiam reliquam Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse, verum peccati rationem habere. Ille igitur reprehendens hanc sententiam tenetur ostendere, Ecclesiam Catholicam sensisse, concupiscentiam in renatis verum, ac proprium esse peccatum; quod se facturum prolatis vetustissimorum Patrum testimoniis, audacissime pollicetur.

Ex Cypriano igitur Kemnitius in Examine Concil. Trid. pag. 481. quædam verba profert in medium, quæ sunt apud Augustinum lib. II. in Julian. Sic autem Kemnitius loquitur : « Et Cyprianus apud Augustinum malis motibus de origine venientibus fortiter resistens, inquit : Ne quisquam sibi de puro, atque immaculo pectore blandiatur, ut innocentia sua fretus, medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, cum scriptum sit, Quis gloriabitur castum se habere cor ? aut quis gloriabitur mundum se esse a peccatis ? Si autem nemo sine peccatis esse potest, quisquis se inculpatum esse dixerit, aut superbus, aut stultus est. » Respondeo, incredibilem esse Kemnitii impudentiam et nequitiam, cujus perpetuas in gehenna sine dubio pœnas luet.

Sciendum igitur est S. Augustino in 2. lib. advers. Julian. id propositum fuisse, ut ex testimoniis sanctorum Patrum everteret quinque argumenta Pelagianorum. Sic enim ipse loquitur initio libri : « Nunc argumenta ipsa vestra, quibus agitis, ne hominum prima nativitas originali peccato credatur obstricta, eloquiis sunt redarguenda sanctorum ». Et mox, enumerans illa argumenta : « Dicitis, inquit, nos asserendo originale peccatum, diabolum dicere hominum nascentium conditorem, damnare nuptias, negare in baptismo dimitti universa peccata, Deum crimine iniquitatis arguere, desperationem perfectionis ingerere, Hæc quippe omnia consequentia esse contenditis, si credamus nasci parvulos, peccato primi hominis obligatos. » Deinde toto libro recitat sanctorum Patrum varia testimonia, quibus modo unum, modo alterum, modo plura simul ex prædictis argumentis evertit. Adfert igitur præter cætera, testimonium Cypriani; ut evertat argumentum quintum, ac probet, posse hominem perfecte vivere, etiamsi peccatum originale contraxerit, et, eo per baptismum remisso, relicta sit in membris nostris concupiscentia, cum qua sit perpetuo, dum vivimus, depugnandum.

Testimonium Cypriani ex libro de mortalitate hoc est : « Cum avaritia nobis, inquit, cum impudicitia, cum ira, cum ambitione congressio est, cum carnalibus vitiis, cum illecebris sæcularibus assidua et molesta luctatio est, etc. » Post hoc testimonium subjungit Augustinus : « Absit autem ut S. Cyprianum aut avarum existimemus, quia cum avaritia; aut impudicum, quia cum impudicitia ; aut iræ subditum, quia cum ira; aut ambitiosum, quia cum ambitione; aut carnalem, quia cum carnalibus vitiis; aut sæculi hujus amatorem, quia cum illecebris sæcularibus confligebat. Imo vero ideo nihil eorum erat, quia his malis motibus partim de origine, partim de consuetudine venientibus fortiter resistebat. His verbis docet Augustinus, S. Cyprianum victorem fuisse vitiorum, et malos illos motus de vitiata origine venientes, non solum non fuisse in eo vera peccata, sed potius cotem fuisse virtutis et materiam gloriosæ victoriæ.

Cæterum quia periculum erat, ne Pelagiani colligerent ex hac S. Augustini responsione, posse hominem ita perfecte vivere, ut in nullum unquam laberetur veniale peccatum, qui erat alius ipsorum error : idcirco idem Augustinus subjungit continuo : « Nec ideo tamen in tam periculoso, laboriosoque certamine nullo telo feriebatur hostili, cum dicat in epistola sua de eleemosinis, Ne quisquam sibi de puro, atque immaculato pectore blandiatur, ut innocentia sua fretus non putet medicinam adhibendam esse vulneribus; cum scriptum sit : Quis gloriabitur castum se habere cor ? etc. »

Itaque S. Augustinus ex testimoniis Cypriani a Kemnitio etiam citatis, duos confutat errores, qui sunt hoc tempore ipsi Kemnitio cum Lutheranis omnibus communes. Unus est, non posse eum, qui habuerit originale peccatum, veram justitiam operari. Existimant enim Lutherani omnia opera nostra esse peccata, quia contaminentur a concupiscentia, quæ est, ipsorum sententia, vere proprieque peccatum. Alter est, nullum esse peccatum natura sua veniale, sed omnia per se esse mortalia.

Hinc igitur apparet multiplex Kemnitii impudentia. Primum enim ita conjunxit verba illa S. Augustini : « His malis motibus de origine venientibus. » cum illis Cypriani : « Ne quisquam sibi de puro, atque immaculato pectore blandiatur, etc. » ut videatur Cyprianus dicere, malos illos motus vera esse peccata, etiam cum eis resistitur.

At priora verba non sunt Cypriani, sed Augustini, qui (ut jam diximus) probat ex libro Cypriani de mortalitate, eum qui resistit malis motibus veram virtutem assequi, et non solum non peccare, sed etiam coronam mereri. Posteriora verba sunt Cypriani, sed ex alio libro, ex tractatu videlicet de eleemosyna, ubi Cyprianus ostendit, homines quantumvis justos et perfectos non carere peccatis venialibus, et ideo eleemosynæ pharmaco indigere.

Deinde Kemnitius non solum perperam testimonia sanctorum Patrum usurpat, sed etiam incredibili audacia illa ipsa pro se adducit, quibus error ipsius, ut jam ostendimus, manifeste planeque convincitur. Denique addit ad impudentiam, cum ob hæc testimonia, Cypriani et aliud Hilarii, quod mox citabimus, his verbis triumphum canit. « Obsecro autem lectorem, ut hæc Hilarii et Cypriani verba conferat ad decretum Tridentinum, quod affirmat in baptismo ita tolli, quicquid habet veram et propriam rationem peccati, ut renati efficiantur innocentes, immaculati, puri, innoxii. Patres certe contrarium dicunt ; et tamen non verentur Tridentini de consensu Catholicæ Ecclesiæ gloriari. » Imo non veretur hæreticus pervertere verba Patrum, et cum ceciderit in foveam, quam fecit, ita gloriari, quasi alios dejecisset. Sed videamus, quid ex Hilario Kemnitius proferat.

Hilarius, inquit Kemnitius, « vocat corpora nostra omnium vitiorum materiam. Mala, quæ in nobis sunt, malitiam per conditionem originis. Et ubi expresse de renatis, qui concupiscentiæ repugnant, Hilarius loquitur, inquit : memores illa ipsa corpora nostra omnium vitiorum esse materiam, pro qua polluti, et sordidi nihil in nobis mundum, nihil innocens obtinemus. » Et paulo post : « Augustinus etiam hanc Hilarii sententiam citat, Nos in hoc terreni et morticini corporis habitaculo, mundos esse non posse, nisi per ablutionem cœlestis misericordiæ emundationem consequamur, post demutationem resurrectionis, terreni corporis nostri effecta gloriosiore natura. » Rursus : « Ipsis, inquit, Apostolis verbo jam licet fidei emundatis, atque sanctificatis, non deesse tamen malitiam, per conditionem communis nobis originis docuit dicens : Si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris. »

Respondeo : in primo testimonio ex Hilario adducto habemus, corpora nostra propter morbum concupiscentiæ materiem esse omnium vitiorum, quia concupiscentia, quamvis ipsa proprie peccatum non sit, tamen causa est peccatorum, dum ad peccata stimulat et impellit. Et quantum est ex parte concupiscentiæ, nihil mundum, nihil innocens in nobis est, sed variis peccatis polluti et sordidi sumus. Sed quamvis ita se res habeat, tamen si gratia Domini adjuti fortiter concupiscentiæ resistimus, non solum non polluimur, aut sordidamur, sed coronam obtinemus, et a peccatis alias perpetratis per hanc victoriam emundamur. Sic enim loquitur idem Hilarius in eodem loco ab Augustino citatus : « Tanta, inquit, et tam admirabilis in nos misericordiæ Dei bonitas est, ut per quem in Adæ offensa generositatem primæ, et beatæ illius creationis ámisimus, per eum rursus id quod amisimus obtinere mereamur : tunc enim diabolus invidens nocuit, nunc autem cum nocere nititur, vincitur. Movet enim per infirmitatem carnis nostræ omnia potestatis suæ tela cum ad lasciviam accendit, ebrietatem illicit, cum ad odia stimulat, cum ad avaritiam provocat, cum ad cædes instruit, cum ad maledicta exacerbat. Sed cum per infirmitatem animi horum omnium surrepentia incentiva reprimuntur, emundamur a peccato per hujus victoriæ gloriam. « Hinc autem deducit per modum conclusionis verba illa, quæ citat Kemnitius : « Memores igitur, inquit, et conscii, illa ipsa corpora nostra omnium vitiorum esse materiem, pro qua polluti et sordidi nihil in nobis mundum, nihil innocens obtinemus ; gaudeamus nobis esse hostem, in cujus concertatione quodam concertationis nostræ bello dimicemus. »

Ubi non dicit Hilarius nos absolute pollutos et sordidos esse, et nihil mundum, nihil innocens obtinere ; sed ex parte concupiscentiæ, quæ materia est vitiorum, et semper incitat ad peccata, nihil nos nisi pollutionem et sordes habere posse, tamen ex parte gratiæ, per quam vincimus concupiscentiæ incentiva non solum pollutionem et sordes

evadimus, sed magis etiam emundamur, atque purgamur. Alioquin si absolute polluti, et sordidi essemus, etiam quando resistimus concupiscentiæ (ut Kemnitius docet) non diceret Hilarius, gaudendum nobis esse, quod hostem habeamus (quæ verba studiose Kemnitius prætermisit) nam si nihilominus polluimur et sordidamur, et nihil mundum, nihil innocens obtinemus, certe non gaudendum, sed flendum nobis est. Neque verba illa: « Memores igitur etc. » idem Hilarius tamquam conclusionem ex verbis illis deduceret, « emundamur a peccato per hujus victoriæ gloriam » : quomodo enim emundamur per victoriam, si, etiam pugnantibus nobis nihil mundum, nihil innocens obtinemus? Atque hæc de primo testimonio.

Alterum testimonium et tertium ejusdem Hilarii S. Augustinus ad peccata venialia refert. Postquam enim probaverat ex Cypriano homines justos in hac vita indigere mundatione a peccatis venialibus; idem probat ex Hilario, adductis duobus testimoniis, quæ sunt illa, quæ citavit Kemnitius. Quamvis enim renati puri, justi et innocentes (ut Concilium Trident. loquitur) re vera sint, et mundi a peccatis omnibus præteritis, sive originalibus, sive actualibus per baptismum, tamen in hac vita, quæ tota tentatio est, non possunt longo tempore vivere sine aliqua nova sorde peccati, saltem quotidiani et venialis, unde immundi et mali dici possunt.

Possemus præterea duo hæc Hilarii testimonia exponere de pronitate ad malum, quæ tametsi proprii nominis peccatum non sit, tamen malum quoddam est et immunditiies, ac malitia dici potest. Certe verba illa Domini : « *Si vos cum sitis mali*, Matth. VII. quæ Hilarius citat, omnino commode referri possunt ad pronitatem, ut sensus sit : Si vos, qui ex natura corrupta proni estis ad malum, nostis bona dare filiis vestris; quanto magis Pater cœlestis, qui ex natura sua pronus est ad benignitatem, dabit spiritum bonum petentibus se ?

Sequitur testimonium S. Ambrosii. quod Calvinus et Kemnitius ex eodem S. August. lib. II. in Julian. citant. Sed verba ipsa Kemnitii audiamus : « Ex Ambrosio, inquit, Augustinus vocat vitia nostra, quæ legi mentis ex lege peccati resistunt. Illorum reatus quidem in baptismo periit, infirmitas vero mansit. » Item, « Ambrosius vocat iniquitatem. non illam quæ deletur in Baptismo. Illa namque peccatorum. quæ fecimus, fuit, quæ cuncta remissa sunt, atque omnino non sunt. Istam vero legem peccati, cujus manentis reatus in sacro fonte remissus propterea vocavit iniquitatem, quia iniquum est, ut caro concupiscat adversus spiritum, quamvis adsit in nostra renovatione justitia. » Ibidem : « Ambrosius dicit quamdam delectationem esse divino mandato adversam, et de illa Paulum loqui cum ait : Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Ambrosius igitur nostram sententiam ipsissimis verbis reddit, et exprimit.

Respondeo, tota Kemnitii objectio in tribus vocibus posita est. Quod videlicet S. Ambrosius vocat concupiscentiam, quæ est in renatis, « vitium, iniquitatem, et delectationem mandato Dei adversam. » Quod attinet ad vocabulum vitii, dico per eam vocem significari omnem corruptionem et languorem, etiamsi proprie non sit peccatum. Et hæc non mea, sed Augustini responsio est. Sic enim ipse loquitur in eodem II. lib. in Julianum : « Jam ne discernis, jam ne perspicis, jam ne respicis, et in baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? non enim talia sunt vitia, quæ jam peccata dicenda sint, si ad illicita opera spiritum concupiscentia non trahat, et concipiat, pariatque peccatum; passiones sunt, vitia sunt, frenenda, cohibenda, sananda sunt, sed dum curantur, infesta sunt.

Quod ad vocem iniquitatis, dico vocari concupiscentiam ab Ambrosio iniquitatem, quia est deordinatio quædam, et perversitas naturæ contra ordinem in prima creatione positum, non tamen proprie peccatum, cum ejusmodi perversitas non sit in voluntate, quæ sola capax est peccati proprie dicti, sed in carne. Nam etsi nunc equus freni impatiens dejiciat sessorem, iniquitas est, quia secundum ordinem a Deo in creatione positum, debuerunt animantia omnia homini obedire. Quia tamen equus nec virtutis, nec vitii proprie capax est, ea non est iniquitas, nisi materialiter et improprie.

Hoc modo intellectam esse verbis Ambrosii ab Augustino iniquitatem, patet ex tribus. Primo, quia dicit, hanc iniquitatem esse in carne, non in mente. Propterea, inquit, vocavit iniquitatem, quia iniquum est, ut caro concupiscat adversus spiritum. Secundo, quia cum hac iniquitate justitiam in eodem homine esse testatur. « Quamvis, inquit, adsit in

nostra renovatione justitia. » Non potest autem iniquitas proprie dicta cum justitia in eodem homine commorari. Tertio, quia idem Augustinus tractatu 41. in Joan. dicit, per baptismum tolli omnem iniquitatem, et solum remanere infirmitatem. Ex quo sequitur, ut concupiscentia remanens, non sit proprie iniquitas, sed infirmitas. Adde quod S. Ambrosius in lib. de Isaac et anima cap. 8 unde sumptum est testimonium, de quo agimus, satis aperte significat, per iniquitatem se intelligere passionem corporis, quæ caret proprio nomine, et iniquitas dici potest per tropum, quia ad iniquitatem perducit. Nam comparat animam currui, Christum aurigæ, quatuor virtutes cardinales quatuor bonis equis, quatuor passiones quatuor malis equis : « Boni equi, inquit, virtutes sunt animæ, mali equi passiones corporis. Boni equi prudentia, temperantia, fortitudo, justitia ; mali equi iracundia, concupiscentia, timor, iniquitas. » Ubi vides opponi prudentiæ non vitium stultitiæ, sed passionem iracundiæ ; temperantiæ, et fortitudini opponi vides non vitia contraria, sed passiones ; sic igitur et justitiæ non opponit vitium contrarium, quæ est iniquitas proprie dicta, sed passionem quamdam corporalem, quæ non est iniquitas, nisi improprie.

Quod attinet ad ultimum vocabulum, id est : « delectationem divino mandato adversam : » supra copiose respondimus, ubi demonstravimus, concupiscentiam involuntariam legi Dei esse contrariam, solum materialiter, id est, ut objectum, non ut actum. Lex enim proprie ipsi homini prohibet, ne consentiat in concupiscentiam, sive carnis delectationem. Et ideo consensus est proprie actus legi Dei contrarius ; delectatio vero solius carnis, spiritu repugnante, non est contraria, nisi materialiter, ac per hoc neque peccatum est, nisi materialiter. Vide cap. 10. in refutatione quartæ objectionis.

Ex his intelligi potest, quam vana sit illa Kemnitii gloriatio : « Ambrosius igitur nostram sententiam ipsissimis verbis reddit et exprimit. » Ipsissima enim verba Lutheranorum illa sunt, quod concupiscentia in renatis, per se, ex se, et ex natura sua sit verum et proprie dictum peccatum, quod reum facere et damnare in æternum possit, si Deus imputare velit, et propterea nulla sit in homine vera justitia, sed omnia ejus opera bona sint peccata mortalia, et similia, quæ nec in Ambrosio, nec in ullo alio sancto Patre reperiuntur.

Quarto loco producit Kemnitius S. Hieronymum : « Hieronymus, inquit, in 7. cap. Matth. dicit προπάθειαν πάθος esse primos motus, quando ab initio movent et irritant : vero esse, postquam ad illos voluntatis consensus accesserit, et de primis motibus dicit, quamvis habeant culpam, tamen non teneri crimine.

Respondeo : non loquitur S. Hieronymus in commentar. cap. 5. Matth. (hic enim est locus, non in cap. 7. ut falso Kemnitius citat) de concupiscentia, ut significat pronitatem, quam adversarii peccatum originis esse volunt, sed de actu concupiscentiæ : et distinguit duplicem actum. Unum plane voluntarium, et hunc vocat « passionem et crimen » id est, peccatum lethale, ut cum quis consentit desiderio adulterii. Et hoc sine dubio peccatum est, sed actuale, non originale. Alterum non omnino voluntarium, nec omnino involuntarium, et cum quis visa muliere titillatur delectatione, quam videlicet præcavere potuisset, si diligenter oculos suos custodire voluisset, et hanc vocat « propassionem, » ac dicit vitii culpam habere, non tamen crimen, hoc est, peccatum esse veniale, non mortale. Quod quidem verissimum est, et cum Kemnitii et Lutheranorum cæterorum sententia manifeste pugnat, qui discrimen peccati mortalis et venialis ignorant.

At pro sententia Kemnitii testimonium hoc S. Hieronymi, nullo colore adferri potest. Siquidem ipse cum Lutheranis cæteris concupiscentiam renatorum aut liberant ab omni culpa, si culpa pro reatu accipiatur aut culpam mortalem, et damnantem illi tribuunt si culpa pro eo accipiatur, quod natura sua imputari, et damnare potest. S. vero Hieronymus apertissime distinguit inter « culpam vitii, et crimen, et propassioni » tribuit tantum « culpam vitii, » quæ polluit aliquo modo sed non damnat ex natura sua, cum non sit crimen, « Passioni » autem, id est, concupiscentiæ omnino voluntariæ, tribuit « crimen », quod facit reum ignis æterni. Quod si, ut quidam volunt, in textu B. Hieronymi non legatur vitii culpam, sed initii, tum sensus erit, primos motus non esse peccata, sed originem et causam peccatorum.

CAPUT XIII.

Respondetur ad loca, quæ producuntur ex Augustino.

Veniamus nunc ad loca, quæ citantur ex Augustino. Primum citat Lutherus in assert. 2. art. duo loca unum ex lib. I. de nuptiis et concupiscentia c. 25. ubi dimitti dicit peccatum in baptismo, « non ut non sit, sed ut non imputetur. » Alterum ex eodem lib. cap. 37. ubi dicit, idem peccatum « reatu transire, actu manere. » Respondeo : Lutherus (ut supra diximus) crimen falsi commisit. Nusquam enim S. August. dixit, peccatum in aliquo esse, sed non imputari, vel actu manere, reatu transire. Neque enim tam stupidus erat, ut non intelligeret, reatum a peccato separari non posse, cum in eodem lib. cap. 26, scripserit : « Hoc est non habere peccatum, reum non esse peccati. » Loquitur igitur S. Augustin. in duobus locis citatis de concupiscentia, eamque dicit in renatis non esse peccatum, non imputari, nec reos facere, licet maneat, quoad actum, quia non cessat prava desideria excitare.

Sed contra solutionem est argumentum Melanchthonis et Calvini, et aliorum, S. August. non solum in lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 25, sed etiam lib. II. in Julian. et alibi passim dicit concupiscentiam in baptismo remitti : « Lex, inquit, ista peccati et remissa est in regeneratione spiritali, et manet in carne mortali. » At nihil remittitur, nisi peccatum ; igitur ipsa in se vere peccatum erat, antequam remitteretur. Sed manet in renatis eadem, quæ antea erat, quoad substantiam, ergo adhuc vere peccatum est, et solum remitti dicitur, quia non imputatur. Respondeo, S. Aug. significat quidem concupiscentiam in non renatis esse peccatum, et propterea remitti per baptismum ; sed intelligit eam peccatum esse, non ratione sui, sed ratione reatus peccati originalis, qui cum ea annexus manet usque ad baptismum. Sic enim loquitur idem August. lib. I. de nupt. et concupiscentia cap. 32 : « Hæc itaque remissio peccatorum quamdiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum imputetur, id est, ut etiam reatus ejus cum illo sit, qui eum teneat æterni supplicii debitorem. » Hæc ille, qui similiter loquitur in multis locis.

Sed hoc loco diligenter attendendum est reatum concupiscentiæ tribus modis intelligi posse. Primo dici potest reatus concupiscentiæ, reatus qui ab ipsa oritur, et in ipsa fundatur, ita ut reus sit qui ipsam habet, quia ipsam habet. Sicut dicitur reatus furti is, quo proprie reus dicitur, qui furtum fecit. Secundo, dici potest reatus concupiscentiæ is, quo ipsa facta est, non quem ipsa facit, quomodo si quis sibi ipse manum abscinderet, diceretur esse reus manus abscissæ, non quod habere manum abscissam sit peccatum, vel reum faciat, sed quod abscindere sibi manum sit contra rationem, et reatum faciat. Sic igitur dicitur reatus concupiscentiæ, non quod ipsam habere, facit hominem reum, sed quod ipsa nata sit ex reatu peccati Adami, qui factus Deo rebellis, meruit in se experiri carnis suæ rebellionem. Tertio, dici potest etiam reatus concupiscentiæ is, quem ipsa faciat si ad consensum pertrahat, ut non sit proprie homo reus, quia concupiscentiam habet, sed quia concupiscentiæ cedit.

Ex his tribus modis adversarii primum eligunt, et ideo concupiscentiam proprie peccatum esse volunt. Nos autem secundum et tertium accipimus ; et ideo concupiscentiam non tam peccatum, quam effectum et causam peccati esse contendimus. Porro secundum illum et tertium modum esse ex mente S. August. probamus ex verbis ejusdem in II. lib. adversus Julianum, circa medium epilogi : « Quamvis, inquit, jam in eodem modo appelletur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum. » Rursus in eodem libro paulo superius explicans testimonium Ambrosii de bonis et malis equis, indicat modum tertium his verbis : « An nondum fateberis, quod reatus eorum perierit, infirmitas manserit, non reatus, quo ipsa rea fuerant sed quo nos reos fecerant in malis operibus, quo nos traxerant. » His enim verbis ostendit Augustinus vitia cum quibus nascimur remitti in Baptismo, quia reatus eorum remittitur, licet infirmitas remaneat. Per reatum autem dicit se intelligere reatum malorum operum, quæ fecimus concupiscentiæ assentiendo.

In eodem lib. II. in Julianum paulo ante medium libri, meminit secundi modi. Nam cum dixisset, concupiscentiæ reatum, ut cætera peccata omnia solvi in Baptismate, et deinceps eam manere ad agonem ; objicit sibi dicturum Julianum id malum, contra

quod post baptismum dimicamus, non esse aliquid a parentibus tractum, sed malos habitus ante baptismum propriis actibus acquisitos. Deinde respondet his verbis : « Si hoc dicis, jam procul dubio cernis, atque concedis esse in homine aliquid mali, quod non ipsum, sed reatus, qui ex illo contractus fuerat, auferatur in baptismo. » Quibus verbis similem esse docet S. Augustinus concupiscentiam nobis innatam, malo habitui multis malis actibus comparato : et quemadmodum in baptismo adultorum remittuntur omnia peccata, quibus comparatus est habitus, non tamen ipse habitus tollitur : ita quoque in baptismo parvulorum remitti peccatum originis, unde concupiscentia nata est, non tamen ipsam concupiscentiam penitus extirpari. Jam vero certum est, eum, qui malos habitus contraxit, non esse reum proprie, quia malos illos habitus habet, sed quia malos actus fecit, unde mali habitus processerunt. Sic igitur qui concupiscentiam habet, non est reus proprie ratione concupiscentiæ, quasi peccatum sit illam habere, sed ratione peccati, quo ipsa concupiscentia facta est,

Atque hac ratione remitti dicitur concupiscentia in Baptismo, non ratione sui, sed ratione annexi reatus, qui ejus reatus dicitur, quia per eum, ut diximus, facta est. Idem S. August. lib I. Retractat. cap. 15. dicit, homines nasci implicatos reatu Adæ, et ob id pœnæ obnoxios ; et paulo post eam pœnam, concupiscentiam esse docet : reatus igitur, qui solvitur in baptismo, non est proprie reatus, quem concupiscentia facit, sed reatus unde pœna ista processit. Reatus enim Adæ, quo et nos nascimur implicati, non fuit habere concupiscentiam, ut notum est, sed mente averti a Deo, unde nata est aversio carnis a ratione. Quocirca idem Augustinus lib. XIV de Trinit. cap. 17. apertissime scripsit, in baptismo remitti omnia peccata, non tamen extingui concupiscentiam, quia aliud est causam removere languoris, aliud ipsum curare languorem : ubi cum dicit in Baptismo per remissionem peccati sive reatus, causam concupiscentiæ removeri, evidenter ostendit, reatum concupiscentiæ, qui remittitur in baptismo, non esse reatum quem concupiscentia facit, sed per quem concupiscentia facta est.

Denique idem S. Augustinus lib. VI. in Julian. cap, 5. dicit, in baptismo tolli reatum omnium malorum, non omnia mala, et ponit exemplum de corruptione corporis, et de ignorantia, et idem intelligit de concupiscentia, imo de ipsa præcipue loquitur. At certum est reatum corruptionis corporis, qui tollitur in Baptismo, esse reatum, quo ipsa corruptio facta est, non autem quem ipsa corruptio faciat, quasi peccatum sit esse mortalem.

Sed contra hanc nostram solutionem multa sancti Augustini testimonia ab adversariis adducuntur, quibus ipsi demonstrare nituntur, reatum concupiscentiæ qui solvitur in Baptismo, accipiendum esse primo modo superius explicato, id est, esse reatum, qui concupiscentiam ipsam comitatur, ita ut sit reus quicumque concupiscentiam habet, hoc ipso quod concupiscentiam habet, nisi per Baptismum reatus hujusmodi remittatur. Lib. II. in Julianum ante medium : « Non tamen, inquit, ideo malum hoc nihil nocuisset, etiamsi prius quam in illo apparere cœpisset, parvulus ex hac vita exisset, quia reatus ejusdem mali, non quo reum malum est, sed quo reum facit, in quo est, sicut generatione contrahitur, ita nisi regeneratione non solvitur. »

Rursus in eodem lib. circa medium epilogi : « Quamvis jam non eodem modo appelletur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum. » Ubi illud jam satis aperte demonstrat, concupiscentiam post Baptismum non habere reatum, quo ipsa faciat reum, sed ante baptismum habuisse. Item lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 23. « Hæc, inquit, concupiscentia, quæ solo Sacramento regenerationis expiatur, profecto peccati vinculum generatione trajicit in posteros, nisi ab illo et ipsi regeneratione solvantur. » Item lib. VI in Julianum cap. 5. « Tale porro, ac tam magnum malum tantum quia inest, quomodo non teneret in morte, et pertraheret in ultimam mortem, nisi et ejus vinculum in illa, quæ fit in baptismo, remissione peccatorum omnium solveretur. » Et eodem lib. cap. 6. « Nos, inquit, eam (concupiscentiam) malam dicimus, et manere tamen in baptizatis, quamvis reatus ejus, non quo ipsa rea erat, neque enim aliqua persona est, sed quo reum hominem originaliter faciebat, fuerit remissus, atque vacuatus. »

Item lib. I. de nuptiis et concupiscentia, cap. 26. Augustinus dicit, quod, sicut adulterium actu transit, remanet reatu ; ita concupiscentia transit reatu, et remanet actu. » Ubi comparat reatum concupiscentiæ cum

reatu adulterii. Reatus autem adulterii, est reatus quo ipsum adulterium reum facit hominem. Denique lib. VI. in Julian. cap. 8. Augustinus dicit, reatum esse ordinationem divinæ legis, ut nulla iniquitas maneat impunita, nisi Christi sanguine expietur. Et mox subjungit, concupiscentiam quæ est in renatis, esse iniquitatem, et puniendam fuisse, nisi per Baptismum expiata fuisset : « Neque enim, inquit, nulla est iniquitas si in uno homine, vel superiora inferioribus turpiter serviant, vel inferiora superioribus contumaciter reluctentur, etiamsi vincere non sinantur, etc. »

Respondeo, in ultimo testimonio (ut ordine retrogrado procedamus) vocat Augustinus concupiscentiam iniquitatem, quia talis est, vel formaliter, si in mente sit, ut cum superiora inferioribus turpiter serviunt; vel certe materialiter, si in sola carne sit, ut cum inferiora superioribus reluctantur, etiamsi vincere non sinantur. Nam non esse concupiscentiam solius carnis, quæ remanet in renatis, proprie et formaliter iniquitatem, patet ex tract. 41. in Joan. ubi dicit Augustinus, per Baptismum totam deleri iniquitatem, et solam remanere infirmitatem. Hæc autem infirmitas, quæ est materialis iniquitas, recte dicitur punienda, nisi expiata esset, propter reatum, quo facta est, qui cum ipsa trahitur ex Adam, et cum ipsa manet donec remittatur, quo reatu ipsa concupiscentia dicitur hominem reum facere, non quod absolute illam habere sit peccatum, sed quia peccatum est, illam habere ex propria culpa

In testimonio penultimo non comparat Augustinus concupiscentiæ reatum cum reatu adulterii in omnibus, sed in eo tantum, quod, ut separatur reatus adulterii ab adulterio, ita separatur reatus concupiscentiæ a concupiscentia. Nam alioqui idem Augustinus lib. VI. in Julianum cap 7. dicit, concupiscentiam similem esse habitui, non actui, et cap. 8, dicit, non esse similem adulterio, vel sacrilegio, sed manenti qualitati.

Ad cætera loca dici posset, per eum reatum, quo concupiscentia facta est, ab ipsa concupiscentia fieri hominem reum, donec non remittitur per Baptismum. Potest etiam dici, in his locis loqui Augustinum de concupiscentia, quatenus ea efficit habitum totalem corruptum, ut supra diximus, vere enim ille totalis habitus, sive totalis illa naturæ, et omnium potentiarum corruptio, facit hominem reum, etiamsi tantum insit, et nihil operetur, ut in infantibus

Cæterum in hoc totali habitu pars una, id est, aversio mentis a Deo, est formaliter peccatum, et reum hominem proprie facit; altera, id est, rebellio partis inferioris a superiore, non est peccatum nisi materialiter, nec facit proprie hominem reum, nisi illiciendo pertrahat ad consensum. Quoniam igitur ante Baptismum concupiscentia conjuncta est in homine cum aversione mentis a Deo, ideo recte dicitur habere reatum, non solum per quem ipsa facta est, si consideretur, ut pars illius habitus corrupti, sed etiam quo facit reum, si consideretur ut unum quid cum altera parte ejusdem habitus corrupti. Post Baptismum vero, quia pars illa formalis, id est, aversio mentis a Deo, sanata et sublata est, ideo sola remanet pars altera, id est, concupiscentia carnis, quæ non habet reatum, quo facit reum, neque illum quo ipsa facta est; sed eum solum, ad quem perducit, si regnare sinitur.

Et hoc modo cohærent inter se loca omnia S. Augustini ; atque etiam excluditur admiratio illa Calvini in antidoto sess. 5. Concilii Tridentini, ubi miratur, Patres Concilii rem eamdem, id est, concupiscentiam, dicere non esse post Baptismum id, quod erat antea. Patres enim rectissime dixerunt, concupiscentiam post Baptismum manere, et tamen non esse peccatum, ut erat antea, quia videlicet separata ab aversione mentis non habet annexum reatum, quem habebat antea. Atque hæc de primo genere testimoniorum S. Augustini.

Alterum genus testimoniorum adducitur a Kemnitio eorum videlicet, quæ non videntur habere magnas vires, et ideo breviter perstringuntur : « Ipse Augustinus, inquit, Kemnitius, reliquam concupiscentiam vocat malam; et quomodo hoc intelligi velit, declarat per antithesim : nam dicit esse non bonam, non sanctam, sed malam, contra Julian. lib. VI. cap. 6. et lib. V. cap. 4. inquit, discerne mala, quæ per patientiam sustinemus ab eis malis, quæ per continentiam refrænamus. Hoc est, affirmat concupiscentiam non tantum esse malum pœnæ, sed et malum culpæ, cap. 5. vocat vitium, contra quod virtute pugnandum est. Est igitur vitium tale, quod virtuti opponitur. Lib. II. contra Julianum, lex repugnans legi mentis, quæ in tanti quoque Apostoli membris erat, remittitur in Baptismate, non finitur. Lib. I, de peccatorum

meritis et remissione cap. 3. per Baptismum Christi hoc agitur, ut caro peccati evacuetur. Non autem sic evacuatur, ut in carne concupiscentia innata non sit, sed non obsit mortuo, quæ inerat vivo. Tractat. 41. in Joannem, Augustinus vocat reliquam concupiscentiam languorem obluctantem saluti nostræ, alibi vocat infirmitatem succumbentem legi Dei. » Hæc ille pagina 482. addit autem duo alia loca pag. 502. Unum ex lib. II. de bono perseverantiæ cap. 5. Alterum ex lib. IV. ad Bonifacium cap. 7. in quibus Augustinus tribuit Pelagianis eam sententiam, quæ nunc est Catholicorum, quod videlicet per Baptismum homines perfecte renoventur; et nullum habeant omnino peccatum.

Respondeo ad primum, ex lib. VI. in Julian. cap. 6. recte dicitur concupiscentia non bona, nec sancta, sed mala. Non tamen sequitur, eam esse proprie peccatum. Nam diabolus quoque, et Angeli ejus non sunt boni, nec sancti, sed mali, et tamen non sunt proprie peccata, nisi juxta doctrinam Illyrici. Itaque idem Augustinus in eodem lib. VI. in Julianum cap. 5. dicit, Baptizatum carere omni peccato, non tamen omni malo; et in ipso cap. 6. dicit, per Baptismum remitti omnia peccata, sed non sanari omnes languores. Ubi concupiscentiam vult esse malum et languorem, non tamen peccatum.

Ad secundum ex lib. V. cap. 4. recte distinguit Augustinus mala, quæ per patientiam tolerantur, ut febres, inopiam, persecutiones, et similia, quæ non incitant per se ad peccandum ab iis malis, quæ per continentiam refrænantur, ut passiones immoderatas, quæ proprie incentiva sunt vitiorum, quamvis autem hæc mala frænanda, et quoad ejus fieri potest, debellanda sint, tamen non propterea culpæ, aut peccata proprie dici possunt. Idem enim S. August. in II. lib. cont. Julian. de his malis ita scribit : « Non talia sunt vitia, quæ jam peccata dicenda sint; passiones sunt, vitia sunt, frænanda, cohibenda, sananda sunt. Itaque glossa illa Kemnitii, hoc est, affirmat Augustinus concupiscentiam non tantum esse malum pœnæ, sed et malum culpæ, » destruit textum. Dicendum autem fuisset, affirmari ab Augustino, concupiscentiam non tantum esse pœnam, sed esse etiam in se, et absolute malam, quia est quid immoderatum et vitiosum, quamvis non habeat propriam culpæ rationem, cum non in voluntate, sed in carne sedem habeat.

Ad tertium, ex lib. V. in Julianum cap. V. Recte dicit S. Augustinus, contra concupiscentiam virtute pugnari; sed non omne quod virtuti opponitur, peccatum est proprie dic; tumnisi forte novam dialecticam Kemnitius adinvenerit. Virtuti siquidem actus malus repugnat, ut castitati adulterium, et hoc est peccatum proprie dictum : repugnat etiam habitus malus, qui non peccatum, sed vitium dici solet. Repugnat denique passio, in qua moderanda et coercenda virtus occupatur. Porro concupiscentia (ipso Augustino teste) ut paulo ante dicebamus, in 2. lib. adversus Julianum, ut passio ac vitium, non ut peccatum, virtuti repugnat.

Ad quartum, ex lib. 2. in Julianum, quis negat legem carnis repugnantem legi mentis remitti in baptismate, non finiri ? sed, ut nos fatemur, concupiscentiam ratione reatus annexi in baptismate remitti et tamen ad agonem remanere ; ita fateri (velit nolit) Kemnitius debet, post baptismum concupiscentiam non peccatum esse, sed vitium.

Ad quintum, ex lib. I. de peccatorum meritis et remissione, cap. 3. Non negamus concupiscentiam post baptismum non ita evacuari, ut non sit; sed, ut non obsit mortuo ratione reatus annexi, quæ inerat vivo.

Ad sextum, ex tractat. 41. in Joan. concedimus, reliquam concupiscentiam obluctari saluti æternæ, quia allicere nititur ad peccatum, non quia ipsa in se proprie sit peccatum. Idem enim Augustinus in illo eodem tractatu disertis verbis dicit, in baptismo deleri totam iniquitatem, et solam remanere infirmitatem.

Ad septimum, ex alio loco, dico, negari non posse, quin infirmitas nostra succumbat legi Dei, si non adjuvetur a gratia. Sed verum est tamen quod S. Augustinus ait in lib. V. adversus Julianum cap. 4. videlicet, esse concupiscentiam sub animi potestate, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in mortis corpore castigandam, in morte corporis resolvendam, in corporis resurrectione, et mortis morte sanandam.

Ad octavum, ex lib. II. de bono perseverantiæ, cap 5. manifesta est Kemnitii impudentia. Siquidem S. Augustinus Pelagianis tribuit errorem illum, quod homo justus in hac vita nullum habeat veniale peccatum. Kemnitius autem ita citat Augustinum, quasi Pelagiani senserint concupiscentiam invo-

luntariam, quæ remanet post baptismum, vere ac proprie esse peccatum. Loqui autem Augustinum de peccatis actualibus, sed venialibus, non de concupiscentia involuntaria, perspicuum est ex eo, quod allegat verba Domini : *Dimitte nobis debita nostra*, quam orationem non esse dicendam pro concupiscentia involuntaria, idem Augustinus sæpissime repetit epist. 200. et alibi. Hæc enim sunt verba Augustini a Kemnitio recitata : « Etiam hoc Pelagiani audent, audent dicere hominem justum in hac vita nullum habere omnino peccatum ? et in talibus hominibus esse jam in præsenti tempore Ecclesiam, non habentem maculam, neque rugam : tanquam sponsa Christi non sit, quæ per universam terram quod ab eo didicit, dicit : Dimitte nobis debita nostra. »

Ad nonum, ex lib. IV. ad Bonifacium cap. 7. Non dissimili impudentia Kemnitius abutitur testimonio S. Augustini. Ille enim non reprehendit Pelagianos, quod dicant, per baptismum perfecte hominem renovari; sed quod malo sensu hanc veritatem depravent, dum ita volunt perfecte hominem innovari; ut deinceps nullum committat veniale peccatum. Kemnitius autem ita citat Augustinum, quasi ille senserit post baptismum remanere aliquid, quod vere et proprie sit peccatum, et per hoc non perfecte per baptismum hominem renovari. Hæc autem sunt verba S. Augustini integra, non truncata, ut a Kemnitio callide allegantur : « Quid eis (Pelagianis) prodest, quod adversus Manichæos, qui baptisma destruunt, isti dicunt baptismo perfecte homines innovari, atque ad hoc Apostoli adhibent testimonium, qui per lavacrum aquæ Ecclesiam de gentibus sanctam fieri, immaculatamque testatur ; cum superbo sensu, atque perverso contra orationes ipsius Ecclesiæ suas exerant disputationes ? Hoc enim dicunt, ut credatur Ecclesia post sanctum baptismum, in quo sit omnium remissio peccatorum, ulterius non habere peccatum, cum adversus eos illa a solis ortu usque ad occasum omnibus suis membris clamet : Dimitte nobis debita nostra. »

Quod autem S. Augustinus contra Lutheranos doceat, per baptismum perfecte hominem renovari, perspicuum est ex illis ejus verbis lib. VI. in Julianum cap. 5 : « Dixisse me affirmas quod gratia non perfecte hominem novum faciat. Non hoc dico, attende quod dico : Gratia perfecte hominem novum facit ; quandoquidem et ad corporis immortalitatem, plenamque felicitatem ipsa perducit. Nunc etiam perfecte innovat hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus peccatis, non quantum ad liberationem ab omnibus malis. »

Tertium genus testimoniorum producitur a Calvino et Kemnitio. Quod genus continet ea loca, quæ concupiscentiam proprie docent esse peccatum, sive inobedientiam legis, etiamsi illi a ratione et spiritu resistatur. Lib. I. contra duas epistolas Pelagianor. cap. 13. dicit Augustinus. « Concupiscentiam vocari peccatum, non tantum quia ex peccato facta est, et quia peccatum facit, si vincit, sed etiam quia peccandi delectatione movetur, etsi ei vincente delectatione justitiæ non consentiatur. Item lib. V. in Julianum cap. 3. Concupiscentia carnis, inquit, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis; et pœna peccati est, quia reddita est meritis inobedientis, et causa peccati est, defectione consentientis, vel contagione nascentis. » Atque ob hæc loca, maxime autem ob posteriorem triumphant Kemnitius et Calvinus.

Addunt etiam aliud testimonium Kemnitius et Calvinus ex tract. 41. in Joan. ubi contendunt Augustinum loqui ex propria mente. Loquens enim Augustinus de renatis : « Liberati, inquit, sunt a peccato, quia carent criminibus et querela. Sed illa est inchoata non perfecta libertas ; nondum est tota, nondum pura libertas ; quia video aliam legem in membris etc. » Hinc enim apparet, adhuc renatos esse impuros propter concupiscentiam. Ibidem : « Quia deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas ? certe si non remansisset, sine peccato hic viveremus. » Ubi ipsam infirmitatem remanentem appellat Augustinus peccatum. Ibidem : « Quamdiu vivis, peccatum necesse est esse in membris tuis : saltem illi regnum auferatur. Non fiat quod jubet. » Et ibidem tranctans discrimen peccati regnantis et non regnantis, inquit : « Non ergo Deus quædam peccata damnat, quædam justificat et laudat : nulla laudat, sed odit omnia. » Hic videmus concupiscentiam vocari peccatum, quod « Deus odit et curando agit, ut consumatur, » ut ibidem Augustinus subjungit. Ex quo colligit Kemnitius falso dixisse Concilium Tridentinum, Deum in renatis nihil odisse. Atque hæc tria testimonia sunt omnium præcipua in iis, quæ ab adversariis producuntur.

Respondeo : utitur in primis duobus locis S. Augustinus nomine peccati largo modo, ut omnem corruptionem et vitium significat. Quemadmodum etiam lib. II. in Julianum vocavit iniquitatem. Id ita esse probatur Primo ex eo, quod S. Augustinus in primo loco monet, concupiscentiam non esse peccatum. Sic enim ait : « Et ideo jam non sit peccatum, sed sic vocetur, sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur etc. » Ubi aperte ostendit, moveri delectatione peccandi non esse peccatum proprie, nisi consensus accedat. Nam alioqui perperam posuisset illam particulam adversativam sed. Quod autem in hoc loco dixit, moveri delectatione peccandi, in sequenti dixit, inesse inobedientiam contra dominatum mentis. Neutrum igitur est peccatum proprie et formaliter, sed solum largo modo, vel materialiter.

Secundo idem probatur ex eo, quod (ut supra diximus) inobedientia carnis contra dominatum mentis, non potest proprie esse peccatum, donec mens resistit, quia caro non est capax peccati proprie dicti. Quare S. Augustinus cum rationem illam reddit, cur concupiscentia sit peccatum, quia videlicet inest illi inobedientia contra dominatum mentis ; illa ipsa ratione significavit, concupiscentiam proprie non esse peccatum.

Tertio, quia S. Augustinus in eodem opere adversus Julianum lib. II. dicit, motus istos concupiscentiæ, passiones, et vitia esse, non tamen peccata. Et lib. VI. cap 5. dicit, esse malum, non tamen peccatum : « Omni peccato, inquit, baptizati carent, non omni malo. »

Itaque ne S. Augustinum inconstantem faciamus, cogimur dicere ab eo aliquando concupiscentiam appellari peccatum, aliquando negari esse peccatum, quia nunc vocem (peccati) largo modo, et improprie, nunc proprie, formaliterque accipiat. Neque vero hic habet locum, quod dicit Kemnitius, Augustinum in lib. V. in Julian. cap. 3. retractasse quod antea dixerat. Nam quod antea dixerat, iterum postea repetivit in lib. 6. ut jam ante monuimus. Et si quod habetur in lib. 5. esset retractatio ; certe quod habetur in lib. 6. esset retractatio retractationis. Sed quis credat, virum gravissimum lib. V. revocasse quod scripserat lib. II. et rursum lib. 6. revocasse quod scripserat lib. V.

At cur quæso (dicet aliquis) S. Augustinus non fuit contentus in lib. illo quinto dicere, concupiscentiam vocari peccatum, quia est pœna, et causa peccati ? cur addidit, ac dixit, « non solum eam pœnam et causam peccati, sed etiam esse peccatum? » Responsio est in promptu, quia Julianus ex eo quod August. in libro de nuptiis et concupiscentia dixerat, concupiscentiam esse pœnam peccati, collegerat eam esse bonam et laudabilem. Voluit igitur sanctus doctor ostendere, non esse rem bonam aut indifferentem concupiscentiam, sed malam ; et quia pœna (ut a Deo est) bona et laudabilis est ; et causa peccati, potest etiam esse res bona aut indifferens, si sit causa per accidens, ut sunt omnia objecta sensuum delectabilia ; propterea S. Augustinus coactus est dicere, concupiscentiam non solum esse pœnam et causam peccati, sed etiam peccatum, id est, rem in se malam et vitiosam, qualia sunt non solum peccata morum, quæ proprie peccata dicuntur, sed etiam peccata naturæ, ut cæcitas et surditas, vel quælibet monstrositas naturalis, quales sunt etiam habitus mali, qui vitia dici solent, et ipsæ passiones immoderatæ, quæ in statu naturæ integræ locum nullum in homine habuissent.

Neque multum refert, quod idem S. Augustinus comparat concupiscentiam cum cæcitate cordis, quam dicit esse peccatum, quo in Deum non creditur et simul pœnam et causam peccati. Nam propositum S. Augustino fuit, ostendere posse id, quod est pœna peccati, esse etiam peccatum, sive proprie, sive largo modo ; et ideo varia profert exempla, non multum laborans, utrum sint in omnibus similia, modo similia sint in eo, de quo agitur.

Jam vero testimonium ex tract. 41, in Joannem si abesset pervicacia, nullo modo ab adversariis proferretur. Nam in ea tractatu S. Augustinus disertis verbis dicit, per baptismum tolli omne peccatum, ac totam deleri iniquitatem, nec remanere nisi languorem et infirmitatem. Quod vero postea dicit, renatos non esse sine peccato, interdum loquitur de peccatis venialibus, quæ post baptismum fiunt ; interdum ipsam concupiscentiam cum Apostolo vocat peccatum per metonymiam, et ideo dicit, peccatum hoc est in membris, non in animo.

Itaque cum dicit, non esse in renatis puram libertatem, ideo dicit, quia non sunt puri a peccatis venialibus ; et quia peccatorum venialium causa est concupiscentia, ideo addit : *Quia video aliam legem in membris, etc.*

pari ratione cum dicit, si nulla remansisset infirmitas, sine peccato hic viveremus; de peccatis loquitur venialibus, quorum causa (ut diximus) ut plurimum est infirmitas. Denique non negamus concupiscentiam dici peccatum habitans in membris, et damnari, atque odio haberi a Deo; non ut peccatum proprie dictum, sed ut morbum et languorem. Nam etiam medici non solum febrem, sed etiam remanentem infirmitatem oderunt, et pellere sua arte conantur.

Porro in Concilio Tridentino recte etiam dictum est, Deum in renatis nihil odisse; quia loquitur Concilium de odio, quod redundet in personam. Sic enim nihil odit Deus, nisi peccatum. Unde dicitur Sap. XIV: *Odio est Deo impius, et impietas ejus* (1). Odium autem concupiscentiæ, quod ponit Augustinus in Deo non redundat in personam. Non enim Deus propter concupiscentiam, quæ est in renatis, vult renatos damnare, sed potius vult concupiscentiam paulatim consumere, ut renati perfecte sanentur ac liberentur.

Calvinus in antidoto Concilii admittit, Deum nihil in renatis odisse; sed non minus errat ipse, dum hoc admittit, quam Kemnitius dum reprehendit. Nam si concupiscentia esset ex natura sua peccatum, ut ipse dicit, non esset verum, eam a Deo non haberi odio, etiam in renatis. Ut enim S. Augustinus recte ait in hoc ipso tract. 41. in Joannem: « Deus omnia peccata odit. » Nihil igitur Deus in renatis odit, quia nihil remanet post baptismum, quod habeat veram peccati rationem.

CAPUT XIV.

Solvuntur objectiones ex ratione.

Præter testimonia Scripturarum et Patrum, proferunt etiam adversarii aliquot rationes.

Prima ratio. Motus concupiscentiæ sunt illiciti, etiamsi nobis nolentibus fiant, ut ex Augustino colligitur lib. I. de nuptiis et concupis. cap. 27. igitur lege divina prohibiti sunt, ac per hoc inobedientia legis, et peccatum est illos habere, quamvis justis et fidelibus non imputentur.

Respondeo: motus concupiscentiæ dicuntur illiciti, quia non licet eis præbere consensum, non quia non liceat eos invito animo pati, quemadmodum carnalis copula extra conjugium res est illicita, et tamen si quis per vim turpitudinem pateretur, aut omnino ignoranter committeret, non peccaret. Itaque S. Augustinus loco notato, non dicit eos motus esse illicitos, quia non liceat eos pati, sed quia non liceat eis obedire: « Non enim, inquit, si bona et licita desideria essent, eis obedire prohiberet Apostolus, dicens: Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum desideriis ejus. »

Secunda ratio. Id quod per se trahit ad malum, eadem lege prohibetur, qua prohibetur ipsum malum, ut perspicuum est de amplexibus et osculis impudicis: concupiscentia autem, quantumvis involuntaria per se trahit ad malum, Jacobi I: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus;* igitur ejusmodi concupiscentia lege divina prohibita est, et legem violat qui concupiscit, quamvis invitus.

Respondeo: id quod per se trahit ad malum, eadem lege prohibetur, qua prohibetur ipsum malum, sed sicut ipsum malum non prohibetur proprie, ita ut reum faciat, nisi cum est in potestate nostra illud non committere, sic etiam, vel potius majori ratione, id quod per se trahit ad malum, non censetur proprie prohiberi, nisi quatenus in arbitrio nostro est illud assumere, vel rejicere. Nam si jure non potest reprehendi, qui stuprum per vim oblatum patitur, quanto minus reprehendi poterit, qui complexum, vel osculum impudicum pati cogitur, etiamsi inde se stimulari ad flagitium sentiat? Sic igitur concupiscentiæ motus, qui reluctante animo interdum exoriuntur in carne, non sunt illiciti, nec prohibiti nisi materialiter: proprie vero, ac formaliter solus consensus intelligitur prohiberi.

Tertia ratio contra solutionem superiorem. Qui cogenti cupiditati bona voluntate resistere non potest, et ideo facit contra præcepta justitiæ, vere et proprie peccat, ut S. Augustinus docet lib. 1. retract. cap. 15. At in lege justitiæ non solum prohibetur opus, ut adulterium, sed etiam desiderium, ut concupiscentia adulterii; igitur sicut opus est vere peccatum, etiamsi resisti bona voluntate non possit; ita concupiscentia ipsa

(1) Sap. XIV. 9. — (2) Jacob. 1.

vere peccatum erit, quamvis invito animo oriatur.

Respondeo: multum interest inter motus concupiscentiæ carnalis involuntarios, qui in sola carne sedem habent; et desiderium voluntatis, sive opere compleatur, sive non compleatur. Nam motus ille carnis involuntarius nullo modo est in potestate nostra, et ideo nec peccatum proprie, sed tantum per metonymiam, ut in illo ipso loco idem S. Augustinus docet. Desiderium autem adulterii voluntarium sive ipsum opus adulterii pariter voluntarium, aliquando non est in nostra potestate immediate, quia divino judicio deserti non habemus vires, quibus cogenti cupiditati resistere valeamus: tamen semper est in potestate saltem mediate, quia possumus a Deo auxilium petere et gratia ejus adjuvante tentationi resistere: « Et ideo (ut ibidem Augustinus dicit) tunc facere contra præcepta justitiæ, sive opere, sive consensu, sic est peccatum, ut sit etiam pœna peccati. »

Quare totum argumentum conceditur, si in consequente de concupiscentia illa sit sermo, quæ in ipsa voluntate per consensum oritur. Fieri enim potest ut ea concupiscentia invito animo oriri dicatur, si forte nollet aliquis consentire, et tamen victus tentatione consentiat. Sin autem de concupiscentia carnis agatur, quæ nullo modo consensum extorqueat, argumentum nihil omnino concludet; nam in antecedente dicitur esse peccatum id, quod fit cogente carnis cupiditate, quod non est in nostra potestate immediate, sed tantum mediate. Ex quo non sequitur, ut peccatum sit ipsa cupiditas carnis, quæ non est in potestate nostra, neque mediate, neque immediate.

Quarta ratio. Concupiscentiam, quæ remanet in baptizatis, Deus odit, ut S. Augustinus docet in Psalm. XXXV. explicans illud: malitiam autem non audivit (1), Apostolus item illam odio habebat, Rom. 7. (2). *Quod odi facio.* Et nos illam odio habere debemus, juxta illud Judæ: *Odientes eam, quæ carnalis est, maculatam tunicam* (3). At nihil odit Deus nisi peccatum, Sap. XIV. *Odio est Deo impius, et impietas ejus* (4). Et cap. II. *Diligis omnia, quæ sunt, et nihil odisti eorum, quæ fecisti* (5). Fecit autem omnia Deus, præter peccatum. Quare concupiscentia remanens in renatis peccatum est.

Respondeo: jam supra diximus in explicatione testimoniorum S. Augustini, concupiscentiam odio haberi a Deo, et a nobis odio esse habendam; quia tametsi proprie peccatum non sit, tamen incitat ad peccatum; et cum ea bellum intestinum et assiduum gerere cogimur.

Quod autem Scriptura dicit, Deum nihil odisse eorum, quæ fecit, verissimum est; sed illud est falsum Deum omnia fecisse præter peccatum. Deus enim fecit, ac diligit omnia quæ sunt, quia omnia bona sunt. Vidit enim cuncta quæ fecerat et erant valde bona, Gen. I. Proinde malum nullum fecit, et malum omne odit, quatenus malum ~~non~~ est res aliqua, sed rei alicujus privatio. Itaque in eodem libro Sap. cap. I. legimus: *Deus mortem non fecit* (6). Et de concupiscentia Joan. Apostolus in I epistol. cap. 2. dicit *Eam non esse ex patre, sed ex mundo* (7). Odit igitur Deus in nobis concupiscentiam, non ut peccatum, sed ut languorem ex peccato relictum, eamque sanando quotidie minuit, donec penitus consumatur. Quomodo autem intelligendum sit, quod Consilium Tridentinum dicit, Deum in renatis nihil odisse, explicatum est capite superiore.

Quinta ratio. Concupiscentia non est a Deo, ut habetur, 1. Joan. 2. At omnis justa pœna est a Deo, ut habetur Amos 3. Igitur concupiscentia non est solum pœna, sed etiam culpa.

Respondeo: si argumentum hoc vires haberet, efficeret etiam mortem corporalem non esse tantum pœnam, sed etiam culpam. Nam mors non est a Deo, ut habetur Sap. I. Et omnis justa pœna est a Deo etc. Dico igitur concupiscentiam non esse a Deo, quatenus illa est mala, et tamen esse a Deo, quatenus bonum est, ut eo malo puniatur hominis inobedientia. Item concupiscentiam non esse a Deo, quia non fuit ipse auctor peccati, unde illa manavit; tamen esse a Deo, quia in ultionem peccati abstulit donum originalis justitiæ, quod carnem spiritui subjiciebat, quo tanquam fræno quodam sublato, continuo extitit in homine rebellio ista membrorum: « Quia dixi (inquit S. Augustinus lib. V. in Julian. cap. 7.) inobedientiam carnis, quæ in carne concupiscente adversus spiritum apparet diabolico vulnere contigisse: et rursus hanc legem peccati repugnantem legi mentis, a Deo esse illatam pro-

(1) Psal. XXXV, 5. — (2) Rom. VII, 15. — (3) Jud. 23. — (4) Sap. XIV, 9. — (5) ibid. XI, 25. — (6) Sap. I, 13. — (7) I Joan. II. 16.

pter ultionem, et ideo pœnam esse peccati; hæc inter se asseveras esse contraria. Quasi fieri non possit, ut idem malum, et diaboli iniquitate, et Dei æquitate peccantibus ingeratur. Neque hinc sibi ipsa divina adversantur eloquia quia scriptum est, Deus mortem non fecit. Item scriptum est, vita et mors a Domino Deo. Quia deceptor hominis causa mortis est diabolus, quam non ut primus auctor ejus, sed ut peccati ultor intulit Deus. »

Sexta ratio. Nulla est pœna hujus vitæ, quæ ob finem bonum expeti non possit, at concupiscentia ob nullum finem recte expeti potest: igitur concupiscentia non est solum pœna, sed etiam culpa.

Respondeo: falsa est propositio. Nam ignorantia earum rerum, quæ ad salutem necessariæ sunt, sine dubio pœna peccati est et tamen expeti, nisi imprudenter et male non potest. Pari ratione tentationes Satanæ expeti non possunt, cum orare jubeamur: *Et ne nos inducas in tentationem*, Math. VI (1), et tamen tentationes internæ, quibus Satanas imaginationem movet, et inania, vel illicita interdum nos cogitare compellit, pœna peccati sunt. Denique nullas pœnas expetendas esse docet S. August. sed omnes tolerandas, cum sic loquitur lib. X. Confess. cap. 28. « Quis velit molestias et difficultates pati? tolerare jubes eas, non amare. Nemo quod tolerat amat, et si tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen non esse quod toleret. Porro concupiscentia eadem ratione expeti non debet, non quod peccatum sit, si non ei consentiatur, sed quod ad peccandum inducat, et quod molesta sit, et gravis, et ideo non amanda, sed toleranda sit, si debellari nequeat. Neque displicere debet judicium Dei, qui eam ad agonem, et exercitium virtutis remanere voluit, et Apostolo suo dixit: *Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur*, II Corinth. XII (2).

Septima ratio. Christus *per omnia tentari voluit, sed absque peccato* (3), ut Apostolus docet ad Hebr. IV. Et ideo communes humanæ vitæ miserias omnes assumpsit, ut fratribus per omnia similis fieret. At concupiscentiam carnis non assumpsit, neque tentationem ejusmodi, quæ a rebellione carnis oriretur, pati voluit: igitur concupiscentia non solum pœna, ac miseria, sed culpa, et iniquitas est.

Respondeo: non solum concupiscentiam, sed etiam ignorantiam Christus assumere noluit, quamvis neutra sit peccatum si sit omnino involuntaria. Cur autem ignorantiam et concupiscentiam Christus habere noluerit, docet S. Thomas in 3. part. quæst. 15. art. 2. et 3. Tum quia duæ istæ miseriæ nihil proderant ad redemptionem generis humani, sed potius oberant. Tum etiam quia plenum gratia et veritate Christum esse oportebat, quibus duobus donis concupiscentia et ignorantia manifeste repugnant. Vide S. Augustinum lib. II. de peccatorum meritis et remissione cap 29. Et lib. V. in Julianum cap. 9. ubi docet Christum fuisse ab ignorantia et concupiscentia semper immunem.

Octava ratio sic proponitur a Kemnitio pag. 506 in examine Concilii. Concupiscentia etiam in renatis est ἀνομία, propterea quod dissidet, a norma legis, et cum illa pugnat: et quia lex est norma justitiæ, et quicquid ab ea dissidet et cum ea pugnat rationem peccati habet. Sed Petrus Martyr in comment. epist. ad Romanos magis artificiose sic argumentum texit: Omne quod non est conforme legi divinæ, peccatum est, ut patet ex illo I. Joan. 3. *Et peccatum est iniquitas* (4), sive ἀνομία, ut habetur in Græco: At depravatio naturæ humanæ non est conformis legi divinæ, eique triplici; repugnat enim primo legi institutionis primæ, quia non est qualis eam Deus condidit; secundo, legi naturæ, quia non potest vivere convenienter rationi; tertio, legi scriptæ: *Non concupisces*. Igitur ea depravatio peccatum est. Hoc argumentum Achiles est (ut vulgo dicitur) Philippi, Buceri, Petri Martyris, Calvini, Kemnitii. « Argumenti hujus (inquit Kemnitius pag. 506.) mole premi se omnes Pontificii sentiunt, ideo varias quærunt rimas, ut elabantur. »

Respondeo: argumentum hoc ex iis, quæ dicta sunt facile solvi potest; et adeo non premit sua mole Catholicos, ut a multis per jocum eludatur, quippe quod seria responsione non egeat. Nam concupiscentiam esse ἀνομίαν, in renatis, largo modo et materialiter supra concessimus cum Augustino, et eadem ratione concedimus esse peccatum largo modo, materialiter, vel improprie, quemadmodum omne vitium, omnisque recessus a regula, vel ordine, non solum in moribus, sed etiam in natura et arte, dici potest esse

(1) Math. VI, 13. — (2) II Corinth. XII, 9. — (3) Heb. IV. 15. — (4) I Joan. 3, IV.

peccatum. Sin autem concupiscentiam renatorum contendant proprie esse ἀνομίαν, quomodo hanc vocem accipit S. Joannes, cum ait, *Et peccatum est* ἀνομία, sive *iniquitas* I. Joan. III. negamus, concupiscentiam renatorum esse ἀνομία.

Neque bona est illa Kemnitii probatio : Concupiscentia etiam in renatis est ἀνομία propterea quod dissidet a norma legis, et cum illa pugnat. Nam non quod dissidet a legis norma, vel cum illa pugnat, est ἀνομία, sed ipsa discordia, sive repugnantia, vel recessus, ac deviatio proprie est ἀνομία et formaliter peccatum. Dissidet enim a lege diabolus tentans ad peccandum, sed non est ipse iniquitas, sed iniquitatis suasor. Dissidet etiam homo qui peccat, sed non est ipse neque esse dicitur iniquitas et peccatum, sed auctor peccati. Dissidet item a lege voluntas humana, cujus consensu peccatum perficitur ; sed nec ipsa dicitur iniquitas, vel peccatum, sed principium, vel causa peccati. Denique dissidet a lege actio humana, cum non est legi congruens, et ne ipsa quidem est iniquitas, sed iniqua. Iniquitas igitur (ut diximus) est ipsa recessio a norma legis, quæ melius explicatur græca voce ἀνομία. Illa autem recessio, vel deviatio a norma legis immediate inest in ipsa actione, quæ secundum legis normam fieri debuisset.

Jam vero concupiscentia repugnat quidem legi mentis, ut Apostolus dicit ad Rom. VII. sed neque est ipsa formalis repugnantia ; neque repugnat, ut actio recedens a norma legis; neque ut potentia, vel persona, quæ normam sequi teneatur : sed repugnat, ut incitans et impellens ad prævaricandam legem, quemadmodum de diabolo diximus. Tentatur enim unusquisque a concupiscentia sua, ut habemus Jacobi I.

Est autem hoc loco notandum, haberi I. Joannis 3. peccatum esse , ἀνομία, quod noster interpres vertit iniquitatem. Sed I. Joan V. non haberi omnem ἀνομίαν, esse peccatum, sed πᾶσαν ἀδικίαν, id est, omnem injustitiam esse peccatum; nostrum autem interpretem in utroque loco vertisse iniquitatem, quia non habebat vocabulum, quo proprie exprimeret ἀνομίαν, quæ est recessio a lege. Cæterum quicquid sit de æquivocatione Latinæ vocis, certum est non esse idem, omnem ἀνομίαν esse peccatum, et omnem ἀδικίαν, esse peccatum, ut Kemnitius contendit. Nam, ἀδικία species est, ἀνομία. est genus. Omnis enim injustitia est recessus a lege, non autem omnis recessus a lege est injustitia. Et quod dicit S. Joannes, omnem ἀδικίαν esse peccatum, verissimum est: quod autem dicit, et sæpissime repetit Kemnitius, omnem ἀνομίαν esse peccatum, non est verum, nisi peccatum largo mundo accipiatur, ut etiam peccata artis et naturæ comprehendit. Sed de his hactenus. Nam ad mendacia et calumnias et varia Kemnitii absurda, satis respondit Andradius, in quem proprie illa omnia Kemnitius effutiit.

Jam vero ad argumentum, ut texitur a Petro Martyre, respondeo, propositionem illam « Omne, quod non est conforme legi divinæ, peccatum est », veram esse in universum, si peccatum accipiatur largo modo ; sin autem agatur de peccato in moribus, debere etiam restringi ad conformitatem legis præcipientis actus morales. Alioqui etiam monstra, quæ sunt peccata naturæ, essent peccata proprie dicta, et puniri deberent; quod certe est absurdissimum. Assumptionem vero illam : « At depravatio naturæ humanæ non est conformis legi divinæ, » dico etiam esse veram, si agatur de lege in universum, non autem si agatur de lege, cujus prævaricatio inducat reatum, sitque peccatum proprie dictum, de quo nos in præsenti disputamus.

Nam etsi depravatio, quæ est in voluntate, si accipiatur pro aversione a Deo, sit vere peccatum, ut postea dicemus ; tamen depravatio quæ est in intelligentia, vel in carne, necnon pronitas quædam voluntatis ad obsequendum desideriis carnis, et difficultas ejusdem ad obsequendum Deo, non est contra legem ullam, cujus prævaricatio sit peccatum proprie dictum. Et ideo non est per se, et ex natura sua peccatum. Quod enim attinet ad legem primæ institutionis naturæ, non est ea lex moralis, cujus prævaricatio reum constituat transgressorem, non enim jussit Deus, ut homo nasceretur cum justitia originali, vel hoc, aut illo modo ; sed instituit naturam, sicut voluit, et ornavit iis donis, quibus ei placuit illam ornare ; et eidem attribuit principia, ex quibus propagari posset. Si quando autem contingit, ut aliter res oriatur, quam Deus instituerit, est quidem in ea re peccatum aliquod naturæ, sed non tale peccatum quod supplicio dignum sit. Nam non creavit Deus homines cæcos, vel surdos, aut claudos, et tamen cum nascuntur aliqui cæci, vel surdi, aut claudi, nemo eos reprehendendos, aut casti-

gandos censeet, etiamsi non congruat eorum natura cum lege primæ institutionis.

Quod vero attinet ad legem naturæ, quæ jubet ut vitam agamus secundum rationem, quam legem viribus naturæ corruptæ servare non possumus; dico, posse legem illam bifariam considerari. Primo, ut significat legem moralem, quæ proprie imperat voluntati, ut sequatur ductum rationis, non consentiat desideriis carnis etc. et hoc modo vera lex est, sed ejus prævaricatio non est peccatum originale, sed actuale, et ad rem præsentem non pertinet. Secundo, ut significat ordinem et congruentiam naturalem, quæ requirit, ut pars superior imperet, inferior subjiciatur, et voluntas sine difficultate rationi obediat etc. Et hoc modo lex ista naturalis eadem est cum institutione naturæ, contra quam institutionem pugnant rebellio carnis, et difficultas voluntatis, sed ea non sunt peccata proprie dicta; sed pœnæ peccati, et defectus consequentes materiam, quemadmodum se habet rubigo in cultro ferreo. Porro de lege scripta, *Non concupisces*, satis multa supra diximus, ubi demonstravimus, eam legem proprie non prohibere nisi desideria voluntaria, quæ sunt peccata actualia, non originalia.

CAPUT XV.

Refellitur eorum Catholicorum sententia, qui peccatum originis in quadam positiva qualitate constituunt.

Refutavimus hactenus tres errores hujus temporis hæreticorum: nunc refutandæ sunt duæ Catholicorum incommodæ sententiæ, quæ videntur etiam errores nominari posse.

Prima sententia eorum est, qui duas esse docent in homine malas qualitates, unam in carne, alteram in anima, quarum posterior a priori oriatur, (animam enim ex contactu carnis pollui existimant) utramque autem concupiscentiam dici posse censent, sed solam posteriorem statuunt esse originale peccatum. Itaque peccatum originis nihil aliud esse volunt, nisi concupiscentiam, hoc est, morbidam in anima qualitatem, prava desideria perpetuo excitantem. Ita docet Petrus Lombardus in II. lib. sentent. dist. 31. §. 2. et 3. quem secuti sunt Henricus Quodlib. 2. quæst. 11. et Gregorius Arim. in 2. dist. 30. quæst. 1. et ex recentioribus Joannes Driedo in 1. lib. de gratia et libero arbitrio. Hoc tamen interest inter Henricum et Gregorium, quod Henricus arbitratur malam illam animæ qualitatem esse propensionem ad omnia mala: Gregorius autem restringit ad inclinationem in bonum delectabile secundum carnem.

Hæc sententia tametsi convenit ex parte cum errore Lutheranorum; tamen in eo differt, quod Lutherani non agnoscunt ullam superadditam qualitatem, sed eam potius ridet Philippus in Apologia Confessionis, non procul ab initio: « De fomite, inquit, disputant, quod sit qualitas corporis, et, ut suo more sint inepti, quærunt, utrum qualitas illa contagione pomi, an ex afflatu serpentis contracta sit. » Hæc ille. Præterea differt etiam in eo, quod Lutherani concupiscentiam post baptismum, ex natura sua peccatum proprie dictum esse volunt; auctores autem illi Catholici minime id concedunt.

Videtur autem nobis hæc sententia nullo modo defendi posse. Quod ut manifestum fiat, pauca quædam præmittenda erunt, ex quibus controversiæ status omnino aperietur.

Sciendum est igitur primo, concupiscentiam non semper eodem modo accipi in Scripturis. Interdum enim significat appetitum boni in universum, qua notione multæ bonæ concupiscentiæ inveniuntur, ut S. Augustinus monet concion. 8. in Ps. CXVIII. nam concupiscentia sapientiæ bona et laudabilis est, quippe quæ, ut dicitur Sap. VI. deducit ad regnum. Bona est item concupiscentia, qua spiritus adversus carnem concupiscit, de qua loquitur Apostolus ad Galat. V. recte quoque concupiscebat, qui dicebat in Ps. CXVIII. concupivi desiderare justificationes tuas.

Rursus concupiscentia aliquando significat actum, aliquando potentiam. Nam et concupiscentiam dicimus ipsum desiderii motum, ut patet ex Augustino lib. VI. in Julianum cap. 8. et ipsam potentiam, seu vim appetendi bona sensibilia, ut patet ex eodem Augustino lib. IV. in Julian. cap. 14. et lib. VI. cap. 7. et hoc modo concupiscentia non est mala, sed bona, vel indifferens. Nam possumus per eamdem vim appetendi, et bene et male concupiscere. et sine dubio vis appetendi bona sensibilia fuit in Christo, et in primo homine ante peccatum, et rursus in nobis post resurrectionem erit. Itaque S.

Augustinus locis citatis fatetur, non ita accipiendam esse concupiscentiam cum agitur de peccato originis.

Est igitur alia notio concupiscentiæ, qua concupiscentiam appellamus vitium, quo proni sunt homines ad appetenda bona sensibilia contra ordinem rationis. Et hoc modo accipitur concupiscentia passim ab Augustino in libris adversus Pelagianos; lib. 2. in Julianum ante medium, scribit concupiscentiam non esse substantiam, sed substantiæ vitium; et apertius lib. VI. cap. 7 : « Ego, inquit, tanquam valetudinem malam ex origine vitiata ingenitum esse dico homini vitium, quo caro concupiscit adversus spiritum. » Et lib. 1. de nuptiis et concupisc. cap. 25 : « Non enim, inquit, concupiscentia substantialiter manet, sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis, sicut languor. » Et in cap. 31 : « Carnem, inquit, appellavit, ubi est quidam morbidus carnis affectus, non ipsam corporis conformationem. »

Sciendum est secundo, istud vitium in carne potissimum residere, hoc est, in parte hominis inferiore, quæ sensualitas dicitur. Id quod supra docuimus ex Apostolo Rom. VII. ubi concupiscentiam dicit esse malum inhabitans in carne, et repugnare legi mentis, etc. Quorcirca S. Augustinus in omnibus libris, quos adversus Pelagianos scripsit, semper de concupiscentia loquens, ad vitium partis inferioris recurrit lib. 1. de peccat. meritis et remiss. cap. 29. « Quod igitur, inquit, in membris corporis hujus movetur, totumque animum in se dejectum conatur attrahere, et neque cum mens voluerit, assurgit, neque cum mens voluerit, conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo. » Et lib. IV. in Julianum c. 4. dicit, libidinem, sive concupiscentiam esse vitium, quo appetimus immoderate delectationem omnium sensuum, sed præcipue gustandi et tangendi. Et lib. VI. cap. 8. « Huic chirographo, inquit, nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati. Neque enim nulla est iniquitas, cum in uno homine, vel superiora inferioribus turpiter serviunt, vel inferiora superioribus contumaciter reluctantur, etiamsi vincere non sinantur. » Denique in omnibus libris contra Pelagianos directe scriptis, cum in singulis fere capitibus concupiscentiam sæpius nominet, semper fere pro vitio partis inferioris, quæ rebellis est superiori, concupiscentiæ nomen accipit.

Cæterum negandum non est, etiam in parte superiore simile vitium inveniri. Nam ea quoque animi pars prona est ad concupiscendos honores, inanem gloriam, et alias vanitates, et, etiamsi nolimus, interdum parit ejusmodi desideria. Quocirca B. Paulus in epist. ad Galat. cap. 5. cum dixisset carnem concupiscere adversus spiritum, statim enumerans opera carnis, non solum nominavit fornicationem, ebrietatem, et alia id genus; sed etiam idololatriam, hæreses, inimicitias etc. quod diligenter notavit S. Augustinus lib. XIV. de civ. cap. 2. 3. et 4. ubi demonstrat, carnem interdum accipi pro toto homine, qualis est, sine gratia Dei, post lapsum Adami, et eum dici carnalem, qui secundum se ipsum, non secundum Deum vivit. Ex quo in explicatione Psal. LXXIX dicit, omne peccatum oriri ex cupiditate male inflammante, vel ex timore male humiliante.

Itaque concupiscentiæ vitium licet præcipue in sensualitate, tamen etiam in mente sedem habet. S. autem Augustinus in libris contra Pelagianos ideo pene ubique loquitur de vitio sensualitatis, quia in sensualitate magis hoc vitium se prodit, non quod ignoraret etiam in mente locum habere. Atque in his omnibus nisi fallor, cum Petro Lombardo, Henrico, Gregorio, et cæteris omnibus convenimus. Solum quæstio manet de hoc vitio, sitne positiva qualitas, an non, et utrum hoc ipsum vitium sit proprie, ac formaliter originale peccatum. Illi affirmant utrumque, nos utrumque negamus. Dicimus enim sensualitatem esse pronam ad concupiscendum etiam contra ordinem rationis, non ex aliqua insita qualitate eam inclinante, sed ex carentia justitiæ originalis, quæ eam perfecte rationi subjiciebat. Quemadmodum si equus incitetur ad currendum, non quia admoveantur ei calcaria, sed quia sublatum est frænum : et veluti si aliquid propendeat ad casum non quia premitur aliquo corpore gravi superaddito, sed quia sublatum est aliquid, quod prohibebat ne caderet. Quod autem diximus de sensualitate, de voluntate quoque intelligendum est.

His prænotatis probamus, non esse concupiscentiam positivam qualitatem. Primo, testimoniis sancti Augustini, quem adversarii vel solum pro sua opinione patronum habere se putant. Is igitur in lib. 2. de peccato originis cap. 4. loquens de concupiscéntia, cujus reatum dicit esse originale peccatum, ut

patet ex capitibus sex præcedentibus, sic ait: « Comparatur homo pecoribus per vitium, non per naturam, non pecoris vitio, sed naturæ. Tantæ namque excellentiæ est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis natura sit pecoris. » Item lib. IV. adversus Julian. cap. 5 : « Hæc autem libido, inquit, ideo malum non est in belluis, quoniam non repugnat rationi, qua carent. » Et cap. 14 : « Ideo, inquit, in pecoribus malum non est concupiscentia, quia non adversus spiritum concupiscit, sed eorum potius oblectat spiritum. » Et in Psalm. CII. concio. 4 : « Quod equo, inquit, natura est, homini crimen est. » In his locis S. Augustinus docet illud ipsum esse in homine vitium concupiscentiæ, quod est in animantibus rationis expertibus natura. Certum est autem in animantibus rationis expertibus nullam esse corruptam qualitatem, qua sint prona ad concupiscendum, sed solum appetitum sensitivum, qui rationi utique repugnaret, si ratio in belluis esset. In homine igitur nulla est qualitas positiva, præter ipsam sensualitatem, sed ipsa sensualitas; ideo vitiosa dicitur, et est in homine, quia deberet rationi obtemperare, quod etiam faceret, nisi homo propter peccatum justitiam originalem amisisset.

Præterea idem S. Augustinus, lib. 1. de nuptiis et concupiscentia cap. 25. dicit, concupiscentiam non substantialiter manere, sed sicut languorem. Et lib. 2. in Julianum, ante medium, dicit, non esse substantiam, sed substantiæ vitium. Solet autem S. Augustinus per substantiam intelligere id omne, quod est in rerum natura, id est, omne positivum. Sic enim ait in Psalm. LXVIII : « Quod nulla substantia est, nihil omnino est. » Idem quoque auctor ubicumque concupiscentiæ causam explicat, semper recurrit ad privationem, sive absentiam gratiæ. Lib. 1. de peccat. meritis et remiss. cap. 16 : « Quando ergo, inquit, peccavit Adam non obediens Deo, tunc ejus corpus gratiam perdidit, qua ejus animæ omni ex parte obediebat; tunc ille extitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate. Ex hac igitur inobedientia carnis, ex hac lege peccati et mortis, quisquis carnaliter generatur, regenerari spiritualiter opus habet. » Et lib. IV. in Julian. cap. ult. : « Quid, inquit, est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum quod gratia contegebat? gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum, et animale corpus bestialem libidinem non habebat. » Idem repetit lib. II. de Genesi cap. 31. et lib. XIII. de Civ. Dei cap. 13.

Vides in his locis, non solum ad gratiæ absentiam revocari concupiscentiæ vitium, sed etiam vocari libidinem bestialem, quia illa ipsa libido est in homine vitium, quæ in bestiis est natura. Et rursus, ideo magna Dei gratia factum esse in paradiso, ut terrenum et animale corpus libidinem non haberet, quia ex se et ex natura sua libidinem habiturum fuisset, nisi magna illa gratia, ne haberet, impedivisset. Non igitur accessit mala qualitas aliqua; sed ipsa sensualitas, ut spoliata originali justitia rationi repugnat, concupiscentia dicitur.

Deinde hoc ipsum rationibus confirmatur. Nam primo si concupiscentia qualitas esset positiva, positivam causam habere deberet. Quæro igitur, quæ sit ista causa. Nam vel erit Deus, vel diabolus, vel serpens, vel ipse homo, vel certe pomum ipsum vetitum. Deus non potest esse, præsertim secundum adversarios, qui volunt concupiscentiam esse peccatum originis; nam tunc Deus esset auctor peccati. Et præterea si ea qualitas esset a Deo, ut a propria causa efficiente, sequeretur saltem Deum esse causam tentationis ad malum. Unusquisque enim tentatur a concupiscentia sua, ut habetur Jacobi 1. quod si concupiscentia infunditur a Deo, certe sequitur, ut Deus sit causa tentationis ad malum; quod tamen est contra eumdem Jacobum, qui in eodem loco dicit, Deus intentator malorum est, ipse autem neminem tentat.

Sed nec diabolus esse potest causa efficiens ejus qualitatis. Neque enim potestatem habet diabolus aliquid producendi, nisi per motum localem applicando activa passivis, idque in rebus corporalibus tantum. Hæc autem qualitas spiritualis esse dicitur.

Multo minus serpens corporalis causa esse potuit ejusdem qualitatis, tum quia serpens corporalis non potest afflare spiritualem qualitatem, tum quia nihil egit ille serpens in Adamum, sed solum cum Eva collocutus est.

Ipse autem Adam per actum peccandi efficere potuit in se dispositionem aliquam ad similem actum, sed non talem qualitatem, quæ perpetuo hæreret, et ad omnia mala inclinaret, qualis est concupiscentia. Nam actus ille superbiæ fuit, et per eum gigni non potuit continuo habitus superbiæ, sed solum levis dispositio, quæ facillime tolli potuisset;

et multo minus gigni potuit habitus inclinans ad fornicationem, adulteria, homicidia, furta, etc.

Denique neque in pomum vetitum causa ejus qualitatis rejici potest, neque enim pomum illud malum fuit, et ideo prohibitum, sed ideo malum, quia prohibitum, et alioqui ex natura sua bonum, ut cætera quæ Deus creaverat, ut S. Augustinus recte docet lib. XIV. de Civit. Dei cap. 12. et etiamsi pomum vitiatum et corruptum fuisset, non tamen intelligi posset, quemadmodum in anima qualitatem spiritualem efficere potuisset. Restat igitur ut mala concupiscentia, quæ causam positivam non habuit, non sit qualitas positiva.

Præterea secundo, si concupiscentiæ vitium qualitas esset positiva, per peccatum primi hominis in ipso primo homine exorta; non facile posset ostendi, quemadmodum transmitteretur ad posteros; neque enim habitus acquisiti trajiciuntur in prolem, ut perspicuum est de omnibus habitibus scientiarum, virtutum, artium, donorum. Quod si aliquando pater ingeniosus filium ingeniosum gignit, aliquando etiam contra accidit, ut pater sapiens filium insipientem generet, ut Scriptura testatur de Salomone et filio ejus Roboam.

Tertio, vel Deus est auctor positivæ illius qualitatis, vel non : si est, igitur est auctor peccati. Istam enim concupiscentiam adversarii peccatum esse contendunt : si non est, igitur Deus non est auctor omnium rerum, neque verum erit quod in Evangelio legimus, Joan. I : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (1).

Quarto, etiamsi concederemus, in carne qualitatem morbidam ex peccato primi hominis accessisse : tamen intelligi non posset, quomodo caro infecta animam inficeret. Neque enim corpus immediate in spiritum agere, et spiritualem qualitatem producere potest.

Quinto, cum illa qualitas, si ponatur, adventitia sit, et contra naturam, quomodo fieri potest, ut tam longo tempore non sit imminuta, vel penitus extincta?

Sexto, videtur omnino supervacanea; nam ad hoc, ut caro concupiscat contra spiritum, satis est si habeat sentientem appetitum, qualem bestiæ habent, et non adsit frænum originalis justitiæ. Ut autem animus sequatur corporis temperamentum, satis est quod in eadem animæ essentia radicem habeant sentiens apetitus et voluntas, et sensus et ratio. Hinc enim absque ullius qualitatis adjumento, ob solam corporis complexionem et constitutionem aliqui sunt ingeniosi, aliqui hebetes, aliqui hilares, aliqui tristes, aliqui proni ad unum vitium, alii ad aliud, aliqui mites, aliqui iracundi etc.

Septimo, qualitas ista positiva per baptismum non tollitur, ut notum est; ergo si peccatum originis est concupiscentia, et concupiscentia est qualitas positiva; certe sequitur, peccatum originis per baptismum non tolli. Quod in Ecclesia Catholica, ut exploratus error exploditur.

Neque satisfaciunt duæ illæ solutiones quod peccatum originis per baptismum dicatur remitti, tum quia concupiscentia baptizatis non imputatur ad culpam, tum quia propter gratiam, quæ in baptismo confertur, concupiscentia non amplius dominatur. Nam prior solutio Concilio Tridentino (cujus auctoritatem Catholici non spernunt) apertissime adversatur, damnat enim Concilium Lutheranorum errorem, qui dicunt peccatum originis post baptismum manere, sed non imputari; et affirmat idem Concilium, per baptismum tolli quicquid peccati rationem habet. Posterior solutio decretis ejusdem Concilii manifeste repugnat. Nam cum per baptismum infunditur gratia, non tollitur dominium concupiscentiæ, sed ligatur et impeditur ad tempus, et cum per actuale peccatum amittitur gratia, iterum solvitur, ac redit idem concupiscentiæ dominium. Quare si concupiscentia dominans est peccatum originis, manifeste sequitur peccatum originis per baptismum non vere tolli, ut Concilium docet. Nam si vere tollitur, unde quæso idem peccatum in homine peccatore post baptismum existit? neque enim responderi potest, non esse idem, sed aliud. Nam eadem concupiscentia dominans est, quæ ante baptismum erat; et peccatum originis, nisi per originem carnalis generationis, quæ semel fit, existere non potest.

His accedat, quod hæc solutio, non videtur consentanea doctrinæ S. Augustini. Ipse enim cum dicit, reatum concupiscentiæ esse peccatum originis, non recurrit ad concupiscentiam dominantem, sed dicit, hoc malum, tantum quia inest, etiamsi non dominetur, perducere ad æternam mortem, nisi reatus

(1) Joan, I. 3.

ejus per baptismum expietur; ut perspicuum est ex lib. 2. de peccato originali cap. 39. et lib. VI. in Julian. c. 5. et 8. et alibi. Quemadmodum autem accipi debeat concupiscentiæ reatus, qui solvitur in baptismo, supra explicuimus. Porro argumenta adversariorum, præter ea, quæ sunt a nobis refutata in disputatione adversus Lutheranos, sumuntur omnia ex testimoniis S. Augustini.

Primum igitur objiciunt, quod S. Augustinus scribit concupiscentiam esse qualitatem : sic enim loquitur de ea lib. I. de nuptiis et concupiscentia cap. 25 : « Non substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis, sicut languor. » Et cap. 31. « Carnem, inquit, nunc appellavit, ubi est morbidus quidam carnis affectus, non ipsam corporis conformationem. » Deinde addunt, quod idem Augustinus lib. 5. in Julian. cap. 3. dicit, animam in corpore, tanquam in vase vitiato corrumpi, hoc est, ex mala qualitate carnis redundare malam qualitatem in animam. Postremo adjiciunt, quod in lib IV. hypognostici idem auctor docet, libidinem in homine ex afflatu serpentis esse natam.

Ad primum respondeo, vocari ab Augustino qualitatem, sive morbidum affectum, ipsam naturalem inclinationem sensualitatis vitiatam non aliqua positiva tabe, sed ex carentia justitiæ originalis. Nam eodem modo S. Thomas in 1. 2. quæst. 82. art. 1. vocat peccatum originis habitum corruptum, in quo sit aliquid positivum, ipsæ videlicet potentiæ animæ non bene dispositæ; et aliquid privativum, nimirum deordinatio ex carentia justitiæ originalis consequuta. Quocirca tam S. Augustinus, quam S. Thomas concupiscentiæ vitium sæpenumero naturæ languorem appellant. Languor autem significat humores corporis debita proportione, et harmonia privatos.

Ad alterum respondeo, recte dici animam in corpore tanquam in vase vitiato corrumpi, non quod sit in carne positiva qualitas ex qua rursus in anima qualitas alia oriatur; sed quod anima non incipiat habere peccatum, nisi cum infunditur corpori, tunc enim primum incipit esse homo filius Adami. Siquidem anima; ut prius natura intelligitur creari a Deo, nihil habet cum Adamo, ac per hoc non communicat ejus peccato, sed cum in corpore generato ex Adamo incipit habitare et cum ipso corpore unum suppositum facere, tunc (ut supra fusius explicuimus) peccatum originis contrahit. Dicitur autem corpus ex Adamo generatum, etiam ante animationem, vas corruptum, quia ex vitalis generationis debetur illi ut sit morti, et variis passionibus obnoxium.

Ad postremum ex libro hypognostici. ut omittam librum illum non censeri opus Augustini, respondeo, verba illius auctoris intelligenda esse metaphorice. Per afflatum enim serpentis persuasionem diabolicam significavit. Quod videlicet, ut ipse loquitur magis secutus sit Adam serpentem suadentem, quam Deum præmonentem. Nam ex Genesi constat, flatum serpentis corporalis ad Adamum non pervenisse, sed solum diaboli persuasionem, et eam non per serpentem, sed per mulierem. Sententia igitur illius auctoris est, quemadmodum serpens corporalis afflando venenum hominum corpora interimit, ita serpentem spiritualem, id est, diabolum, suadendo peccatum, primo parenti necem animæ, et corporis attulisse.

CAPUT XVI.

Refellitur error Alberti Pighii, et Ambrosii Catharini.

Restat ultimus error confutandus, qui est Alberti Pighii in prima controversia de peccato originis, et Ambrosii Catharini in opusculo de lapsu hominis, et peccato originali cap. 6. et videtur etiam fuisse quorumdam veterum, ut refert Petrus Lombardus in II. lib. sent. dist. 30. Hæc igitur sententia docet, peccatum originis, nihil esse aliud, nisi illam primam Adami inobedientiam, qua præceptum de ligno scientiæ non gustando violatum est, ex qua sententia deducuntur ab iisdem auctoribus tres aliæ sententiæ. Prima, peccatum originis esse unum et idem in omnibus hominibus. Secunda, hoc unum peccatum in primo homine re ipsa fuisse, in cæteris per imputationem. Tertia, nihil esse in parvulis re ipsa inhærens, quod habeat veram peccati rationem, justitiæ, maculam, reatum, et similia, pœnæ, non culpæ rationem habere. nisi forte improprie. Quomodo nomen causæ accommodatur effectui.

Hæc sententia partim est vera, partim falsa. Verum est enim et adversus Lutheranos asserendum, ac defendendum, peccatum primum Adami. ad nos etiam pertinere et

nostrum esse aliquo modo, ut paulo post explicabimus. Lutherani enim depravationem naturæ humanæ proprie peccatum esse contendunt, etiam sine relatione ad peccatum Adami. Sed de hoc postea. Rursus verum est, præter communicationem peccati Adami, esse in parvulis carentiam justitiæ originalis, reatum, maculam et similia. Quæ Albertus et Ambrosius cum cæteris Catholicis Doctoribus agnoscunt.

Falsum autem est et hæreticum, peccatum originis nihil esse aliud, nisi primam Adæ transgressionem actualem; et nihil esse in parvulis, unicuique proprium et inhærens, quod habeat veram peccati rationem. Extat enim apertissima Concilii Tridentini œcumenici definitio, in 5. sess. ubi quatuor sententiæ leguntur de peccato originis, quæ sunt quatuor argumenta contra Pighii, Catharinique doctrinam.

Docet in primis Concilium, peccatum originis propagatione, non imitatione transfundi. At quod est unum numero non propagatur, nec vere transfunditur. Sicut etiam propagari et transfundi non potest, quod statim peractum transiit, et jam nusquam est, et nihil est. Respondet Catharinus, peccatum illud unum Adami propagari et transfundi non in se, quod fieri nequit, sed in pœnis, quæ ex ipso natæ sunt, quæque saltem improprie, et per metonymiam peccata dici possunt. At Concilium apertissime distinguit peccatum originis, quod propagari dicit per generationem, a pœnis, quæ ex ipso peccato nascuntur. Nam primo damnat Pelagianos novos, ac veteres, qui negabant peccatum originis propagatione transfundi, et per baptismum deleri; deinde sub finem decreti admonet, fomitem non esse proprie peccatum, sed ita nominari interdum, quod sit ex peccato et ad peccatum inclinet. Præterea si Concilium voluisset peccatum originis propagari solum ratione pœnarum, Pelagianos, præsertim novos, non condemnasset; neque enim illi negant, peccati pœnas propagari, et transfundi ad posteros.

Docet secundo idem Concilium, peccatum originis inesse unicuique proprium. At peccatum illud unum Adami commune omnibus esse potest, proprium unicuique esse non potest.

Tertio docet, per baptismi gratiam remitti parvulis id totum, quod habet in eis veram, ac propriam peccati rationem. Erit igitur aliquid in parvulis, quod veram et propriam peccati rationem habeat, quod certe de peccato Adami dici non potest, cum illud in parvulis non inhæreat.

Postremo docet, peccatum originis remitti, non esse non imputari, sed vere tolli. At si peccatum originis nihil esset aliud, nisi peccatum Adæ posteris per imputationem communicatum, certe sequeretur, illud remitti nihil esse aliud, nisi non amplius imputari. Habemus igitur sententiam Catharini et Pighii, cum Tridentino Concilio, non obscure pugnare.

Porro Concilii sententia Scripturis sanctis, et veterum Patrum testimoniis, et ipsi etiam rationi consentanea est. Nam B. Paulus in epistola ad Rom. cap. 5. comparat peccatum originis, quod a primo parente per generationem trahimus cum justitia, quam a Christo per regenerationem acquirimus. Non dicimur autem justi proprie, et formaliter per justitiam Christi, sed per eam, quam unusquisque in se habet. Sic igitur nec dicimur peccatores per peccatum, quod fuit in Adamo, sed per id, quod in unoquoque nostrum hæret. Deinde Scripturæ, quas in 1. lib. adduximus indicant, peccatum originis esse immunditiam et labem nobis hærentem, quæ per baptismum ablui debeat; non solam imputationem peccati Adæ. Idem quoque sancti Patres supra citati docent. Sed apertissime S. Augustinus scribit, peccatum nostrum originale esse distinctum ab actuali peccato Adami, ut effectum a causa. Sic enim ait lib. II. de nuptiis et concupisc. cap. 26 : « Voluntarium peccatum hominis primi, originalis est causa peccati. » Hæret igitur in nobis aliquid, et peccatum originale dicitur, quod non est illa prima Adami inobedientia, sed aliquid aliud, quod ab illa manavit.

Denique rationis lumen idem ostendit. Nam si parvuli non haberent in se proprium et inhærens peccatum, non possent dici absolute, ac proprie peccatores. Et præterea non egerent ad peccati remissionem regeneratione, ablutione, gratiæ infusione, sed satis esset, si Deus illis Adæ peccatum non amplius imputaret. Quæ certe divinis Scripturis, Conciliorum decretis, et Patrum testimoniis manifeste repugnant. Neque vero argumenta Catharini et Pighii tantam vim habent, ut propter ea recedendum sit a communi Theologorum sententia. Nam ex his quæ dicemus in sequentibus duobus capitibus, nullo negotio diluentur.

CAPUT XVII.

Explicatur vera sententia de natura peccati originis.

Restat, ut erroribus refutatis ad explicandam veram sententiam accedamus.

Sciendum igitur est peccati nomen bifariam accipi solere. Uno modo pro libera transgressione præcepti; alio modo pro eo quod remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis præcepti. Nam quod actio ipsa, qua præceptum transgredimur, et sit, et dicatur proprie peccatum, nemo est, qui neget, et perspicuum est ex definitione peccati quæ est, dictum, vel factum, vel concupitum, etc. Quod autem post actionem peccati aliquid maneat, quod sit, et dicatur proprie peccatum, ex eo potest intelligi, quod qui peccatum commiserunt, dicuntur ab omnibus post actionem peccati, proprie, et formaliter peccatores; item dicuntur esse in peccato, habere peccatum, mundari a peccato etc.

Quamvis autem id quod remanet post actionem, sit aliquo modo effectus ejusdem actionis, tamen est etiam aliquo modo idem cum ipsa actione, et ideo non per figuram metonymiæ, sed proprie dicitur peccatum; et duplex illa significatio peccati non est significatio duarum rerum, sive duorum peccatorum, sed unius et ejusdem alio atque alio modo se habentis. Quemadmodum enim calefactio, et calor per calefactionem acquisitus, non sunt duo calores, sed unus, qui calefactio dicitur dum acquiritur, et fit; calor autem dum factus et acquisitus permanet: sic etiam peccati perversio, sive obliquitas, ut est in motu, dicitur peccatum in priore significatione; ut autem permanet in anima peccantis, dicitur peccatum in significatione posteriore. Nam sicut qui a sole avertitur, manet aversus in tenebris, donec ad solem iterum revertatur; et qui ab aliquo recedit, manet in ea distantia, donec iterum accedat; sic etiam qui per peccatum a Deo avertitur et recedit, non solum dum peccat, sed etiam postquam peccavit, manet a Deo aversus, et longe dissitus, donec per pœnitentiam convertatur et revertatur ad Deum.

Sciendum est secundo, has varias peccati significationes in peccato actuali, et personali ab omnibus agnosci; non item in originali. Sed cum originale peccatum non minus proprie, et vere sit peccatum, quam personale: nihil est cur timeamus etiam ad originale illas extendere. Igitur cum videamus in puero recens nato nihil esse, quod peccatum in priore significatione dici possit, quippe in quo voluntas ab omni actione vacat; certe peccatum in priore significatione non in nobis, sed in prima tantum origine, id est, in primo parente quærendum est. Nec est aliud haud dubio, quam inobedientia illa voluntarie ab eo commissa, per quam se, et suos posteros justitia originali spoliavit, reos mortis effecit, turpes et invisos Deo reddidit.

Itaque peccatum in priore significatione unum est duntaxat omnium hominum, sed in Adamo actuale et personale, in nobis originale dicitur. Solus enim ipse actuali voluntate illud commisit: nobis vere communicatur per generationem eo modo, quo communicari potest id quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur, qui ex Adamo nascuntur, quoniam omnes in lumbis Adami existentes in eo, et per eum peccavimus, cum ipse peccavit.

Et ad hoc peccatum Catharinus et Pighius respexerunt, neque propter hoc reprehensione digni sunt. Hoc enim oportuit dicere, sed aliud non tacere, quod ipsi tacuerunt: nos enim præterea dicimus, quemadmodum in Adamo præter actum illius peccati fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie, et formaliter dicebatur et erat, donec ei per pœnitentiam remitteretur: ita quoque in omnibus nobis, cum primum homines esse incipimus, præter imputationem inobedientiæ Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhærentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur, donec per baptismum talis iniquitas remittatur; sed hanc obliquitatem in Adamo fuisse personale peccatum in posteriore significatione; in nobis originale in posteriore etiam significatione.

Atque huc respexerunt S. Anselmus in lib. de conceptu virginali cap. 3. S. Thomas in 1. 2. quæst. 82. art. 3. S. Bonaventura, Scotus, Durandus, Gabriel et alii in 2. sent. dist. 30. qui peccatum originis esse voluerunt carentiam justitiæ originalis debitæ inesse.

Sciendum est tertio, auctores citatos con-

venire in eo, quod peccatum originale sit carentia justitiæ originalis debitæ in esse; tamen in modo explicandi non omnino inter se convenire. Videtur enim privatio doni illius esse potius pœna quam culpa, et ideo laborant omnes ut ostendant quomodo sit peccatum, et alii alia dicunt.

Quidam existimant, peccatum originale esse carentiam justitiæ originalis cum indignitate illam habendi, ita tamen, ut formaliter, peccatum consistat in illa indignitate, quam etiam reatum appellare solent. Dicunt enim Adamum per actum peccati factum esse indignum dono justitiæ, et ideo juste illo fuisse privatum : et similiter omnes posteros Adæ, quia peccaverunt in Adamo, indignos esse gratia Dei, et dignos odio et pœna; quia vero indigni sunt gratia et odio, ac pœna digni, ideo non infundi illis justitiam originalem a Deo, quæ alioqui infusa fuisset.

Alii sentiunt, carentiam justitiæ originalis esse peccatum, quia debuit Adam sibi, et nobis donum illud præstantissimum conservare, quod quia non fecit, reus factus est, et nos omnes reos fecit doni illius amissi.

Alii in ea sententia esse videntur, ut carentia justitiæ originalis dicatur peccatum quia per eam tanquam per effectum suum primarium actio ipsa primi peccati in nobis manet, et peccatores nos efficit.

Alii docent, per justitiam originalem intelligi posse tum ipsum donum a Deo infusum, tum rectitudinem voluntatis, et subjectionem ad Deum, quæ per donum illud efficiebatur; et quidem peccatum originale esse carentiam justitiæ originalis, ut eo nomine significatur non donum a Deo infusum, sed rectitudo et subjectio voluntatis.

Alii denique carentiam ipsam doni divini per actum peccati effectam, sive ex actione illa manante, peccatum originale esse definiunt. Quæ sententia postrema nobis verissima esse videtur, et auctorem habet, præter cæteros, S. Thomam in 1. 2. quæst. 82. art. 3. ubi docet, formale in peccato originis esse privationem justitiæ originalis, quæ voluntatem subjiciebat Deo.

Si quis igitur a nobis quærat, quid proprie sit originale peccatum, respondebimus cum distinctione ad hunc modum. Si peccatum pro actione cum lege pugnante accipiatur; peccatum originale est prima Adami inodedientia ab ipso Adamo commissa, non ut erat singularis persona, sed ut personam totius generis humani gerebat. Si vero peccatum accipiatur pro eo quod residet in homine post actionem, et unde idem homo non peccans, sed peccator nominatur; peccatum originale est carentia doni justitiæ originalis, sive habitualis aversio, et obliquitas voluntatis, quæ et macula mentem Deo invisam reddens appellari potest.

CAPUT XVIII.

Probatur sententia in superiori capite explicata.

Ut sententiam jam explicatam per partes commodius probemus. Duæ propositiones statuendæ erunt.

Prima propositio, prima Adami prævaricatio, quæ totius humani generis prævaricatio fuit, peccatum est originale, si peccatum pro actione accipiatur. Probatur, primo ex divinis litteris, Roman. V : *In quo omnes peccaverunt* (1). Ex quo loco intelligimus, nos omnes non solum nasci peccatores, sed etiam aliquando peccavisse, quod idem Apostolus docet Roman. III. cum ait : *Omnes peccaverunt, et egent gloria Dei* (2). Sed quia certum est, neminem nostrum peccavisse propria voluntate, antequam nati essemus, ut ipse idem B. Paulus testatur, Rom. IX, sequitur ut peccaverimus aliena voluntate, id est, Adami : quæ tamen voluntas nisi fuisset aliquo modo totius naturæ, ac per hoc etiam nostra, nullo modo vere peccavisse diceremur. Peccavimus igitur in primo homine, quando ille peccavit, et illa ejus prævaricatio nostra etiam prævaricatio fuit.

Idem probant illa verba ejusdem cap. 5. ad Roman. : *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi.* Et : *Unius delicto in omnes homines in condemnationem* (3). Non enim vere per Adami inobedientiam constitueremur peccatores, nisi inobedientia illius nostra etiam inobedientia esset, et ex illa profluxisset ea macula et perversio, quæ in nobis inhæret. Neque juste unius delicto condemnaremur omnes, nisi delictum illud commune fuisset omnibus. Atque ex his so-

(1) Rom. V, 12. — (2) Rom. III, 23. — (3) Rom. V, 19.

luta manent argumenta Catharini et Pighii ex Scripturis petita. Adducunt enim loca Apostoli jam citata; quæ tamen non probant nihil in nobis esse, quod peccatum dici possit, præter imputationem peccati Adami, sed tantum probant quod nos diximus, illam Adami inobedientiam ad nos etiam pertinere, et ex illa fluxisse maculam, quæ unicuique propria vere adhæret.

Secundo probatur eadem propositio testimoniis sanctorum Patrum. S. Augustinus lib. I. de peccatorum meritis et remis. cap. 10: « Certe, inquit, manifestum est alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. » Idem in eodem opere lib. III. cap. 7. « Unde nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adæ etiam non peccantibus nocuit, cum Scriptura dicat, in quo omnes peccaverunt. Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tanquam omnino ad parvulos non pertineant. Siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita, in qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt; sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias; sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat. » Idem lib. XVI. de Civ. Dei cap. 27. explicans illud Gen. XVII: *Masculus, cujus caro præputii circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo, quia testamentum meum dissipavit.* Intelligenda, inquit, « sunt hæc divina verba, tanquam dictum sit: Qui non fuerit regeneratus, interibit anima illa de genere suo, quia testamentum meum dissipavit, quando in Adam cum omnibus, et ipse peccavit. »

Idem in epistol. 23. ad Bonifacium: « Traxit ergo reatum, quia unus erat cum illo et in illo, a quo traxit, quando quod traxit admissum est. » Idem in epistol. 89. ad Hilarium quæst. 3. et lib. I. Retract. c. 15. dicit, parvulos nasci reos illius peccati, quod Adam commisit, et in Ps. CXVIII concion. 25. et lib. 2. de nuptiis et concupisc. cap. 11. dicit, etiam parvulos contineri inter prævaricantes, de quibus ait David: *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*, quia legem in paradiso cum primo parente transgressi sunt.

Itaque de sententia B. Augustini dubitari non potest. Neque dissimila in aliis patribus inveniuntur, S. Basilius orat. I. de Jejunio: « Primum, inquit, mandatum accepit Adam, de ligno scientiæ boni et mali ne edatis. » Et mox: « Quandoquidem non jejunavimus, excidimus e paradiso. » Ubi dicit, nos non jejunasse, quia cum Adamo comedimus fructum prohibitum. S. Gregorius Nazianzenus in oratione de natali Domini: « At postquam inquit, diaboli invidia, mulierisque transgressione, proh meæ imbecillitatis (mea enim fuit primævi parentis) traditi mandati oblitus homo est, amaroque succubuit gustui, pariter et a vitæ ligno, et a Deo propter pravitatem extorris agitur. » S. Ambrosius in cap. 15. Lucæ: « Fuit, inquit, Adam, et in illo fuimus omnes. Periit Adam, et in illo omnes perierunt. » S. Bernardus serm. I. de Dominica prima post octavam Epiphaniæ, loquens de culpa originali: « Aliena, inquit, est, quia in Adam omnes nescientes peccavimus: nostra, quia et si in alio, nos tamen peccavimus, et nobis justo Dei judicio imputabatur, licet occulto. »

Postremo probari potest eadem propositio evidentissima ratione. Nisi enim ponamus, nos in Adamo, et cum Adamo vere peccasse, nulla ratione explicari poterit, quomodo in parvulis recens natis sit aliqua vera culpa: et hoc Catholicum dogma non tam supra rationem, quam contra rationem esse videbitur. Nam quidquid dicamus in parvulis ex peccato Adami hærere, sive reatum, sive aversionem, sive gratiæ privationem, sive quid aliud; illud nullo modo parvulis vitio dari, ac ne esse quidem poterit, nisi processerit ab actione libera, cujus actionis illi aliquo modo participes fuerint

Ac reatus quidem cum sit relatio consequens actionem, qua ratione fieri potest, ut existat in eo qui non est particeps actionis, aversio habitualis, nisi præcesserit actualis, ne intelligi quidem potest. Nam si Deus per absolutam suam potestatem spoliaret hominem justum gratia, sine ulla ejus culpa actuali, solo beneplacito suæ voluntatis, careret ille quidem conversione habituali ad Deum, quam habitus gratiæ faciebat; sed non propterea diceretur a Deo aversus, sed tantum non conversus; quemadmodum si Deus hominem aliquem ex nihilo nunc produceret, et gratiæ habitum illi non infunderet, non haberet ille conversionem ad Deum, sed neque aversionem, sed tantum non conversionem, quæ nomen culpæ nullo modo meretur.

Sed fingamus, parvulum aliquem habere

aversionem, et reatum, et tamen non peccasse cum primo parente, quis capere poterit, eum merito reprehendi et puniri debere? Quam culpam habet in eo, quod ita generatus est? Num impedire potuit, ne sic gigneretur? Quod vero quidam dicunt, an peccatum debeat esse voluntarium, necne, quæstionem esse originis, non essentiæ, et ideo undecumque verum peccatum oriatur, modo insit, posse imputari ei, in quo inest : omnino improbabile est. Nam omne verum peccatum essentialiter habet ordinem ad voluntatem liberam, ita ut si aliunde quam a libera voluntate nascatur, verum peccatum non sit. Quare enim blasphemia in furioso, vel psittaco non esse censetur, nisi quia non ducit originem a libera voluntate?

Itaque an peccatum voluntarium esse debeat, non solum causæ, sed etiam essentiæ, quæstio est; nec ullo modo imputari potest ad culpam, quod nullo modo a libera voluntate processit. Quod autem alii dicunt, peccatum in parvulis recens natis esse voluntarium habituali parvulorum voluntate, quia non gerunt contrarium voluntatis arbitrium, atque ita verum esse peccatum etiam sine relatione ad peccatum Adami, non minus est improbabile. Nam quod parvuli non gerant contrarium voluntatis arbitrium, non fit culpa ipsorum, neque ipsis est voluntarium, cum non sit in eorum potestate. Quare non potest recte dici parvulis, peccatum esse voluntarium habituali voluntate per hoc solum, quod non gerunt contrarium voluntatis arbitrium.

Denique non satis est ad culpam, ut aliquid sit voluntarium habituali voluntate, sed requiritur ut processerit ab actu etiam voluntario : alioquin voluntarium illud, habituali volontate, naturale esset, et misericordia, non reprehensione dignum. Certe si quis in puris naturalibus crearetur, is et gratia careret, et conversione ad Deum habituali, et carnem concupiscentem contra rationem haberet, nec gereret contrarium voluntatis arbitrium, et tamen vere ac proprie peccator nec diceretur, nec esset. Quare S. Augustinus cum quærit, unde peccatum originale sit voluntarium, nunquam recurrit ad habitualem parvuli voluntatem, sed ad voluntatem Adami, in quo omnes peccaverunt, ut lib. I. Retractat. cap. 13. et 15. et lib. II. de nuptiis et concupiscentia cap. 26. et 28.

Maneat igitur quod supra diximus, non posse in parvulis aliquid esse, quod habeat culpæ rationem, nisi participes fuerint etiam ipsi prævaricationis Adæ.

CAPUT XIX.

Probatur altera pars ejusdem sententiæ.

Secunda propositio. Privatio doni justitiæ originalis quatenus est aversio mentis a Deo per modum habitus manens, peccatum est originale, si peccatum accipiatur pro eo quod remanet transeunte actu, et unde habet homo, ut proprie et formaliter peccator esse dicatur. Probatur hæc propositio primo ex refutatione aliarum sententiarum, quas numeravimus capite superiore.

Nam prima illa sententia, quæ peccati originalis essentiam in indignitate, seu reatu constituebat, non videtur probabilis. Tum quia indignitas illa relatio quædam est, ac res positiva ; peccatum autem, unde homo formaliter et proprie peccator dicitur, non est relatio, nec res positiva, sed privatio. Siquidem omne peccatum est malum, omne autem malum est privatio boni. Tum quia indignitas non est mors animæ, nec iniquitas nec malitia, nec fœditas, sed relatio consequens ista omnia; at peccatum originis juxta Scripturas et Concilia, mors est animæ, iniquitas, malitia, fœditas : et ideo necesse habent homines propter hoc peccatum renasci, justificari, purgari etc.

Altera sententia, quæ peccatum originis ponebat in prævaricatione præcepti de dono justitiæ conservando, videtur adversari Scripturis et rationi. Scripturæ siquidem juxta communem veterum Patrum explicationem peccatum primi hominis, quod per generationem propagatur ad posteros, non aliud fuisse tradunt, quam inobedientiam illam, qua præceptum de ligno scientiæ boni et mali violatum est. Et ratio idem ostendit; nam neque habuit Adam singulare præceptum de dono justitiæ conservando, neque libera voluntate elegit donum illud amittere, sicut revera singulare præceptum habuit de ligno scientiæ non edendo, et libera voluntate elegit lignum illud attingere, atque edere. Denique quia donum gratiæ per transgressionem cujuslibet præcepti perditur, non fuit opus, ut ullum daretur præceptum singulare et distinctum a cæteris de gratia

conservanda, sed satis fuit, si in omnibus implicite contineretur. Itaque reatus amissæ gratiæ, non est peccatum distinctum a cæteris, alioqui omnis qui peccaret, semper duo peccata committeret, sed est unus et idem cum transgressione aliorum præceptorum.

Tertia sententia, quæ peccatum originale esse volebat privationem justitiæ originalis, quatenus per eam, ut per effectum suum primarium, actio primi peccati in anima residet, et falsa esse potest, et vera. Nam si privationem justitiæ originalis ita velit esse effectum peccati, ut non sit etiam ipsa vere, proprieque peccatum, Concilio Tridentino manifeste repugnat, neque distingui potest a sententia Catharini, quam supra rejecimus. Si vero privationem justitiæ dicat esse effectum primi peccati, non quod non sit ipsa vere proprieque peccatum, sed quia non esset vere peccatum, nisi ab actione peccati procederet ; tum sententia verissima est, neque a nostra ulla ratione dissentit.

Quarta sententia, quæ privationem justitiæ originalis peccatum esse dicebat, ut justitia pro rectitudine voluntatis, non pro dono a Deo voluntati infuso accipitur, similiter falsa esse potest et vera. Nam si omnino privationem doni a Deo infusi a ratione formali peccati originalis excludat, repugnabit Conc. Trid. in quo sicut formalis causa justificationis impii definitur, esse gratia à Deo infusa, ut suo loco demonstrabitur, ita etiam formale peccati significatur ejusdem gratiæ esse privatio. Quare idem Concilium sess. 5. peccatum esse dicit mortem animæ. Quid autem est mors animæ nisi privatio gratiæ, sic ut vita animæ omnium consensu est ipsa gratia ?

Sin autem auctores quartæ hujus sententiæ non excludunt a ratione peccati originalis privationem doni divinitus infusi ; sed admonere volunt, privationem justitiæ a Deo infusæ præcise sumptam non esse peccatum, cum possit etiam sine ullo peccato contingere sed tunc demum peccatum esse, cum ex aversione actuali procedit, idem omnino sentiunt, quod S. Thomas sentit, et nos in conclusione posuimus.

Igitur privatio doni justitiæ originalis peccatum originale dicitur, quatenus idem est cum aversione a Deo habituali. Nam quemadmodum anima, seu voluntas, dono illo prædita, conversa dicitur ad Deum, et justa habitualiter : sic etiam dono illo privata, non conversa, et non justa dicitur ; et si ipsa se a Deo averterit, et donum illud excluserit, aversa et injusta optimo jure dicetur.

Probatur secundo, quoniam ex omnibus quæ remanent in anima peccatoris, transeunte actu peccati, nihil est quod propriam peccati rationem habere possit, nisi privatio justitiæ, sive aversio et macula, quæ unum et idem sunt.

Remanet in anima peccatoris primo, ordo quidam ad actum præcedentem, sive privatio innocentiæ, quæ in eo sita est, ut aliquis nunquam peccaverit. Secundo, reatus culpæ, qui est dignitas odii, indignitas gratiæ et meritum pœnæ. Tertio, reatus pœnæ, id est, ordinatio, sive obligatio ad luendam pœnam. Quarto, offensa, sive inimicitia ejus, qui per peccatum est læsus. Quinto, dispositio, vel habitus acquisitus. Sexto, aversio, sive obliquitas voluntatis, manens per modum habitus, ut enim qui faciem a sole avertit, manet aversus, donec iterum ad eumdem solem faciem suam convertat; et digitus sponte curvatus curvitatem retinet, donec iterum per actum contrarium dirigatur : sic etiam voluntas, quæ per actum peccati a Deo recessit, in eo recessu permanet, donec iterum per pœnitentiam ad Deum accedat. Septimo, privatio gratiæ, sive injustitiæ a Deo infusæ. Octavo, macula, atque fœditas, quæ ex privatione divini nitoris, ac luminis oritur.

Ex his omnibus ordo ad actum præcedentem non est proprie peccatum ; non enim facit ut homo peccatum habeat, sed ut habuerit, nec possit non habuisse. Quocirca iste ordo manet etiam post peccatum remissum, nec potest ulla ratione deleri. Innocentia enim semel amissa per nullam potentiam reparari potest.

Reatus culpæ, id est, dignitas odii, indignitas gratiæ et meritum pœnæ, non est proprie peccatum sed effectus necessario consequens et aliquid manens post actum peccati. Non enim homo est dignus odio præcise, quia peccavit ; alioqui nunquam talis dignitas auferri posset, et peccatum esset irremissibile, sicut fieri non potest, ut, qui peccavit, non peccaverit. Consequitur igitur ea dignitas odii, vel deformitatem, vel obliquitatem manentem, vel damnum datum, et nondum resarcitum : atque ita non est peccatum, sed affectus peccati. Præterea, talis dignitas, vel indignitas non est aliquid recedens a lege, non est voluntaria, non deformat vel occidit spiritualiter animam, non est pri-

vatio boni, neque habet aliquid aliud eorum, quæ proprie peccato conveniunt.

Reatus pœnæ, sive meritum, sive obligatio sive etiam ordinatio dicatur ad pœnam, multo minus peccatum est, quam reatus culpæ. Nam obligatio et ordinatio ad pœnam, oriuntur ex merito et dignitate pœnæ, et sunt a Deo obligante et ordinante eum qui peccavit ad luendam pœnam. Quare tantum abest, ut reatus pœnæ sit peccatum, ut potius sit aliquid boni a Deo institutum ad reformandum et restituendum ordinem justitiæ, quem culpa turbaverat.

Offensa quoque non videtur proprie esse peccatum, cum sit in eo, qui per peccatum est læsus, non in eo, qui læsit. Dispositio, vel habitus acquisitus vitium est, non peccatum. Nam et est qualitas positiva, et manet sæpenumero post culpam r missam.

Restat igitur aversio habitualis, quæ proprie peccatum sit. Nam ut peccatum actuale est aversio actualis a Deo, et ejus lege, ita peccatum habituale est aversio habitualis a Deo et ejus lege. Et sicut peccatum actuale est privatio rectitudinis actualis ; ita peccatum habituale est privatio rectitudinis habitualis, quæ est habitus gratiæ ; et sicut peccatum actuale est voluntarium actuali voluntate, ita peccatum habituale est voluntarium habituali voluntate.

Ex quo intelligimus, multum interesse inter habitum vitiosum acquisitum per actus frequentatos, et peccatum habituale. Nam habitus acquisitus est qualitas positiva : peccatum habituale est privatio. Item habitus acquisitus non potest tolli per unum actum voluntatis, quamvis efficacissimum, peccatum habituale sicut uno actu fit, ita uno actu tollitur. Rursus habitus acquisitus potest esse etiam valde intensus cum actu contrario, et cum gratia Dei; peccatum habituale non potest, saltem de potentia ordinaria. Denique habitus acquisitus non potest dici proprie voluntarius, cum maneat in nobis per aliquod tempus nobis invitis et repugnantibus : peccatum habituale voluntarium est, quia voluntarie in peccato manemus, et si efficaciter velimus non manere, non manemus.

Itaque differt habituale peccatum ab habitu acquisito, quomodo qui curvus manet, quia ita vult manere, ab eo, qui ob assuetudinem ita curvus est, ut non possit nisi admodum difficulter erigi. Quia tamen peccatum habituale non est voluntarium, nisi habitualiter, ideo potest manere etiam in dormiente, in amente, in infante.

Porro, privatio gratiæ et macula, quæ erant duo postrema ex his, quæ diximus ex actu peccati relinqui in anima peccatoris, re non differunt ab aversione habituali. Nam cum gratia Dei per modum habitus in voluntate inhærens, eam formaliter conversam ad Deum, justam, rectam, formosamque efficiat: ejus privatio voluntatem eamdem habitualiter aversam, injustam, obliquam et deformem facit. Vide S. Thomam et Cajetanum in 1. 2. quæst. 86. art. 2.

CAPUT XX.

Refelluntur objectiones quæ fieri possunt contra doctrinam capitis superioris.

Adversus ea, quæ diximus, objectiones quædam fieri solent, quas breviter in hoc capite dissolvemus.

Prima objectio. Peccatum originis est peccatum proprie dictum, at peccatum proprie dictum definitur a S. Augustino lib. XXII. contra Faustum cap. 27 : « Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Igitur peccatum originis est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei : non potest autem fingi in peccato originis aliud dictum, vel concupitum, nisi factum primi parentis in comedendo cibo prohibito; igitur illud solum, non autem privatio justitiæ originalis, aut aversio habitualis, vel macula, est peccatum originis.

Respondeo : hoc argumentum est id, quod Pighium, et Catharinum adduxit, ut crederent, peccatum originis nihil esse reipsa in nobis manens, sed tantum inobedientiam primi parentis nobis imputatam. Cæterum facile solvi potest, nam peccatum proprie dictum non solum dicitur de ipso actu transeunte, sed etiam de eo; quod post ipsum manet in anima peccatoris, ut supra ostendimus. Siquidem eadem est malitia atque perversitas, quæ est in actu malo per modum transeuntis, et in voluntate per modum habitus permanentis. Definitio autem S. Augustini convenit peccato, ut peccatum significat actum transeuntem, non ut significat maculam permanentem. In ea enim significatione, quæ magis est nota, peccatum definiri solet.

Secunda objectio. S. Augustinus in plurimis locis docet id, quod manet post actum peccati, nihil aliud esse, nisi reatum ; igitur peccatum originis, ut etiam aliud quodcumque peccatum, non est privatio justitiæ, vel aversio habitualis, sed tantum reatus. Lib. 1. de nuptiis et concupiscentia cap. 26 : « Hoc est, inquit, non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quisquam, verbi gratia, fecerit adulterium, etiamsi nusquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud, quod admisit jam non sit, quia cum tempore, quo factum est, præteriit. Nam si a peccando desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret, ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccasti, non adjicias iterum : non autem sufficit, sed addidit, et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur. Manent ergo, nisi remittantur, sed quomodo manent si præterita sunt, nisi quia præterierunt actu, manent reatu ? »

Idem lib. 1. Retractationum cap. 15 : « Quasi vero, inquit peccatum quod eos ex Adam dicimus originaliter extrahere, id est, reatu ejus implicatos, et ab hoc pœnæ obnoxios detineri etc. » Idem lib. VI. in Julianum cap. 8. fuse de hac re tractat ; et tandem concludit his verbis : « Ubi ergo manet reatus, nisi in occultis legibus Dei, quæ sunt scriptæ quodammodo in mentibus Angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis Mediatoris expiaverit, cujus signo crucis consecratur unda Baptismatis, ut ea diluatur reatus tanquam in chirographo, scriptus in notitia spiritualium potestatum, per quas pœna exigitur peccatorum, huic chirographo nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati etc. »

Respondeo : sanctus Augustinus non fuit sollicitus in his locis, explicare quid illud sit, quod hominem formaliter peccatorem efficit, neque etiam quot sint, et quæ, illa quæ transeunte actu peccati remanent in peccatore. Sed illud tantum demonstrare voluit ; transeunte actu aliquid remanere, ratione cujus remissio sit necessaria. Accepit autem ad hoc demonstrandum, ipsum reatum ; tum quia est effectus peccati notissimus ; tum etiam quia donec reatus non sit remissus, numquam dicitur plene, atque perfecte peccatum remissum. Et contra, tunc peccatum omnino perfecte censetur remissum, cum non solum culpa, sed etiam omnis pœna fuerit remissa.

Non sensisse autem B. Augustinum, transeunte actu, manere solum reatum, sed etiam aversionem habitualem, sive iniquitatem et maculam, hoc est, reatum cum suo fundamento, perspicuum est ex tract. in Psalm. L. ubi sic loquitur : « Quid est, quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam ? etiam ipsum vinculum mortis cum ipsa iniquitate concretum est. » Item ex lib. II. de peccatorum meritis et remissione cap. 34. ubi de parvulo baptizando ait : « Quomodo converti ad Deum potest, a quo non est aversus ? » loquitur contra Pelagianos, qui existimabant, parvulos non nasci iniquos neque a Deo aversos. Ipse igitur in parvulis iniquitatem et aversionem agnoscit, ob quam rei sunt, et iræ filii. Idem quoque Augustinus passim allegat illud Job : *Non est mundus a sorde, nec infans cujus est unius diei vita super terram*, ut in Psalm. L. lib. V. Hypognostici, et alibi. Ex quo intelligimus non solum reatum, sed etiam maculam peccati, ab Augustino agnosci.

Tertia objectio. Privatio justitiæ originalis est effectus et pœna peccati, ut S. Thomas docet quæst. 5. de malo, art. 4. et 1. 2. quæst. 87. art. 7. præterea ista privatio est a Deo, qui hominem spoliat dono isto, sicut ipse idem Deus eodem dono hominem in creatione vestierat : non igitur privatio justitiæ originalis est proprie ac formaliter peccatum originis : alioqui peccatum proprie et formaliter esset a Deo.

Respondeo : Justitia originalis duas partes habebat. Nam et subjiciebat mentem Deo, et carnem spiritui. Ratione prioris partis privatio justitiæ est formale in peccato originis. Ratione posterioris eadem privatio est materiale, ut idem S. Thomas affirmat in 1. 2. quæst. 82. art. 3. ac per hoc ratione prioris partis non est effectus peccati originalis, sed ipsum peccatum. Ratione posterioris est effectus. Rursus privatio justitiæ ratione prioris partis non est involuntaria, sed voluntaria ; voluntarie siquidem primus homo a Deo recessit, atque ab eo se avertit : at ratione posterioris partis privatio justitiæ involuntaria est. Quis enim non moleste fert, quod caro spiritui obtemperare nolit ? Quis contumacem servum non invitus patitur ? Quare privatio justitiæ ratione posterioris partis proprie pœna dici potest, non item ratione prioris. Hoc enim interest inter culpam et pœnam, quod culpa omnis voluntaria, omnis autem pœna involuntaria est.

Denique donum justitiæ ratione prioris partis non dicitur proprie a Deo tolli, sed ab ipso homine projici quodammodo, et excludi; ut enim is, qui a sole avertit faciem, non dicitur tenebrescere, quia sol non luceat super eum, sed quia ipse prohibet ne lumen ad se perveniat, sic etiam quod Deus non conservet in homine donum justitiæ, non est quia Deus nolit, sed quia homo impedimentum ponit. Quocirca S. Thomas in quæst. 4. de malo art. 1. in responsione ad 11. argumentum, dicit, quod animæ non infundatur nunc originalis justitia, non esse ex parte Dei, sed ex parte naturæ humanæ, in qua invenitur contrarium prohibens. Quia nimirum tota natura in Adamo avertit se a Deo, et impedimentum gratiæ posuit. Et in 2. 2. quæst. 24. art. 10. dicit, habitum charitatis, qui a solo Deo infunditur et conservatur, expelli non solum demeritorie, sed etiam effective ab actu peccati mortalis, quia cum tali actu consistere non potest habitus charitatis.

At donum justitiæ originalis ratione partis posterioris, licet mediate et consequenter expellatur ab homine peccante, tamen dicitur etiam proprie tolli a Deo, tum quia posset consistere cum peccato, tum quia ejus privatio justa est pœna peccati, et omnis justa pœna est a Deo. Quare S. Augustinus non semel repetit, in pœnam rebellionis, qua mens primi hominis Deo subjici noluit, factum esse ut ipsi menti hominis non subjiceretur caro ejus. Lib. XIII. de civit. Dei cap. 13: « Senserunt, inquit, novum motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. » Et lib. XIV. cap. 15: « In illius peccati pœna quid inobedientiæ nisi inobedientia retributa est. » Et lib. XV. cap. 6: « Languor est quippe iste inobedientiæ primæ supplicium. » Vide in eamdem sententiam lib. 1. de nuptiis et concupiscentia cap. 6. et lib. V. in Julian. cap. 3.

Quarta objectio. Justitiæ originalis privatio est causa peccati originalis, ut S. Thomas docet in 1. 2. quæst. 82. art. 2. non igitur est ipsum originale peccatum.

Respondeo: loquitur S. Thomas de causa formali, et si causa formalis peccati originalis est privatio justitiæ originalis, certe peccatum originale formaliter in privatione justitiæ originalis consistit, ut idem S. Thomas docet in eadem quæst. art. 3.

Quinta objectio. Justitia originalis non restituitur in Baptismo, ut notum est; igitur aut Baptismus non tollit originale peccatum, aut peccatum originale non est privatio justitiæ originalis.

Respondeo: Non restituit Baptismus omnia quæ ad originalem justitiam pertinebant: tamen absolute dici potest, originalem justitiam restituere; quia restituit illud donum, quatenus mentem convertebat ad Deum, et subjectam faciebat Deo. Id enim proprie dicebatur justitia, et ejus privatio proprie dicitur injustitia.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

SIVE DE STATU PECCATI

LIBER SEXTUS

QUI EST TERTIUS DE PECCATO ORIGINIS

CAPUT PRIMUM

Variæ sententiæ de pœna peccati originalis post hanc vitam.

Restat ultima disputatio de malis consequentibus originale peccatum ; quorum alia patiuntur homines, si in infantia, peccato nondum remisso, forte rapiantur ; alia tolerare coguntur, si diutius hanc vitam ducant, sive peccatum dimissum fuerit, sive non fuerit. Ac, ut incipiamus ab iis qui sine Baptismo in infantia de hac vita decedunt, neque reatum alium secum ferunt, nisi peccati originalis, quinque numerantur sententiæ de supplicio ejusmodi infantium, quæ paulatim a summa lenitate ad summam severitatem descendunt.

Prima sententia eorum fuit, qui regnum cœlorum infantibus non baptizatis promittere audebant, etiamsi non negarent eos in peccato originali conceptos et natos. Ita sensit quidam Vincentius, quem refellit sanctus Augustinus in lib. I. de origine animæ cap. 9. et lib. III. cap. 13. In eumdem errorem incidit nostro sæculo Zwinglius in declarat. de pec. orig. ad Urbanum Rhegium, ubi docet, probabile esse, per Christum universam naturam humanam ita esse restitutam, ut etiam filii infidelium sine Baptismo decedentes salventur. Id autem non solum probabile, sed etiam certum esse de filiis fidelium : quem errorem, quod attinet ad filios fidelium, sequuntur multi sectariorum, ut Bucerus, Martyr, Calvinus, quos refutavimus in libro de Baptismo cap. 4.

Altera sententia paulo quidem minus liberalis, sed tamen valde mitis, fuit eorum, qui parvulos non baptizatos excludebant a regno cœlorum, et vita beata Sanctis promissa. Tamen eis dabant vitam æternam et naturalem beatitudinem sine ulla molestia, aut dolore, extra regnum beatorum, et procul a carcere damnatorum, hoc est, in loco medio inter gehennam et cœlum, qualis locus vix potest fingi alius quam terræ convexum. Ita sensisse olim Pelagianos docet S. Augustinus in lib. de hæresibus cap. 88 : « Nam, inquit, etiamsi non baptizentur, promittunt eis extra regnum quidem Dei, sed tamen æternam et beatam quamdam vitam suam. »

Quod autem per regnum Dei intelligat Augustinus non solum domum cœlestem, sed etiam visionem Dei, et quod Pelagiani non promiserint parvulis non baptizatis vitam æternam supernaturalem, quæ consistit in visione Dei, sed solum vitam æternam, sive beatitudinem naturalem, perspicuum est ex lib. V. in Julianum cap. 8. ubi, Augustino teste, Pelagiani alienabant parvulos non baptizatos a vita Dei cum alienarent a regno Dei. Quid est autem vita Dei, nisi visio Dei ? Sed neque ipsum regnum cœlorum in Scripturis aliud significat, nisi felicitatem æternam, quæ in Dei visione consistit, juxta illud : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem patris mei, qui in cœlis est* (1), Matth.

(1) Math. XVIII. 10.

XVIII. Et illud : *Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*, I Joan. III (1). Et illud : *Hæc est autem vita æterna, ut agnoscant te solum Deum verum etc.* Joan. XIV (2). Itaque Pelagiani non vitam æternam simpliciter, sed, ut Augustinus loquitur, « quamdam suam vitam æternam », infantibus non baptizatis promittebant.

Ad quem errorem proxime accessisse videntur, Ambrosius Catharinus in lib. de statu puerorum sine Baptismo decedentium; Albertus Pighius in prima controversia ; et Hieronymus Savonarola in lib. de triumpho crucis. Docent enim infantes sine Baptismo morientes, futuros post judicium beatos naturali beatitudine, et in quodam veluti paradiso terrestri perpetuo, feliciterque victuros.

Tertia sententia jam aliquanto severior, docet parvulos sine Baptismo decedentes damnari apud inferos æterna morte, sed tamen sic puniri carentia visionis Dei, quæ dicitur pœna damni, ut nullum patiantur omnino dolorem, neque internum, neque externum. Ita docet S. Thom. in quæst. 5. de malo art. 1. 2. et 3. et tum ipse, tum alii aliquot Scholastici Doctores in 2. Sent. dist. 33.

Quarta sententia superiore adhuc severior liberat quidem parvulos ejusmodi a cruciatu ignis et vermis, de quo legimus Marci nono : *Vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur ;* quæ proprie dicitur pœna sensus, sed non eos liberat ab interno dolore, qui sequitur ex amissa beatitudine sempiternæ felicitatis. Ita docet Petrus Lombardus in II. lib. sent. distinct. 33. lit. E. Eumque nonnulli alii secuti sunt, ut referunt S. Thomas, S. Bonaventura, Gregorius Ariminensis, et alii in commentar. ejusdem loci.

Quinta sententia severissima, atque extrema, docet, parvulos propter originale peccatum utroque pœnæ genere, damni scilicet et sensus, in gehenna perpetuo cruciari : in hanc sententiam satis aperte propendet Gregorius Ariminensis in 2. sentent. distinct. 33. quæst. 3. et Joannes Driedo in I. lib. de gratia et libero arbitrio tract. 3. cap. 2.

Hæretici nostri temporis extremis sententiis maxime delectantur, et ideo parvulos non baptizatos, aut in cœlo cum beatis locant, ut diximus de Zwinglio et Calvino; aut igni sempiterno illos addicunt. Quod manifeste colligitur tum ex Luthero, Melanchthone, et aliis qui, ut ostendimus libro superiore, peccatum originale cum actuali confundunt : tum ex Tilmanno Heshusio, qui in lib. de sexcentis erroribus Pontificiorum, tit. de peccato num. 13. numerat inter errores sententiam illam Scholasticorum, quæ docet, parvulos sine Baptismo decedentes, pœnam damni, non sensus apud inferos esse passuros, nunc prædictas sententias paulo diligentius excutiemus.

CAPUT II.

Refellitur prima et secunda sententia, atque asseritur, parvulos sine Baptismo decedentes, mortis æternæ pœna esse damnandos.

Ex enumeratis sententiis prima et secunda, non solum falsæ, sed etiam hæreticæ existimandæ sunt; et contra, fide Catholica tenendum est, parvulos sine Baptismo decedentes, absolute esse damnatos, et non sola cœlesti, sed etiam naturali beatitudine perpetuo carituros. Quo loco illud præfandum esse videtur, misericordiam nostram erga parvulos jam defunctos, nihil eis prodesse, et contra nihil eisdem obesse sententiæ nostræ severitatem : multum autem nobis obesse, si ob inutilem misericordiam erga defunctos, pertinaciter aliquid contra Scripturas, aut Ecclesiam defendamus; idcirco non affectum quemdam humanum, qui plerique moveri solem, sed Scripturæ, Conciliorum et Patrum sententiam consulere et sequi debemus.

Quod igitur attinet ad beatitudinem cœlestem et vitam æternam in regno cœlorum, extat clarissima Domini sententia, Joan. III : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei* (4) ad quam rem confirmandam multa protulimus tum in lib. de Baptismo cap. 4. tum in I. lib. de peccat. orig. c. 14. ad quæ loca, ne frustra eadem repetamus, lectorem remittimus. Quod autem ejusmodi parvuli absolute damnati et miseri, et ne naturali quidem beatitudine beati sint, his argumentis probamus.

(1) I Joan. III, 2. — (2) Joan. XVII, 3. — (3) Marc. XX, 43. — (4) Joan. III, 14

Primum argumentum ex testimoniis divinarum litterarum ducitur. Joan. III : *Sicut Moses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et infra : *Qui credit in filium, habet vitam æternam ; qui autem incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum* (1). Jam cum parvuli non baptizati nullo modo respiciant in serpentem, id est, non credant in Christum, neque per se, neque per alios, neque actu, neque habitu, quid sequitur, nisi ut non habeant vitam æternam, ut pereant in æternum, ut non videant vitam, ut ira Dei maneat super illos. Recte enim animadvertit S. Augustinus serm. 14. de verb. Apost. non esse dictum : « Ira Dei veniet super eos, » sed, « manet super eos, » ut intelligeremus, fidem in Christum necessariam esse, non solum, ne incidamus in iram Dei, sed etiam ut liberemur ab ira, in quam incidimus per inobedientiam primi hominis. De qua dictum est ab Apostolo ad Ephes. II : *Eramus enim et nos natura filii iræ, sicut etc.* (2).

His accedit illud ejusdem Apostoli ad Rom. V : *Per unius delictum in omnes homines in condemnationem* (3). Sunt igitur parvuli sine Baptismo decedentes, secundum Scripturas a Deo condemnati, et iratum contra se Deum habent, et non videbunt in æternum vitam beatam ac felicem, nam corporalem quidem vitam in communi resurrectione percipient, sed non dicentur resurgere ad vitam, sed ad mortem, qui ideo resurgent, ut perpetuo sint miseri : et non est vera vita, nisi ubi feliciter vivitur, ut S. Augustinus docet in Enchirid. cap. 92.

Denique in Apocal. cap. 20 : *Beatus, et sanctus qui habet partem in resurrectione prima : in his secunda mors non habet potestatem.* Et infra : *Qui non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis* (4). At parvuli non baptizati non habent partem in resurrectione prima, nec sunt scripti in libro vitæ, igitur in eos mors secunda habet potestatem, et missi sunt in stagnum ignis. Est autem hoc loco notandum, Catharinum in libro suo de statu puerorum etc. definire mortem secundam carentiam omnis felicitatis, tum naturalis, tum supernaturalis.

Alterum argumentum sumi potest ex definitionibus Conciliorum. Concilium Palestinum, teste S. August. in epist. 106. ad Paul. compulit Pelagium anathematizare, infantes etiamsi non baptizentur, habere vitam æternam : « Hac autem, inquit Augustinus, negata, quid nisi mors æterna remanebit » ?

Concilium Carthaginiense in epist. apud Augustinum 90 : « Quicumque, inquit, negat parvulos a perditione liberari per Baptismum Christi, et salutem percipere sempiternam, anathema sit. »

Concilium Milevitanum in epist. apud August. 92. similia repetit : « Pueros, inquit, parvulos si nullis innoventur Christianæ gratiæ Sacramentis, habituros vitam æternam, nequam præsumptione contendunt. »

Concilium Florentinum in ult. sess. « Illorum, inquit, animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. »

Concilium Tridentinum sess. 5. consentanee ad antiquiora Concilia, disertis verbis docuit, parvulos sine Baptismo ad vitam æternam non pervenire.

Tertium argumentum sumitur ex testimoniis summorum Pontificum. S. Innocentius I. in epistol. ad Concilia Carthaginiense et Milevitanum, quæ sunt apud Augustinum 91. et 93. dum approbat decreta illorum Conciliorum, simul reprobat Pelagianorum hæresim.

S. Siricius in epist. 1. ad Himerium cap. 11. docet, infantes in periculo vitæ constitutos, continuo baptizari debere, et rationem reddens ait : « Ne regnum perdant et vitam. »

S. Leo Papa in epist. 86. ad Nicetam jubet, Pelagianos ad Ecclesiam redire volentes, non esse recipiendos, nisi prius suos anathematizent errores, et inter cæteros, quod pueri sine Baptismo de sæculo exeuntes, non possint damnari.

S. Gregorius lib. IX. Moral. cap. 16 : « Nonnulli, inquit, prius a præsenti luce subtrahuntur, quam ad perferenda bona malave merita activæ vitæ perveniant. Quos quia a culpa originis Sacramenta salutis non liberant, et hic ex proprio nihil egerunt, et illuc ad tormenta perveniunt. » Et infra : « Perpetua quippe tormenta percipiunt, qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. »

Joannes papa, ut habetur 30. quæst. I. canon. ad limina, laudat quemdam laicum, qui necessitate cogente proprium filium ba-

(1) Joan. III, 14. — (2) Eph. II 3. — (3) Rom. V, 18. — (4) Apoc. XX, 6.

ptizavit : « Quoniam (ut ipse loquitur) ne animam perpetua morte pereuntem dimitteret, sacri unda Baptismatis lavit, ut eum de potestate auctoris mortis, et tenebrarum eriperet, et in regnum Christi jam regnaturum sine dubitatione transmitteret. ».

Quartum argumentum a testimoniis Patrum. S. Augustinus in epist. 106. ad Paulinum : « Nempe, inquit, aliquando fatebuntur. parvulos non baptizatos vitam habere non posse, ac per hoc quoslibet tolerabilius omnibus qui etiam propria peccata committunt, tamen æterna morte mulctari. » Et lib. I. de orig. animæ cap. 9 : « Non baptizatis parvulis nemo promittat inter damnationem regnumque cœlorum quietis vel felicitatis cujuslibet, atque ubi libet quasi medium locum ; hoc enim eis hæresis Pelagiana promisit. » Et lib. II. c. 12 : « Novellos hæreticos Pelagianos justissime Conciliorum Catholicorum, et sedis Apostolicæ damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam præter regnum cœlorum. » Et lib. I. de peccat. mer. et remiss. c. 23 : « Nulla salus æterna, præter Baptismum Christi, promittatur infantibus, quam non promittit Scriptura divina humanis omnibus ingeniis præferenda. » Vide etiam in eodem lib. cap. 28. et lib. II. de peccato orig. c. 21. lib. V. in Julian. cap. 8. in Enchirid. cap. 93. serm. 14. de verbis Apostoli.

S. Prosper lib. II. de vocat. gentium cap. 8. « Quid est, inquit, quod alienatur a salute perpetua tanta infantium multitudo, totque in his ætatibus hominum millia extra vitam relinquuntur æternam ? »

S. Fulgent. in lib. de fide ad Petrum cap. 3. « Parvulos, inquit, quibus nulla possunt vel bona, vel mala inesse propria merita voluntatis, insolubili nexu æterna damnatio retinet. »

Auctor sermonum de operibus Cardinalibus Christi, qui falso inscribuntur Cypriano, cum sint auctoris antiqui et docti, sed Cypriano, imo et August. sine dubio posterioris, in serm. de circumcisione, loquens de pœna peccati originalis : « Supererat, inquit, post mortem carnis, animæ labor et afflictio spiritus : nec poterat ulla ratione absolvi illa damnatio, nisi morti omnium vita omnium subveniret, et pro generali morbo gratia Dei singulare propinaret antidotum. »

Venerabilis Beda in comment. cap. 14. Joan : « Respuendi, inquit, sunt a corde Christiano, qui putant ideo dictum multas esse mansiones, quia extra regnum cœlorum erit aliquid, ubi beate maneant innocentes, qui sine Baptismo ex hac vita migrarunt. Quia sine illo in regnum cœlorum ingredi non potuerunt. »

S. Anselmus in lib. de conceptu virginali cap. 27 : « Si originale, inquit, peccatum est aliquod peccatum, necesse est omnem hominem in eo natum, illo non dimisso damnari. »

S. Bernardus in epist. 191. ad Innocentium, prope finem, dicit : « Infantes perire si non baptizentur. »

Quintum argumentum sumi potest ex rationibus quæ in Scripturis et Patribus fundamentum habent. Prima ratio parvuli non baptizati, tum in hac vita, tum in alia sunt captivi, et in potestate diaboli : non igitur beati, ne naturali quidem beatitudine, sed absolute infelices et miseri. Et quidem quod infantuli, nisi baptizentur, sint in potestate diaboli et captivi, certissimum est. Nam Apostolus ad Col. I. dicit : *Nos per Christum eripi de potestate tenebrarum*. Ex quo sequitur, ut ante Baptismum simus omnes sub potestate tenebrarum. Quare Act. XXVI, Christus ipse dicit, se mittere Paulum *ad gentes et populos, ut aperiat oculos eorum, et convertantur de tenebris ad lucem, et de potestate Satanæ ad Deum*. Et Lucæ XI. comparat Dominus Satanam *forti armato custodienti atrium suum*. Et Joan. XII : *Nunc*, inquit, *princeps hujus mundi ejicietur foras* (1). Hanc autem diaboli expulsionem in parvulis fieri per Baptismum, docent exorcismi et exsufflationes, quarum in Ecclesia semper fuit usus.

S. Augustinus lib. I. de pec. merit. et remiss. cap. 34 : « Vellem, inquit, aliquis istorum, qui contraria sapiunt, mihi baptizandum parvulum adferret. Quid in illo agit exorcismus meus, si in familia diaboli non tenetur? » Et lib. II. de pec. orig. cap. 40 : « Ipsa, inquit, sanctæ Ecclesiæ Sacramenta satis indicant, parvulos a partu etiam recentissimos per gratiam Christi de diaboli servitio liberari. » Et infra : « Non solum ætate majores, sed etiam pusillos eruit a potestate tenebrarum. » Et lib. VI. in Julian. cap. 2. « Verum est, inquit, quod antiquitus veraci

(1) Col. I, 13 : Act. XXVI, 18; Luc. XI, 21 ; Joan. XII. 31.

fide Catholica prædicatur et creditur, per Ecclesiam totam : quod filios fidelium, nec exorcizaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum, et a principe mortis erueret : quod in libro meo, cui tu velut respondes, a me positum est. Sed id tu commemorare timuisti, tanquam ipse ab orbe toto exsufflandus esses, si huic exsufflationi, qua princeps mundi, et a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses. » Et eodem lib. cap. 8. « Hoc ergo generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo. »

Denique lib. I. de nupt. et concup. c. 20. : « Non enim, inquit, fides dubitat Christiana, quod novi hæretici oppugnare cœperunt, et eos qui lavacro regenerationis abluuntur, redimi de potestate diaboli, et eos, qui nondum tali regeneratione redempti sunt, etiam parvulos filios redemptorum sub ejusdem esse potestate captivos, nisi et ipsi eadem Christi gratia redimantur : ad omnes namque pertinere non dubitamus ætates illud, de quo Apostolus loquitur, beneficium Dei, qui eruit nos de potestate tenebrarum etc. » Et rursus lib. II. de nup. concup. c. 18 : « Accusat, inquit, Ecclesiam, toto orbe diffusam, in qua ubique omnes baptizandi infantuli non ob aliud exsufflantur, nisi ut ab eis princeps mundi mittatur foras, a quo necesse est vasa iræ possideantur, cum in Adam nascuntur, si in Christo non renascantur, et in ejus regnum per gratiam facta vasa misericordiæ transferantur. »

Similia invenies in omnibus Patribus, et in ipsis etiam Pontificum decret. ut in epist. Celest. ad Gallos, in epistola Zozimi ad omnes Episcopos; in epist. Joan. Papæ, apud Gratianum 30. quæst. I. can. Ad limina.

Ex quibus apparet omnino improbabiliter, ne quid gravius dicam, scripsisse Ambros. Cathar. in lib. de statu puerorum sine Baptismo decedentium, parvulos ejusmodi. post diem judicii non fore amplius sub diaboli potestate. Quoniam, ut ipse ait, etiam pro illis diabolus ejectus erit foras. Nam, ut jam ex S. August. audivimus, secundum fidem universæ Ecclesiæ non eruuntur infantes de potestate Satanæ, neque ejicitur diabolus foras, nisi per regenerationem, quæ est in Christo : et necesse est vasa iræ esse sub diabolo, nisi per gratiam Dei in regnum Christi, facta vasa misericordiæ, transferantur.

Quis autem negat, nisi manifestus hæreticus, parvulos in peccato decedentes, nunquam per Christum regenerandos, neque in ejus regnum ullo unquam tempore transferendos? Quid, quod idem S. August. disertis verbis scribit, etiam post judicium parvulos sub diaboli potestate futuros? Nam in lib. I. de nupt. et concup. c. 23. cum dixisset : « Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo. » Et paulo post : « Non itaque tenet homines diabolus, sive majoris, sive infantilis ætatis, propter quod homines sunt, sed propter quod immundi sunt etc. » Subjungit : « Majores quidem pœnas ultimo judicio, quanto est immundior, ipse passurus : verumtamen et quibus in illa damnatione tolerabilius erit, huic sunt subditi veluti principi auctorique peccati, quia nulla erit damnationis causa nisi peccatum. » Igitur parvuli non baptizati, cum semper captivi sub principe diabolo futuri sint, non beati, sed miseri dicendi sunt.

Altera ratio sumitur ex loco, in quo parvuli degunt, et semper degent, siquidem locus eorum est carcer inferni, locus horridus ac tenebricosus, in quo qui degent, sine dubio beati esse non poterunt, cum beatitudo definiatur status omnium bonorum aggregatione perfectus. Locum autem talium infantium esse carcerem inferni, docent in primis fere omnes Theologi Scholastici, S. Thomas, S. Bonaventura, Scotus, Durandus, Richardus, Capreolus, et alii in 2. sent. dist. 33. vel in 4. dist. 45. et præterea Alexand. Alens. in 2. part. Summæ, quæst. 122. membro 10. §. 1. et Albertus in 2. part. Summæ quæst. 113.

Hoc solum inter veteres istos Theologos interest, quod alii constituunt infantes in parte inferni altiore, quam limbum puerorum appellant, alii cum cæteris damnatis eos locum habere pronuntiant. Docent hoc idem Patres Concilii Florent. in decret. quod habetur in ult. sess. ubi simpliciter definiunt, animas eorum qui in solo peccato originali, vel mortali actuali decedunt, in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.

Neque ulla est ratio, cur ex eo loco post ultimum judicii magni diem liberandæ sint, cum post hanc vitam non sit locus misericordiæ, sed justitiæ, et in Eccles. XI. scriptum sit : *Ubicumque ceciderit lignum, sive ad austrum, sive ad aquilonem, ibi erit* (1).

(1) Eccl. XI, 3.

Quem locum S. Hieronymus in comment. et alii communiter exponunt de hominibus, qui in eo statu perpetuo erunt, in quo illos mors invenerit.

Docent hoc ipsum denique SS. Patres, qui non incerta opinione, sed fide certissima contra hæresim Pelagianorum rem istam tenendam esse confirmant. S. August. lib. I. de pec. merit. et remiss. c. 28 : « Nec est, inquit, ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo. Hinc et ipse Dominus volens auferre de cordibus male credentium istam nescio quam medietatem, quam conantur quidam parvulis non baptizatis tribuere, ut quasi merito innocentiæ sint in vita æterna, sed quia non sunt baptizati, non sint cum Christo in regno ejus, definitivam protulit ad hæc ora obstruenda sententiam, ubi ait : *Qui non est mecum contra me est.* » Et serm. 14. de verb. Apost. non longe ab initio : « Nullus, inquit, relictus est medius locus, ubi ponere queas infantes. De vivis et mortuis judicabitur, alii erunt ad dexteram, alii ad sinistram, non novi aliud. Si ergo dextera erit, et sinistra, et nullum medium locum in Evangelio novimus, ecce in dextera regnum cœlorum est. Percipite, inquit, regnum : quod ibi non est, in sinistra est. Quid erit in sinistra ? ite in ignem æternum. »

Auctor hypognostici, qui vel est Augustinus, vel alius omnium consensu antiquus et doctus lib. v. ultra medium. Primum, inquit, « locum, fides Catholicorum divina auctoritate regnum credidit esse cœlorum, unde, ut dixi, non baptizatus excipitur. » Secundum, « gehennam, ubi omnis apostata, vel a Christi fide alienus, æterna supplicia experietur. » Tertium, « penitus ignoramus; imo non esse in Scripturis sanctis inveniemus : finge, Pelagiane, locum ex officina perversi dogmatis tui, ubi alieni a Christi gratia vitam requiei, et gloriæ possidere parvuli possint. »

S. Fulgentius in lib. de fide ad Petrum cap. 27. inter regulas fidei numerat, quod parvuli sine Baptismo decedentes in gehenna locum perpetuum sint habituri.

Venerabilis etiam Beda loco citato in comment. cap. 14. Joan. repellendum dicit esse a corde Christiano, quod sit aliqua mansio beatitudinis extra regnum cœlorum.

Accedat postremo etiam ratio, quæ non obscure docet, infantes, qui non erunt in cœlo, non alium locum habituros, quam inferorum subterraneas sedes. Siquidem omnino credibile est, post ultimi judicii diem, elementum aquæ, ad locum suum naturalem esse rediturum, totamque terram undique coopertnrum : nam ut Theologi Doctores communi consensu docent in 4. sentent. dist. 47. post diem judicii nullæ erunt amplius plantæ, nulla animantia, nulla corpora mixta, hominibus duntaxat exceptis. Neque enim perpetuo duratura sunt, nisi quæ vel in toto, vel ex parte incorruptionem ab ipsa natura sortita sunt. Ejusmodi autem sunt primum corpora cœlestia, quæ et secundum totum, et secundum partes incorruptibilia sunt. Deinde elementa quæ secundum totum, licet non secundum partes a natura incorruptionem habent. Denique homines, qui secundum partem, quæ est anima rationalis, non secundum totum immortales sunt ; cætera corpora sunt omnia tum in toto, tum in partibus corruptibilia.

Quare cum aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus postulare videbatur, ac deinde jussu Dei in locum unum congregata fuerit, ut esset locus in terra generationi animantium et plantarum, certe generatione ista sublata ratio ipsa et natura rerum postulat, ut aqua ad locum pristinum revertatur; quæ cum ita sint, non solum ex Scripturis, Conciliorum et Patrum testimoniis, sed etiam ex rationis conjectura colligimus, locum infantium sine Baptismo decedentium, non alium quam infernum esse futurum, ac per hoc non habituros illos beatitudinem ullam, etiam naturalem, cum ad beatitudinem omnia bona, inter quæ non minimum est loci commoditas et præstantia, sine dubio requirantur.

Tertia ratio principalis sumitur ex natura et ratione beatitudinis. Beatitudo enim naturalis, de hac si quidem tota quæstio est, requirit præcipue perfectionem intelligentiæ per scientias; non erit autem hujusmodi perfectio in infantibus sine Baptismo decedentibus : igitur non erit in eis ulla beatitudo.

Assumptio hujus argumenti, quæ sola probatione indiget, sic probatur. Scientia rerum, vel a Deo cœlitus infunditur, vel proprio labore acquiritur : non infundetur parvulis, de quibus agimus, ulla scientia, quia neque eam bonis operibus meruerunt, neque gratis eis donabitur, cum post mortem non sit tempus gratiæ, sed judicii, et ipsi præterea sint vasa iræ, non misericordiæ. Quod autem attinet ad acquisitionem proprio labore,

non poterit ea non esse valde tenuis et exigua, cum neque in hac vita didicerint aliquid, et in alia clausi perpetuo futuri sint in carcere tenebricoso, ubi ministerio sensuum parum admodum juvari poterunt.

Sed fortasse animæ illorum, dum usque ad diem judicii a carnis onere liberæ sunt, sapientia et scientia repleri poterunt. Non ita est, nam ut recte scribit S. Thomas in 1. parte quæst. 89. art. 1. et seq. animæ separatæ, si privilegium absit, intelligunt quidem aliquid, sed valde imperfecte et confuse, et ideo naturaliter corpori uniuntur, ut eo tanquam instrumento utantur ad res perfecte distincteque intelligendas.

Eadem ratio est de virtutibus moralibus, quarum perfectio ad naturæ felicitatem necessaria est. Nam ut ex hac vita discedunt infantes sine vitiis et virtutibus positivis, cum sola habituali aversione a Deo, ita semper erunt aversi habitualiter a Deo, neque proficient in virtutibus, nisi forte admodum imperfecte pro ratione imperfectæ cognitionis, quam in eo statu, ut diximus, assequentur.

Quartam rationem adjungere placet proprie adversus Pighium et Catharinum ex absurdo, quod ex eorum opinione consequitur. Nam si verum esset, quod ipsi scribunt, parvulos cum originali peccato decedentes, non solum carituros omni dolore, tum interno, tum externo, sed etiam beatos ac felices in quodam veluti terrestri paradiso perpetuo vitam acturos, plenos sapientia et virtutibus sua sorte optime contentos, Deum toto corde diligentes et laudantes, Angelorum denique consortio et revelationibus sæpe fruentes, si hæc, inquam, vera essent, sequeretur infantes melioris conditionis esse, quia peccaverunt in Adamo, quam si in puris naturalibus decessissent. Non enim tanta debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus. Itaque parvuli isti præmium ex peccato referrent.

Sequeretur deinde parvulos debere baptizari ut adoptionem divinam adepti admittantur ad regnum cœlorum, non aut quia periculum sit ne damnentur et pereant. Nihil enim eis adest mali præter carentiam visionis Dei, et nihil eisdem boni deest, nisi visio Dei, hoc est possessio regni cœlestis.

Atqui hæc est ipsa hæresis Pelagiana, nam ut sanctus Augustinus testatur in lib. 1. de origine animæ c. 9. non timebant Pelagiani parvulis damnationem, si non baptizarentur, sed a regno exclusionem; ubi per damnationem non intelligit August. exclusionem a regno, sed aliquid aliud, nam si exclusio, esset damnatio, qui exclusionem timebant non baptizatis, damnationem quoque eisdem pariter timuissent. Quare idem August. lib. de hæres. cap. 88. scribit, parvulos secundum hæresim Pelagii Baptismo indigere, ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum Dei, et non ut non pereant, sed ut de bono transferantur ad melius.

Nos igitur, ut a Pelagianorum errore, quam longissime recedamus, nullam tribuimus parvulis sine Baptismo vitam beatam, eosque baptizandos asserimus, non tantum ut a regno Dei non excludantur, sed etiam ut a peccato liberati, a potestate Satanæ, et ab inferni carcere pariter liberentur, et vitam, ac requiem percipiant sempiternam.

CAPUT III.

Respondetur ad objectiones contra doctrinam capitis superioris.

Sed operæ pretium erit respondere ad objectiones aliquas Ambrosii Catharini, quas, ille opponendas putavit doctrinæ veterum Patrum, quam nos cap. superiore defendimus. Omittam argumenta, quibus ille probare nititur, parvulos non puniendos igne gehennæ (id enim etiam nos probabimus in sequenti capite) et ea solum adducam, quibus effecisse se putat, parvulos non semper futuros in damnatione mortis, nec semper habituros sedem in locis subterraneis, et denique felicem, ac beatam vitam acturos extra regnum cœlorum.

Prima igitur ejus objectio talis est : « Quod, inquit, æterna damnatio non sit secundum omnem pœnam, factum est per Jesum Christum Dominum nostrum, qui venit peccatum illud sufferre, sicut enim dictum est a Paulo, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem ; sic et ab eodem dictum est, ita et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. Non quod velim dicere, quod ii pueri, nisi applicetur eis vita per Jesum Christum in Sacramento, justificentur ad vitam æternam. Absit hæresis, sed non perpetuæ subdentur condemnationi mortis; quia et pro illis ultimo loco inimica destruetur mors, neque sub

diaboli perpetuo potestate erunt. Quia et pro illis ejectus erit diabolus foras in die novissimo, ut nihil juris habeat ulterius in illos. Illa ergo damnatio ob illud peccatum non erit perpetua. »

Respondeo : hæc argumentatio Catharini, primum repugnat expressis testimoniis Patrum, quæ in cap. superiore citavimus. Deinde sequitur ex ea, ut si damnatio parvulorum non sit æterna, eadem ratione damnatio majorum non videatur æterna. Nam quod ipse dicit, Christum venisse, ut tolleret peccatum originis, et propter Christi justitiam omnes justificari, et in novissimo die inimicam mortem perituram, et diabolum foras ejiciendum, æque valet in majoribus ac parvulis. Christus enim venit omnia peccata tollere : *Dedit enim semetipsum redemptionem pro omnibus.* 1 Timot. 2 (1). *Et ipse est propitiatio pro peccatis totius mundi.* I. Joan. 2 (2). Propter ejus justitiam omnes non solum parvuli, sed etiam adulti justificabuntur. Nam judicium quidem ex uno, delicto videlicet, in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem, inquit Apostolus ad Rom. 5. et inimica destruetur mors, pro omnibus omnino non solum parvulis, sed etiam majoribus ; omnes enim resurgent, etiam gravissimi peccatores. Denique et diabolus ejicietur foras, sed Scriptura nusquam indicat, eum deinceps habiturum potestatem in majores, non autem in parvulos.

Itaque si conclusio illa, damnationem videlicet non fore perpetuam, vera est de parvulorum damnatione, vera etiam erit de damnatione majorum. Quod si damnatio peccatorum non sit æterna, dubitari etiam poterit de beatitudine Sanctis promissa, ne forte non sit æterna, ut S. Augustinus colligit lib XXI. de civit. Dei cap. 24. Sed his omissis respondeamus breviter ad argumentum.

Quod igitur Catharinus dicit, Christum venisse, ut peccatum originis tolleret, verum est quoad efficaciam, quia ut ex Joanne citavimus, ipse est propitiatio pro peccatis totius mundi ; a multis tamen non tollitur hoc peccatum, quia non applicatur eis pretium redemptionis. Instrumentum enim applicationis pro parvulis nullum est, præter Baptismum ; proinde sine Baptismo decedentes, expertes sunt redemptionis.

Quod addit, scriptum esse, « Per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ », verissimum quoque est : sed intelligitur ex communi Catholicorum sensu atque consensu, non in omnes simpliciter, sed in omnes, qui ex Christo per Baptismum renascuntur. Sicut enim omnes, qui nascuntur ex Adamo, damnantur ; ita omnes qui renascuntur in Christo, justificantur ; quare ad parvulos non baptizatos nihil hoc testimonium pertinet.

At in novissimo etiam pro parvulis inimica destruetur mors. Si hic locus de resurrectione simpliciter intelligatur : destruetur quidem mors pro omnibus damnatis, quia omnes resurgent, sed non propterea desinent esse in morte æterna : nam resurgent non ad resurrectionem vitæ, sed ad resurrectionem judicii, ut Dominus dicit Joan. V. hoc est, resurgent, ut miseri semper in damnatione vivant, et ut mors eorum nunquam moriatur.

Sin autem, quod probabilius videtur, verba illa, « Inimica destruetur mors, » intelligantur de resurrectione ad veram vitam, nihil hæc promissio ad parvulos pertinet. Resurrectio enim ad veram vitam, fidelium tantum erit atque Sanctorum, ut S. Augustinus affirmat in epist. 146. ad Cosentium, qui etiam in epistol. 28. ad Hieron. parvulos in eorum numero ponit, qui resurgent non ad resurrectionem vitæ, sed ad resurrectionem judicii, id est, damnationis.

Denique quod affert Catharinus de ejectione diaboli, nihil omnino probat ; nam ut supra ostendimus multis testimoniis, diabolus non ejicitur foras, nisi per Baptismum, cujus rei signum est, quod in universa Ecclesia ex antiquissima traditione parvuli baptizandi exorcizantur et exsufflantur.

Altera objectio Catharini pugnat pro tertio loco infantibus assignando, ex cap. 12. Daniel, ubi sic legimus : *Et multi de his, qui dormiunt in terræ pulvere, evigilabunt, alii in vitam æternam, alii in opprobrium, ut videant semper* (3). Attendite, inquit Catharinus, « non dicit, omnes qui dormiunt, sed multi de his qui dormiunt, ut clare innuat, superesse aliquos dormientium, qui nec in vitam æternam, nec in opprobrium æternum vigilaturi sunt. Hi autem quinam esse possunt, nisi pueri isti ? Alioqui dent nobis contradicentes, quinam hi sint. Certe hic locus irrefragabiliter contra eos concludit. »

(1) Timoth. II, 6. — (2) I Joan. II, 2. — (3) Dan. XII.

Respondeo, S. Augustinus lib. xx. de civ. Dei c. 23. et Theodoret. in comment. hujus loci, nos admonent, vocem illam, « multi, » positam esse hoc loco pro voce, « omnes, » quia re vera multi erunt, qui resurgent, cum omnes resurgent. Simile est illud ad Roman. v. *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi* (1). Quos multos vocavit, etiam omnes vocat, cum ait : *In quo omnes peccaverunt.* Et : *Per unius delictum in omnes homines in condemnationem* (2). Simile est etiam quod habetur Gen. xvii. *Patrem multarum gentium constitui te* (3). De quibus gentibus rursus dicitur cap. xviii. et xxii. *In semine tuo benedicentur omnes gentes terræ.*

Adde quod S. Augustinus loco notato, S. Ambrosius in i. Psal. et S. Hieronymus in cap. 26, Isai. dicunt, locum istum Dan. idem omnino significare, quod multo post Dominus expressit Joan. v. cum ait : *Omnes, qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei, et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii* (4). Ubi videmus, a Domino ipso declaratum esse, per multos dormientes in terræ pulvere intelligendos esse omnes, qui in monumentis sunt, id est, omnes mortuos. Non igitur irrefragabiliter hic locus contra eos concludit, qui negant parvulos extra cœlum, et gehennam, sedem quamdam tertiam post judicium habituros.

Tertia objectio : « Si verum fuerit, inquit Catharinus, quod Augustinus ad Renatum scripsit, videlicet his pueris medium assignare locum inter gehennæ supplicium, et cœlorum regnum, hæresim esse Pelagianam ; consequens est, ut omnis schola hæresim Pelagianam defendat. At cur non potius fateamur, quod Augustinus humani aliquid passus est, et excessit in dogmate ? »

Respondeo : S. Augustinus in lib. ad Renatum, qui est primus de origine animæ, cap. 9. non dicit, esse Pelagianam hæresim, assignare parvulis medium locum inter Gehennæ supplicium et cœlorum regnum, sed inter damnationem regnumque cœlorum. Parvulos autem vere esse damnatos, ac per hoc non habere medium locum inter damnationem, regnumque cœlorum, non solum Apostolus dicit ad Rom. v. et omnis schola contra Pelagianos defendit, sed ipse etiam Catharinus in illo ipso suo libello confirmat. Sic enim loquitur in responsione ad primum argumentum : « Fateor, inquit, quod nemo secundum fidem negare potest, omnes in Adam peccasse, et ideo pueros omnes illud vitium contrahere, ac secum ferre damnationem. »

Sed esto scripsisset Augustinus in libro ad Renatum, non posse assignari parvulis medium locum, nisi ex sententia Pelagianorum, inter gehennæ supplicium, et cœlorum regnum ; quod vere scripsit in serm. 14. de verbis Apostoli, et alibi : non propterea consequens erit, ut omnis schola hæresim Pelagianam defendat. Nam tametsi Theologi Scholastici in eo fere conveniant, ut parvuli sine Baptismo decedentes non patiantur pœnam sensibilem ignis corporalis ; tamen aperte docent, ut nos supra citavimus, eos in inferno esse, et pœnam damni perpetuo luere ; ac per hoc non assignant illis medium locum inter gehennæ supplicium, et cœlorum regnum. Sed in ipsa gehenna mitiore pœna quam cæteros puniendos esse confirmant. A qua sententia ne ipse quidem Augustinus multum abhorret. Non igitur Augustinus aliquid humani passus esse, aut excessisse in hoc dogmate censendus est ; sed illi plane humanum aliquid patiuntur, et excedunt, qui parvulos in superiore parte terræ, quasi in terrestri paradiso collocant, eosque beatos ac felices dicunt.

Quarta objectio : « Quia non erat conveniens, inquit Catharinus, ut quidquam fraudaretur suo fine, id est, illo qui ei secundum naturam competit : idcirco parvulos ea manebit felicitas, quam homini dignum est competere, ut homo est. Ergo istis pueris, qui humanam naturam sine crimine habebunt, illa, quæ humanæ naturæ convenit, et quodammodo ipso jure debetur felicitas, dabitur. Noscent ergo quatenus naturalis cognitio se extendere poterit, Dominum Deum et substantias separatas longe super omnes Philosophos. Non enim ullum habebunt impedimentum ex corpore, neque interius, neque exterius, et in æternum viventes proficient quasi in immensum. »

Respondeo : Multa sunt in hac ratiocinatione, quæ merito negari et reprehendi possunt. Primum, falsum est, non esse conveniens, ut quidquam fraudetur suo fine : Quin potius conveniens est, ut summus provisor omnium rerum, dirigat quidem omnia

(1) Rom. V, 19. — (2) Gen. XVII, 5. — (3) ibid. XXII, 18. — (4) Joan. V, 28.

ad suum finem, sed tamen aliqua ab eo fine excidere permittat; vide sanctum Thom. in . quæst. 22. art. 2. et quæst. 23. art. 3.

Deinde falsum est, parvulos sine Baptismo decedentes, naturam humanam habere sine crimine, nisi per crimen actuale peccatum intelligi velis. Sed quidquid sit de nomine, certum est, parvulos naturam habere peccato depravatam, et esse filios iræ, ac per hoc nullo jure deberi eis felicitatem.

Denique falsum est, naturalem esse felicitatem, vivere in æternum, cum corpore penitus immortali, proficere in immensum, nullum impedimentum ex corpore habere, intelligere Deum et substantias separatas supra omnes Philosophos, idque sine labore, sine doctore, sine libris, aliisque discendi instrumentis. Nihil enim horum natura humana per se requirit, quin potius naturale est homini corpus habere mortale, cibo ac potu indigere, pendere a sensibus, corporalibus in scientiis acquirendis non sine magno labore ad intelligentiam, quamvis exiguam, ac tenuem rerum incorporalium pervenire.

Quare non resurgent parvuli, de quibus loquimur, ad vitam immortalem, quod ita postulat eorum natura, vel quod ipsis id valde utile sit futurum, sed ut justitia Dei in eorum perpetua damnatione cernatur. Et ideo corpus habebunt, immortale quidem, sed non impassibile, non spirituale, non gloriosum : mentem quoque habebunt, non quidem actuali peccato inquinatam, sed habitualiter a Deo aversam, nullisque scientiis, aut virtutibus ornatam.

Quinta objectio : « Cum non sint futuri, inquit Catharinus, proprie exules a regno Dei, sed relegatis magis similes, probabile mihi videtur, quod non carebunt Angelicis revelationibus et visitationibus etiam eorum, qui erunt in cœlis, qui sic recreabunt eos, et solabuntur, ut præter divinæ visionem majestatis, nihil eis deesse intelligamus. »

Respondeo : Inter exulem, et relegatum ea differentia constituitur l. 2. ff. de pœnis, ut exules jus civitatis amittant, relegati retineant. Quare si parvuli non baptizati, non exules a regno Dei, et civitate sancta Hierusalem cœlesti, sed relegati dicendi sint, id sequetur, ut ejusmodi parvuli, cives Sanctorum, domestici Dei, filii regni, et membra corporis Christi haberi debeant; nam cum Ecclesia, quæ est in cœlis, nunc civitas sancta, nunc domus Dei, nunc cœlorum regnum, nunc etiam corpus Christi esse dicantur, qui cives Sanctorum sunt, iidem domestici Dei, filii regni, et membra Christi nominantur. At quis ferat Catholicus, ut homines sine fide et Baptismo dicantur membra Christi ? et filii iræ sint filii regni ? et qui scripti non sunt in libro vitæ, sint etiam post hanc vitam cives Sanctorum, et domestici Dei ?

Non igitur relegatis, sed plane deportatis similes sunt parvuli sine Baptismo decedentes, et in locis subterraneis longissime a sancta civitate constituti, neque Angelorum, neque hominum beatorum visitatione fruuntur. Hic plane locum habet, quod scribit S. Augustinus in lib. I. de peccatorum meritis et remissione, cap. 23. et relatum est in decretum de consecratione, distin. 4. can. Nulla. « Nulla ex nostro arbitrio præter Baptismum Christi, salus æterna promittatur infantibus, quam non promittit Scriptura divina humanis omnibus ingeniis præferenda. »

Sexta objectio : « Probabilissimum, inquit, judicavi, quod quidam dicunt, habitationem eorum fore super hanc terram, quia locus est proprius hominum, ubi contemplabuntur opera Dei. » Et huc aspexit forsan, qui dixit : *Cœlum cœli Domino, terram autem dedit filiis hominum.* Et fortasse hoc est etiam quod dixit Apostolus : « Instaurata per Jesum omnia quæ in cœlis et quæ in terra, id est, quæ cœlestem habitationem habebunt, et quæ terrenam. »

Respondeo : non est de rebus, quæ pendent a divina voluntate, aliquid asserendum, nisi Deus ipse in Scripturis sanctis tale aliquid revelaverit. Scripturæ autem, ut sanctus Augustinus, a nobis supra citatus, sæpius observavit, nusquam tradunt, post diem judicii futuras hominum sedes, nisi duas, unam in cœlo cum Angelis, alteram in inferno cum dæmonibus, quæ sunt etiam duæ civitates, Hierusalem et Babylon, et de quibus tam multa scribit idem Augustinus in libris de civitate Dei. Quare superior terræ facies proprius est hominum locus, dum mortales sunt, et egent aere ad respirationem, et fructibus terræ ad alimentum, et pro hoc tempore loquitur Psalm. *Cœlum cœli Domino, terram autem dedit filiis hominum* (1) ; immortalibus autem pro ratione meritorum cœlum potius, aut gehenna conveniet.

Quod autem Apostolus ad Ephes. cap. II

(1) Psalm. CXIII, 16.

scribit, Christum instaurasse quæ in cœlis, et quæ in terra sunt, significat per Christum reparatas in cœlo Angelorum ruinas, et in terra genus humanum de captivitate redemptum. S. Augustinus in Enchirid. cap. 62. « In ipso, inquit, instaurantur quæ in cœlis sunt, cum id, quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur ; instaurantur autem quæ in terris sunt, cum ipsi homines, qui prædestinati sunt ad æternam vitam, a corruptionis vetustate liberantur. »

Alia est expositio sancti Hieronymi in hunc locum, qui pro « instaurare, » legit, « recapitulare, » et sensum esse vult, in Christi cruce omnia mysteria diversis temporibus prædicta, vel figurata, ad unam veluti summam esse revocata. S. Joannes Chrysostomus aliam adfert expositionem, et quidem valde, consentaneam verbis Apostoli : verbum enim Græcum ἀνακεφαλαιώσασθαι, exponit, reducere ad unum caput, ut sententia hujus loci sit, factum esse per mysterium incarnationis, ut cœlestia, et terrena, id est Angeli et homines, unum caput, id est, Christum, habere inciperent, cum antea propter hominum peccata sejuncta, et separata essent a terrenis cœlestia. Quod aliis verbis idem Apostolus ad Colossens. cap. I. scribit, cum ait : *Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt* (1).

Septima objectio : « Est alia ratio, inquit Catharinus, per hoc non rejicienda, quam docti quidam induxere : Quoniam cum terra hæc mansura sit in æternum, et purgatior, et pulchrior, sicut scriptum est : Et vidi cœlum novum, et terram novam ; sicut autem cœlum non nude pro cœlo sumitur, absque habitatore, ita nec terra. Et vere valde incongruum videtur, locum talem et tantum fore perpetuo vacuum sine habitatore ; et similiter terrenos homines carere habitatione sua propria, quæ est terra hæc, nam sub terra manere tales, minus conveniens eorum conditioni videtur. »

Respondeo : terra quidem manebit in æternum, et purgatior, sed aquis (ut supra diximus) undique cooperta, et ideo non erit conveniens habitationi hominum. Porro cœlum novum omnino sine habitatore intellitur, nisi quis velit post judicium aut dæmones, aut aves in cœlo hoc degere. Neque enim de cœlo sydereo, sed aereo sermo est. Hoc enim cœlum innovabitur, et purgabitur, cum, ut loquitur S. Petrus in epist. 2. cap. ult. *Cœli ardentes solventur* (2). Quod si parum conveniens esset, terram perpetuo vacuam hominibus permanere, eadem ratione parum esset conveniens, aquam piscibus, et aerem avibus perpetuo cari turam. Denique conditioni hominum damnatorum optime convenit locus sub terra, id est, carcer, sive ergastulum inferorum.

Octava objectio : « Quod si nunc animæ tenentur in limbo, sicut olim sancti Patres detenti sunt, qui locus sub terra esse merito creditur, hoc illi originali peccato datur interim usque ad diem magnæ resurrectionis. Quando enim totum Christi corpus resurrexerit, scilicet in Sanctis suis, tunc æquum erit et ipsos potiri perfectione sua. »

Respondeo : Si animæ parvulorum sine Baptismo decedentium, in pœnam originalis peccati detinentur in limbo subterraneo ; et peccatum illud nunquam dimittetur, ut Catholici omnes constanter credunt, certe sequitur, animas eorum parvulorum ex limbo illo subterraneo nunquam egressuras. Porro cum totum Christi corpus resurrexerit, resurgent etiam et damnati omnes, tum pusilli, tum magni. Sed non ideo resurgent, ut ibi sint animæ, ubi fuerant corpora, sed contra ut ibi sint corpora, ubi fuerant animæ. Sequentur corpora sua animas, sive in cœlum, sive in infernum.

Objectio ultima, quamvis non ultimo loco posita, sumitur ex Augustino, qui in lib. III. de libero arbitrio, cap. 23. sic ait : « Quis novit quid parvulis, quorum cruciatibus duritia majorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur, quis, inquam, novit, quid ipsis parvulis in secreto judiciorum suorum bonæ compensationis reservet Deus ?

Respondeo : Idem S. Augustinus in epist. 28. ad Hieronymum explicat hæc sua verba, ac dicit, ea se protulisse pro infantibus baptizatis, non autem pro iis, qui sine peccati originalis remissione decedunt.

(1) Coloss. I, 20. — (2) Pet. III, 12.

CAPUT IV.

Refellitur quinta opinio, atque asseritur, parvulos sine Baptismo decedentes, non puniendos pœna sensus, sive ignis sensibilis.

Excussimus primam et secundam sententiam, easque ex divinis litteris, et Ecclesiastica traditione refutavimus. Nunc ad aliud extremum, id est, ad Quintam sententiam accedemus, quæ tantum abest, ut parvulis sine Baptismo decedentibus, vitam æternam promittat, ut etiam eos omni genere pœnæ, tum damni, tum etiam sensus, et in animo, et in corpore puniri velit. Quæ quidem sententia non videtur aperte ab Ecclesia Catholica reprobata; rejicitur tamen passim in scholis, et nobis etiam improbabilis esse videtur. Itaque sequentibus argumentis refutari potest.

Primum sumitur ex divinis litteris. Legimus enim in Apocalyp. cap. XVIII. *Quantum se glorificavit, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum* (1). At parvuli nulla se ratione glorificaverunt, neque in deliciis ullis fuerunt; nullum igitur merentur tormentum et luctum. Item Isai. ult. et Marc. IX. conjungitur ignis cum verme: *Vermis*, inquit, *eorum non morietur, et ignis non extinguetur* (2). Constat autem parvulos nullam passuros pœnam ex morsu vermis, id est, ex conscientia mali operis animum pungente, atque affligente; igitur credibile etiam est, nullam esse passuros ignis materialis pœnam.

Alterum argumentum sumitur ex epistola decretali Innocentii III. Pontificis gravissimi, atque doctissimi, quæ habetur in lib. III. decretalium, tit. de Baptismo, et ejus effectu, cap. Majores, ubi legimus, peccati originalis pœnam esse carentiam visionis divinæ, actualis autem gehennæ perpetuæ cruciatum. Quo loco per cruciatum gehennæ non potest intelligi nisi pœna sensus, quæ opponitur pœnæ damni. Neque repugnat hæc sententia testimoniis Patrum, qui scripserunt, parvulos æternis pœnis in gehenna torqueri. Illi enim pœnam gehennæ accipiunt pro generali supplicio, quod tum ad pœnam damni, tum ad pœnam sensus, tum ad utramque simul referri potest. Innocentius autem gehennæ cruciatum non pro genere infernalium pœnarum, sed pro altera specie usurpare maluit.

Tertium argumentum sumitur ex testimoniis sanctorum Patrum, quæ non possunt rectius conciliari cum testimoniis, quæ sunt a nobis supra citata, quam si dicamus, parvulos non pati in gehenna pœnam sensus, sed solius damni.

S. Gregorius Nazianzenus, vir sine controversia doctissimus, et in fidei dogmatibus integre conservandis diligentissimus, oratione in sanctum lavacrum, ante medium, tria genera hominum sine Baptismo decedentium esse dicit, quorum alii Baptismum contempserint, alii ex negligentia propria amiserint, alii, hoc est, infantes, aliorum negligentia illo caruerint. De horum omnium pœna post hanc vitam ita pronuntiat: « Existimo, inquit, futurum, ut primi quidem cum aliorum scelerum, tum etiam Baptismi contempti pœnas luant: alii autem pœnas quidem, sed leviores pendant, ut qui non tam animi pravitate, quam stultitia a Baptismo aberrarint: postremi denique nec cœlesti gloria, nec suppliciis a justo judice afficiantur, ut pote qui licet Baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen careant, atque hanc jacturam passi potius fuerint, quam fecerint. Neque enim quisquis supplicio dignus non est, protinus honorem quoque meretur. Quemadmodum nec quisquis honore indignus est, statim etiam pœnam promeretur. « Non negat hic sanctus Doctor, parvulos plecti pœna damni, sed potius id fatetur, cum ait, eos esse cœlesti honore indignos: negat autem eos plecti alia pœna, quæ dicitur sensus, quoniam ea proprie improbitati debetur, qua illi carent.

S. Ambrosius, vel quisquis auctor fuit commentariorum in epistolas S. Pauli, quæ Ambrosii nomen ferunt, explicans cap. 5. ad Roman. scribit, non omnes in Adamo, tanquam in massa, peccasse, et tamen paulo in inferius adjungit, neminem puniri morte secunda in gehenna, nisi eam sibi propriis malis actibus acquirat. Ubi cum fateatur, omnes peccasse, non potest negare omnes quoque pariter puniendos, nisi remissionem obtineant. Sed certum pœnæ genus ab illis removet qui nihil propriis actibus meruerunt. Illud autem pœnæ genus non potest esse aliud, nisi pœna sensus.

(1) Apoc. XVIII, 7. — (2) Isai. LXVI, 24; Marc. IX, 43.

S. Augustinus lib. III. de libero arbitrio, cap. 23. « Dicunt, inquit, qualis in futuro, judicio deputabitur, cui nec inter justos locus est, quoniam nihil recte fecit; neque inter malos, quoniam nihil peccavit? quibus respondetur ad universitatis complexum et totius creaturæ, vel per locos, vel per tempora ordinatissimam connexionem non posse superfluo creari qualemcumque hominem, ubi solium arboris nullum superfluo creatur: sed sane superfluo quæri de meritis ejus, qui nihil meruerit, non enim metuendum est, ne vita esse potuerit media quædam inter recte factum atque peccatum, et sententia judicis media esse non possit, inter præmium, atque supplicium. »

Hanc sententiam S. Augustinus nusquam, quod ego quidem legerim, retractavit. Et tamen si hoc faciendum esse censuisset, habuit magnam occasionem, tum in I. lib. Retractationum, cap. 9. ubi diligenter examinat hos libros, tum in epist. 28. ad Hieronymum, ubi disputat de parte quadam hujus ipsius cap. 23. in quo habentur verba, quæ paulo ante citavimus. Neque vero in his verbis sanctus Augustinus tribuit parvulis medium locum inter cœlum et infernum, sed mediam sententiam inter præmium, quod debetur iis, qui propria voluntate boni aliquid meruerunt, et supplicium, quod iis debetur, qui propria voluntate pœnam sibi pepererunt. Quare parvuli sine Baptismo decedentes non carebunt supplicio communi peccato originali et actuali, quibus amittitur gratia Dei, quæ pœna est carentia visionis divinæ; sed liberi erunt ab ea pœna, quæ propria est peccati actualis, quæ pœna ignis, sive sensus appellatur.

Rursus idem Augustinus lib. V. in Julianum, cap. 8. sic loquitur: « Ego autem non dico parvulos, sine Christi Baptismate morientes, tanta pœna esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret. » Et infra: « Quis dubitaverit parvulos non baptizatos in damnatione omnium levissima futuros? quæ, qualis erit et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret. »

Ex hoc loco Duo quædam colligimus, quæ ad rem nostram multum pertinent. Habemus primum, non fuisse ausum sanctum Augustinum pronuntiare de parvulis morientibus sine Baptismo sententiam illam Domini: *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille:* cum tamen ea sententia de illis omnibus pronuntiari posse videatur, qui sempiterno igne in gehenna cruciantur. Deinde intelligimus, S. Augustinum nunquam affirmare voluisse parvulos illos, in specie, torqueri pœna sensus, sed tantum in genere pœnam aliquam sustinere. Non enim dicit solum, se definire non posse, quanta sit ea pœna, quod referri potuisset ad solam magnitudinem, sed ait: « Quæ, qualis, et quanta sit, definire non possum. » Quæ verba satis aperte indicant, de ipsa specie pœnæ Augustinum fuisse incertum. His accedit Petrus Lombardus cum omni schola Theologorum, qui in 4. sent. dist. 33. communi consensu docent, parvulos sine Baptismo morientes puniri apud inferos pœna damni, non autem pœna sensus, ac per hoc liberos esse omnino a supplicio ignis corporalis.

Quartum argumentum sumitur a ratione.

Prima ratio. Peccatum originis non tollit in homine ordinem naturalem, sed supernaturalem, conversionem videlicet ad Deum per donum gratiæ supernaturale. Igitur æquum est, ut pœna peccati originalis sit privatio boni supernaturalis, qualis est carentia visionis Dei, non autem inflictio pœnæ sensibilis, quæ naturam ipsam lædit.

Secunda ratio. Propter habitualem carentiam virtutum, et habitualem pronitatem ad vitia, nemo puniri solet pœna positiva, ac sensibili, sed solum propter culpam actualem, non enim suspenduntur a magistratu, qui carent habitu justitiæ; vel qui proni sunt ad furta, sed qui re ipsa furantur: possunt tamen qui carent virtutibus, et e contrario proni sunt ad mala, rejici tanquam indigni ab aliqua dignitate adipiscenda. At peccatum originis est culpa solum habitualis; sunt enim infantes propter id peccatum habitualiter aversi a Deo, et habitualiter proni ad concupiscendum contra rationem; igitur rejici possunt tanquam indigni a cœlesti beatitudine adeunda, non tamen puniri debent supplicio ignis, et sulphuris, qui sunt pœnæ sensibiles, ac positivæ.

Tertia ratio. Propter originale peccatum non injungitur in Ecclesia hominibus baptizandis, quamvis adultis, ulla satisfactio pœnalis; neque jubentur ejusmodi homines propter id peccatum, ullam animo tristitiam, doloremve concipere: igitur credibile est, nullam ei respondere sensibilem pœnam in sæculo futuro, sed carentiam tantum, ut supra dictum est, beatitudinis sempiternæ.

CAPUT V.

Respondetur ad objectiones contra doctrinam capitis superioris

Sed objici possunt, ac solent, nec pauca, nec levia argumenta adversus ea, quæ diximus cap. superiore.

Prima objectio, Matth. III. præcursor Domini de ipso Domino ita loquitur : *Cujus ventilabrum in manu ejus, et permundabit aream suam, et congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili* (1). Sed parvuli sine Baptismo decedentes non sunt grana in horreum inferenda, igitur paleæ ignis inextinguibilis pabulum futuræ.

Respondeo : hæc parabola nihil omnino ad parvulos pertinet. Siquidem area nihil est aliud nisi Catholica Ecclesia, in qua sunt boni malis admixti, ut grana paleis, omnes tamen fideles, nulli infideles, ut sanctus Augustinus docet in libro contra Donatistas, post collationem cap. 10. parvuli sine Baptismo, non sunt in area, ac per hoc neque inter frumenta, neque inter paleas numerantur.

Secunda objectio, Matth. III : *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excindetur, et in ignem mittetur* (2). At parvuli fructum bonum non fecerunt, et plane inutiles in hoc mundo fuerunt ; igitur excisi in ignem mittentur.

Respondeo : loquitur Scriptura de adultis, qui fructum facere cum possent, minime fecerunt. Nam etiam arbores ante unam diem, vel alteram plantatæ non mittuntur in ignem, etiamsi fructum non ferant.

Tertia objectio, Matth. XIII : *Sic erit in consummatione sæculi, exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent illos in caminum ignis* (3). At parvuli sine Baptismo justi non sunt, sed mali et peccatores.

Respondeo : verba citata conclusio sunt parabolæ de sagena missa in mare, bonos et malos pisces congregante. Porro sagena illa non mundum universum, sed Ecclesiam tantum significat, in qua sunt homines boni et mali, sed fideles et baptizati, ut S. Augustinus explicat lib. supra citato, contra Donatistas, post collationem cap. 4. illa igitur verba : *Separabunt malos de medio justorum, et mittent illos in caminum ignis*, ad infantes non pertinent, qui in sagena Ecclesiæ nunquam fuerunt.

Quarta objectio, Matth. XXV : *Omnibus qui a sinistris erunt*, id est, omnibus malis dicetur : *Ite maledicti in ignem æternum* (4). Judicium hoc sine dubio universale erit, igitur etiam parvuli adesse cogentur. Non erunt autem parvuli a dextris : nam alioqui regnum cœlorum possiderent; erunt igitur a sinistris, et sententiam illam accipient : *Ite maledicti in ignem æternum.*

Respondeo, judicium universale erit, et omnes omnino aderunt pusilli cum magnis, fideles cum infidelibus, justi cum peccatoribus. Sed non eadem forma omnes judicabuntur ; in Evangelio autem Matth. XXV, solum describitur forma, qua judicabuntur ii, qui in Ecclesia sunt, atque ita hic locus ad parvulos non pertinet, qui in Ecclesia non sunt.

Describi vero solum formam judicii eorum, qui sunt in Ecclesia, perspicuum est, Primum ex Augustino libro citato contra Donatistas, cap. 4. et libro de fide et operibus, cap. 15. et in quæstionibus ad Dulcitium, quæst. 1.

Deinde ex ipsius Evangelii verbis; comparat enim Dominus bonos et malos ovibus et hœdis qui in eodem grege ejusdem pastoris numerantur. Constat autem gregem unius pastoris nihil esse aliud nisi Ecclesiam, in qua sunt boni et mali, sed Christiani. Infideles enim lupis potius, et canibus quam hœdis in Scripturis comparari solent. Illa etiam ratio æterni supplicii : *Esurivi enim et non dedistis mihi manducare, etc*, satis aperte indicat, istam judicii formam ad solos fideles esse referendam, quippe qui non arguuntur, quod rectam fidem non habuerint, sed quod opera fidei non ostenderint.

Denique cum Evangelium ad solos fideles pertineat, neque enim fidem habent Evangelio, nisi fideles : non erat opus in Evangelio describere formam, qua judicabuntur infideles, sed satis fuit in genere dixisse : *Qui non crediderit, condemnabitur* (5). Marc. ult. Et : *Qui incredulus est filio, non videbit vitam* (6). Joan. III. Et de parvulis : *Unius delicto in omnes in condemnationem.* Rom. V. (7).

(1) Matth. III, 12. — (2) Matth. III, 10. — (3) Matth. XIII, 49. — (4) Matth. XXV, 41. — (5) Marc. XVI, 16. — (6) Joan. III, 36. — (7) Rom. V, 18.

At, inquies, S. Augustinus ser. 14. de verbis Apostoli, ex hoc loco Matth. xxv. probat adversus Pelagianos, parvulos sine Baptismo defunctos, ituros in ignem æternum, eo quod ad sinistram pertineant, cum in dextera nulli sint nisi justi, et nullus sit tertius locus præter dexteram et sinistram. Respondeo : ex loco Evangelii Matth. xxv. tantum colligitur, ut diximus, forma in specie, qua judicabuntur mali Catholici : tamen potest etiam colligi, omnes omnino peccatores futuros in sinistra, et sententiam damnationis accepturos. Nam judicium universale erit, et mali Catholici ideo erunt in sinistra, quia ibi erunt dæmones et infideles, et omnes operarii iniquitatis. Sic enim legimus Luc. XII. *Quod si dixerit servus ille in corde suo, moram facit Dominus meus venire, et cœperit percutere servos et ancillas, edere et bibere, et inebriari, veniet Dominus servi illius in die qua non sperat, et hora qua nescit, et dividet eum, partemque ejus cum infidelibus ponet* (1). Atque hoc solum probare volebat S. Augustinus in serm. 14. de verbis Apostoli, nimirum parvulos non habituros vitam æternam, sed futuros in sinistra, et damnandos.

Itaque cum dicit, eos ituros in ignem æternum, accipit ignem æternum pro loco inferni, ubi est ignis æternus, sive pro damnatione, non autem proprie pro certa pœnæ specie, sive qualitate, nam disertis verbis lib. 5. in Julianum, cap. 8. scripsit, se definire non posse qualis, et quanta sit futura pœna, qua plectentur parvuli, sine Baptismo Christi morientes.

Quinta objectio, Apocalyp. 20 : *Beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima : in his secunda mors non habet potestatem* (2). Et infra, ut etiam cap. XXI, *Mors secunda* dicitur esse *stagnum ignis, et sulphuris*. At parvuli non habent partem in resurrectione prima : igitur in eis potestatem habet mors secunda, quæ est, ut diximus, stagnum ignis et sulphuris. Rursus in eodem cap. 20. describitur universale judicium, in quo judicabuntur omnes, pusilli et magni, secundum opera ipsorum, et tandem concluditur his verbis : *Qui non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis*. Certum autem est, parvulos in peccato originali defunctos, non esse in libro vitæ scriptos.

Respondeo : posset fortasse responderi, in his locis Scripturam non loqui nisi de adultis, qui secundum opera propria judicandi erunt. Nam in eodem cap. XX. scriptum est : *Et libri aperti sunt, et judicati sunt mortui ex his, quæ scripta erant in libris, secundum opera ipsorum* (3). Et cap XXI. declarat Scriptura, qui sint mittendi in stagnum ignis, et ait : *Timidis, et incredulis, et execratis, et homicidis, et fornicatoribus, et veneficis, et idololatris, et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure, quod est mors secunda* (4). Sed certe probabilius est, sententias istas esse generales. Nam ideo in cap. 20. dicitur, pusillos et magnos stetisse ante thronum judicandos ; et undique mortuos esse advocatos ; et propositio illa : « Qui non est inventus in libro vitæ scriptus, etc. » ad prædestinationem æternam pertinet, quæ non minus infantes, quam adultos complectitur.

Denique sanctus Augustinus in lib. VI. in Julianum, cap. 4. docet, parvulos etiam judicandos in die judicii, secundum ea quæ gesserunt in corpore juxta illud Apostoli II. ad Corinth. V : *Ut referat unusquisque sicut gessit, sive bonum, sive malum* (5). Nam sicut ad baptizatos pertinet, quod crediderunt per alios, ita ad non baptizatos pertinet, quod peccaverunt per alium.

Potest igitur responderi, parvulos quidem judicandos esse secundum opera ipsorum, nam etiamsi nihil egerint propria voluntate, tamen per Adamum, et in Adamo peccaverunt, et ideo mittendos esse in stagnum ignis, hoc est, in locum, ubi est ignis, nec tamen inflammandos illo igne, aut cruciandos, vel quod sint in parte altiore ejus loci, vel quod ignis vim habeat eos detinendi, non tamen urendi. Siquidem ignis post diem judicii non habebit vim urendi, nisi ut instrumentum divinæ justitiæ, et propterea alios magis, alios minus, alios etiam nihil lædet.

Sexta objectio ex symbolo Athanasii : « Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem, et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui vero mala in ignem æternum. »

Respondeo, omnes quidem resurgent, etiam parvuli, cum corporibus suis, et reddent de factis propriis rationem, sed parvuli facile se expedient ; dicent enim se nihil habere propriorum factorum. Nihil enim boni vel mali, etiam Apostolo teste ad Rom. IX.

(1) Luc. XII, 45.— (2) Apoc. XX. 5.— (3) Ibid. XX. 12;— (4) Ibid. XXI, 8.—(5) II Corinth. V, 10.

se propria voluntate gessisse. Quare, quod sequitur : *Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui vero mala in ignem æternum,* ad eos non pertinet.

Quamvis autem non explicetur in symbolo, quid de iis futurum sit, qui propria voluntate nihil peccaverunt, sed tantum, ut loquitur S. Cyprianus in epist. 8. lib. II. contagium mortis antiquæ prima nativitate traxerunt, tamen aliunde scimus illos non habituros vitam æternam, et in ipso inferno pœna mitissima esse plectendos : sicut e contrario non explicatur in symbolo quid futurum sit de parvulis baptizatis, qui nihil boni propria voluntate fecerunt, sed per alios tantum professi sunt, et in Christum se credere, et Satanæ renuntiare, et per Baptismum Christum induerunt : tamen aliunde scimus eos fratres Christi esse effectos, et per hoc hæredes, *hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Sed profecto verisimilius est symbolum universalem doctrinam tradere de præmio, et supplicio omnium etiam parvulorum.

Dicuntur autem propria facta alicujus non solum illa, quæ propria voluntate quis gessit, sed etiam quæ ad ipsum jam in corpore viventem pertinent, ut sanctus Augustinus docet lib. VI. in Julianum, cap. 4. et in epist. 107. explicans illud Apostoli : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sicut gessit.* Quod ergo dicitur ituros malos in ignem æternum, intelligendum est, ituros in locum ubi est ignis æternus, sed puniendos pro varietate culparum, alios ustione, alios sola detentione.

Septima objectio, ex Patribus Augustino et Fulgentio. Sanctus enim Augustinus satis aperte scribit, parvulos igne sempiterno cruciandos, in serm. 14. de verb. Apostol. et idem firmissime credi jubet S. Fulgentius lib. de fide ad Petrum, cap. 27.

Respondeo : videntur sancti isti Patres significare voluisse, parvulos cruciandos igne sempiterno per detentionem, non per ustionem. Nam id unum tanquam certum, ubique tradit Augustinus parvulos sine Baptismo defunctos, futuros in eo loco, ubi est ignis æternus, cum diabolo et Angelis ejus. Quæ autem, qualis et quanta pœna eorum futura sit, se definire posse aperte negavit. Quod si B. Fulgentius forte aliter sensit, non facimus illi injuriam, si Beatum Gregorium Nazianzenum cum universa schola Theologorum sequi malumus.

Octava objectio. Parvuli puniuntur in hac vita pœna sensus, cum sint obnoxii fami, siti, morbis, aliisque infinitis propemodum calamitatibus : igitur credibile est, eos in alia quoque vita pœna aliqua sensus esse puniendos.

Respondeo : afflictiones hujus vitæ, non infliguntur proprie ac directe parvulis in pœnam originalis peccati, sed consequuntur naturam humanam originali justitia spoliatam ; nam alioqui similia passi fuissent homines, si in puris naturalibus conditi fuissent, quemadmodum similia patiuntur animantia rationis expertia, non aliqua sua culpa, sed ex conditione naturæ. At ignis et sulphuris cruciatus, in alia vita non potest esse naturalis, sed solum ex institutione divinæ justitiæ, et idcirco si tales pœnæ infligerentur parvulis, non indirecte et consequenter, sed directe et principaliter infligerentur.

Nona objectio : parvuli post diem judicii, non habebunt corpora gloriosa, sed passibilia, igitur sine dubio aliquid patientur : « In eis vero (inquit S. Augustinus lib. VI. in Julianum, cap. 5.) qui non ad vitam resurgent, concupiscentia non feliciter, sed pœnaliter erit, non quia tunc quisquam ab ea mundabitur, sed quia tunc malis non in delectamenta, sed in tormenta vertetur. » Et in epist. 146. ad Consentium, quæst. 1. « Proinde, inquit, illi, qui ad judicium resurrecturi sunt, non commutabuntur in illam corruptelam, quæ nec doloris corruptionem pati potest. Illa namque fidelium est atque Sanctorum, isti vero perpetua corruptione cruciabuntur, quia ignis eorum non extinguetur, et vermis eorum non morietur. »

Respondeo : corpora damnatorum passibilia quidem erunt, tamen non patientur nisi secundum ordinationem divinæ justitiæ et supernaturaliter. Nam cum post judicium cessare debeat ortus et interitus rerum naturalium, tolletur a corporibus naturalibus vis agendi in alia corpora, ac per hoc non agent, nisi, sicut antea diximus, ut instrumenta divinæ justitiæ. Quare cum divinæ justitiæ ratio id non exigat, ut corpora parvulorum ignem patiantur, immunia illa corpora a dolore erunt; quamvis alioqui non gloriosa, sed similia corporibus cæterorum damnatorum futura sint. Sanctus vero Augustinus in locis notatis non tractat quæstionem de parvulis, sed in genere de corporibus damnatorum loquitur. Qua propter ver-

ba ejus verissima sunt, quoniam ut plurimum ita se res habet, ut ipse docet.

Decima objectio : Christus pro peccato originis expiando pœnam sensus, et quidem gravissimam passus est, igitur pœna ei peccato debita, est pœna sensus.

Respondeo : Christus passus est non pœnam, quæ directe peccatis nostris debebatur ; neque enim pœnam gehennæ sustinuit, sed aliam, quæ quoniam infiniti meriti et efficaciæ fuit, propter personæ patientis dignitatem, ideo pro peccatis omnibus plenissime satisfecit. Adde quod non solum pro peccato originis, sed etiam pro actualibus culpis Christus passus est. Culpæ autem actuales pœnam sensus sine dubitatione merentur.

CAPUT VI.

Refellitur tertia opinio, et asseritur, probabile esse, parvulos non baptizatos passuros interiorem animi dolorem, quamvis mitissimum.

Restat ad extremum, ut excutiamus opinionem tertiam et quartam, quarum prior parvulos eximebat ab omni dolore tum interno tum externo ; posterior internum eis relinquebat, ab externo penitus liberabat, et quidem prior probabilis est propter auctoritatem S. Thom. S. Bonaventuræ, et aliorum multorum illustrium Theologorum. Sed posterior probabilior nobis videtur propter auctoritatem sanctorum Patrum, Augustini Fulgentii, Gregorii, et aliorum, quos nonnulli etiam Scholasticorum Theologorum secuti sunt.

Dicimus igitur parvulos sine Baptismo decedentes dolorem animi habituros, quod intelligent se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos, in carcerem inferni detrusos, et in tenebris perpetuis vitam acturos.

Cæterum hunc dolorem in eis levissimum, mitissimumque multis de causis futurum. Tum quod dispositionem ad beatitudinem non nisi remotissimam habuerint. Tum, quod intelligent non propria negligentia se tantum bonum amisisse, unde etiam verme conscientiæ carebunt. Tum, quod delicias, neque cœlestes, neque terrenas unquam gustaverint. Facile enim iis bonis caremus, quibus nunquam assuevimus. Tum denique, quod videbunt plurimos esse in eodem gehennæ carcere se multo infœliciores, ad quorum sortem ipsi quoque pertinere potuissent, si diutius sibi vivere contigisset ; quare S. Augustinus multis in locis affirmat, parvulos sine Baptismo decedentes in damnatione omnium mitissima futuros. Vide lib. I. de pec. mer. et remiss. cap. 16. in Enchir. cap. 93. et lib. v. in Julian. cap. 8. Sed adferamus testimonia Patrum, ad probandum parvulos non vacaturos omni dolore animi.

Primum testimonium est sancti Augustini lib. I. de orig. animæ, cap. 9. « Parvulis non baptizatis nemo promittat quietis aut fœlicitatis cujuslibet, atque ubilibet, inter damnationem regnumque cœlorum, quasi medium locum, etc. » Negat hoc loco sanctus Augustinus, parvulos habere locum ullum quietis, aut fœlicitatis cujuslibet. At si nullo omnino dolore, nulla tristitia tangerentur nec interna, nec externa, neque corporis, neque animi, certe magna et perfecta quiete fruerentur.

Secundum testimonium ejusdem Augustini in epist. 106. ad Paulinum : « Nempe fatebuntur parvulos non baptizatos, quamlibet tolerabilius omnibus, qui etiam propria peccata committunt, tamen æterna morte mulctari. » At vox illa, « tolerabilius », manifeste requirit ut parvuli aliquid habeant pœnale tolerandum ; non dicitur autem tolerare, nisi qui sentit dolorem et laborat in perferendo.

Tertium testimonium ejusdem, lib. VI. in Julian. cap. 4. ultra medium, ubi probat parvulis esse malum, non intrare in regnum Dei, et ipsos de hac re dolere : « Si hoc, inquit, eis non erit malum, non ergo amabunt regnum Dei tot innocentes imagines Dei. Si autem amabunt, et tantum amabunt, quantum innocentes amare debent regnum ejus, a quo ad ipsius imaginem creantur, nihil ne mali de hac separatione patientur ? » addit etiam idem Augustinus lib. v. in Julian. cap. 8. parvulis pœnam esse futuram, quod separabuntur a consortio piorum parentum. At certe separari a re, quæ diligitur, necessario dolorem affert.

Quartum testimonium ejusdem Augustini est in epist. 28. ad Hieronymum, in serm. 14. de verb. Apost. et alibi, ubi docet, parvulos in inferno pœnam, vel supplicium esse passuros ; quæ nomina vix intelligi possunt sine aliquo dolore.

Quintum testimonium est S. Fulgentii in

lib. de fide ad Petrum, cap. 3. qui dicit, parvulos sine Baptismo decedentes, interminabilia gehennæ sustinere supplicia, at supplicium sine dolore esse non solet.

Sextum est S. Gregorii lib. IX. moral. cap. 16. ubi non semel repetit parvulos perpetua gehennæ tormenta percipere; quis autem tormentum sine dolore esse concedat?

Septimum est Cypriani, sive quicumque fuit auctor, in serm. de ratione circumcisionis, ubi loquens de pœna peccati originalis post mortem : « Supererat, inquit, post mortem carnis, animæ labor et afflictio Spiritus », quid clarius ?

Ad hæc testimonia accedit, quod nullus hactenus eorum, qui contra sentiunt, congruentem rationem reddere potuit, cur infantes non tristentur dum cogitant, se cœlesti felicitate privatos, et in carcerem inferni esse detrusos. Aliqui veterum Scholasti corum dixerunt, parvulos illos propterea dolorem nullum percepturos ex amissione beatitudinis, quod ignorabunt omnino eam se amisisse, cum id nisi per fidem cognosci non possit, et ipsi fidem nunquam habuerint; hanc rationem approbat S. Thom. in quæst. 5. de malo, art. 3. Sed eamdem reprehendit in 2. Sent. dist. 33. quæst. 2. art. 3. Defendit quidem eam Durandus in eamdem distinctionem ejusdem libri scribens.

Cæterum, S. Thomæ (ut dixi) et S. Bonavent. in 2. Senten. scribentibus, aliisque viris doctis jure non placuit : nam si ea ratio aliquid efficeret, sequeretur, barbaros adultos, qui multa et gravissima peccata ad unum illud originale addiderunt, non habituros dolorem de amissa beatitudine ; quandoquidem in hac vita de ea beatitudine, vel de Christo nihil unquam audierunt. Cognoscent igitur esse aliquam beatitudinem, et eam se amisisse, quia cognoscent naturam suam, et in ea naturale desiderium summi boni adipiscendi ab auctore naturæ insertum esse non ignorabunt : nam, ut loquitur sanctus Augustinus lib. I. Confess. cap. I. fecit nos Deus ad se, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in ipso. Itaque hac inquieti cordis tristitia homines illi vacare non poterunt.

Deinde nonne in die judicii palam aspicient multos sui generis, et fortasse parentes et fratres in cœlum cum ingenti gloria ascendere? nonne in eodem judicio, ut justus Deus ab omnibus comprobetur, ratio manifesta erit, tum præmii, tum supplicii omnium hominum? « Tunc enim illuminabuntur abscondita tenebrarum, et manifesta erunt consilia cordium, » ut Apostolus scribit I. ad Corinth. IV. vide S. Thom. in 4. Sent. distinct. 43. quæst. 1. art. 5. quæstiuncula 2. ubi docet, in judicio omnibus notam esse futuram, tum sententiam suam, et aliorum, tum etiam rationem et causam ejus sententiæ.

Quod autem Durandus respondet ad judicium proprie non pertinere parvulos, sed solum adultos, qui actualia peccata committunt, repugnat Apostolo, qui ad Rom. V. dicit : *Unius delicto in omnes homines in condemnationem.* Neque enim condemnatur, qui non judicatur. Repugnat symbolo Athanasii, in quo dicitur, omnes homines resurrecturos, et reddituros judici rationem. Repugnat Augustino, qui serm. 14. de verbis Apostoli dicit, parvulos resurrecturos ad judicium, et judicandos.

Hac igitur ratione explosa, S. Bonavent. aliam excogitavit, scribit enim homines illos simul consideraturos beatitudinem, quam amiserunt; et pœnas aliorum damnatorum, quas evaserunt ; et quanquam prior consideratio dolorem, posterior gaudium adferre possit, tamen ita unam temperandam per aliam, ut consideratio amissæ beatitudinis, impeditura sit gaudium de evasione pœnarum, et consideratio evasionis pœnarum, impeditura sit dolorem de privatione beatitudinis, atque ita futurum, ut illi neque tristentur unquam, neque lætentur.

Sed hæc etiam ratio non plene satisfecisse videtur, nam si res ita se haberet, viderentur homines illi redacti ad naturam rerum non sententiam. Et sane, probabilius diceretur, eos non simul, sed pervices consideraturos, nunc amissam beatitudinem, nunc liberationem a gravioribus malis, atque eadem ratione, nunc tristes, nunc lætos futuros, aut certe considerationem pœnarum quas evaserunt, non penitus sublaturam, sed ex parte mitigaturam tristitiam, quam secum consideratio amissæ felicitatis adferre.

S. Thomas aliam rationem adducit, nimirum homines illos, ideo nulla tristitia esse afficiendos, quod probe intellecturi sint, nullam se proportionem ad eam beatitudinem unquam habuisse, cum nec habuerint gratiam, nec usum liberi arbitrii. Non enim tristantur qui recto judicio utuntur, si eo bono careant, ad quod nulla ratione inveniuntur idonei.

Verum neque in hac ratione mens humana penitus acquiescit. Nam tametsi nunquam in se parvuli decedentes sine Baptismo proportionem habuerint ad beatitudinem, tamen habuerunt in primo parente, et cognoscent, ut ostendimus, se primi parentis culpa tantum bonum perdidisse.

Richardus in eamdem distinctionem 33. lib. II. Sententiarum scribens, cum videret prædictas rationes non plene satisfacere, addidit quartam atque ait, quod parvuli cognoscant se beatitudine excidisse, et tamen non inde tristentur, fieri singulari Dei providentia, qui dolorem ab eorum animis removet.

Sed hæc ratio nihilo videtur esse melior cæteris, nam cum Deus non impediat, quo minus parvuli in hac vita patiantur dolores, qui sequuntur ex amissione justitiæ originalis, cur impediret dolorem, qui post mortem naturaliter consequetur cognitionem amissæ beatitudinis? Si enim ulla causa esset impediendi hunc dolorem, illa sine dubio esset, quia non merentur parvuli ejusmodi dolorem, cum nihil mali propria voluntate commiserint, at eadem ratione impedire deberet Deus tot mala, quæ nunc parvuli patiuntur.

CAPUT VII.

Respondetur ad objectiones contra doctrinam capitis superioris.

Adversus ea quæ dicta sunt nonnullæ objectiones fieri solent, quas breviter dissolvemus.

Prima objectio. Verba divinæ Scripturæ, quæ supra ex Apocalypsi allata sunt : *Quantum se glorificavit, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum* (1). Si recte probant, parvulos non esse passuros pœnam sensus, certe etiam probant, non esse passuros dolorem animi, cum parvuli nullas omnino delicias, neque corporis, neque animi degustare potuerint. Respondeo : multum interest inter pœnam sensus et dolorem animi. Nam pœnæ sensus post hanc vitam nulla esse poterit, nisi a divina justitia directe, ac proprie infligatur; non autem æquum est, ut Scriptura docet, ut pœna directe infligatur ei, qui nullam habuit voluptatem. At dolor animi ex amissione beatitudinis non proprie ac directe infligitur, sed per se hac naturaliter sequitur. Itaque sicut in hac vita pœna directe inflicta propter originale peccatum, est privatio justitiæ originalis, quæ partem inferiorem superiori, et corpus animæ subjiciebat, pœna autem indirecta et consequens sunt omnes labores, et dolores hujus vitæ : sic etiam post mortem pœna directe inflicta propter originale peccatum, est carentia visionis Dei, pœna autem indirecta et consequens est animi dolor, qui ex amissæ beatitudinis cognitione percipitur.

Secunda objectio : Parvulorum pœna post hanc vitam mitissima erit, ut S. Augustinus docet in Enchirid. cap. 93. et alibi : at dolor de amissa beatitudine gravissimus est, et multis partibus dolorem corporalem superat. Respondeo, cum sanctus Augustinus dicit, pœnam parvulorum fore mitissimam, non comparat pœnam animi cum pœna corporis, sed pœnam parvulorum cum pœna majorum. Recte autem dicit fore mitissimam tribus de causis. Primo, quia majores punientur pœna damni et sensus ; parvuli pœna damni solius. Secundo, quia majores ad pœnam damni annexum habebunt vermem conscientiæ, quo parvuli carebunt. Tertio, quia majores dolorem de amissa beatitudine gravissimum percipient, parvuli contra levissimum. Tanto enim dolor de re amissa gravior est, aut levior, quanto quis majorem aut minorem ad eam rem adipiscendam dispositionem habuit. Nulli autem damnatorum minorem dispositionem ad cœlestem beatitudinem habuerunt, quam ii, qui ante usum rationis de vita migrarunt.

Tertia objectio. Concors Doctorum sententia in eam opinionem propendet, ut parvuli nullum omnino dolorem animi patiantur. Respondeo non ita est, nam antiquiores Doctores, Augustinus, Fulgentius, Gregorius, auctor sermonum de cardinalibus operibus Christi magis propendent, ut ostendimus, in contrariam. Deinde Petrus Lombardus in 2. Sentent. dist. 33. dum solum removet a parvulis ignem corporalem et vermem conscientiæ, satis aperte relinquit carentiam beatitudinis cum dolore, qui inde consequitur. Innocent. quoque in cap. Majores de Baptismo et ejus effectu, cum dicit, pœnam peccati originalis esse carentiam visionis divinæ, actualis autem, gehennæ perpetuæ cruciatum ; ignem

(1) Apoc. XVIII, 7.

corporalem, qui propriæ gehennæ cruciatus dicitur, a pœna parvulorum excludit, non autem eam tristitiam, quæ carentiam visionis Dei naturaliter comitatur.

Adhæc sanctus Thomas, et sanctus Bonaventura testantur, non defuisse suo tempore Scriptores, qui docerent, parvulos non baptizatos passuros animi dolorem, quamvis mitissimum, ex carentia visionis Dei. Denique nostro sæculo Joannes Driedo, ut supra diximus, non solum dolorem internum, sed etiam externum parvulis non baptizatis tribuendum esse censuit. Et Dominicus a Soto lib. I. de natura et gratia, cap. 14. disputationem suam ita conclusit : « Quocirca vel dicendum est hanc causam, qua fuerint expulsi, occultam sibi esse, quod magis probaverim, eo quod sit extra naturalem ordinem rerum : aut si eam cognoscunt, ut quidam volunt, vix possum intelligere, quomodo nulla inde eos tristitia molestet. » Ubi vir iste doctissimus et insignis alioqui S. Thomæ sectator aperte fatetur, parvulos dolorem internum passuros, si verum sit, quod nos cum sancto Thoma, sanctoque Bonaventura verissimum esse non dubitamus, notam fore iisdem parvulis causam, cur a beatitudine cœlesti exciderint.

Petrus quoque a Soto in libro de institutione Sacerdotum, lectione sexta de Baptismo, propre extrema, novitates Catharini vitandas numerat, quod parvuli in die novissimo recepturi sint integram et perfectam naturam solo dono originali, visioneque divina carentem, sed quæ nullo modo eis afflictioni vel tristitiæ sit futura.

Quarto objectio. Parvuli post hanc vitam intelligent, justa Dei ordinatione se privari cœlesti beatitudine, igitur non dolebunt, nec tristabuntur de ea privatione; nam alioqui perversæ voluntatis essent non solum habitu, sed etiam actu, et de divinis judiciis obmurmurarent, forte etiam blasphemarent. Quæ sunt omnia perabsurba, cum constet eos non futuros pejores, quam essent cum hinc discesserunt. Respondeo, non est necessarium, ut qui justum Dei judicium in sua afflictione cognoscunt, aut non doleant, aut de Deo obmurmurent. Potest enim fieri, ut vere patiantur, sed patienter et sine querimonia. An in locis purgatoriis animæ non agnoscunt se, justo Dei judicio pœnas luere ? aut dolores et quidem atrocissimos non sentiunt ? aut de divinis judiciis obloquuntur ? S. Job, Christi martyres, Christus ipse in passione sua, nonne dolores gravissimos senserunt, et patientissime pertulerunt, et Dei voluntate se pati certissime cognoverunt ? Sed de his hactenus.

CAPUT VIII.

Proponitur methodus futuræ disputationis de pœna peccati in hac vita.

Disseruimus hucusque de pœna peccati originalis, quam ii patiuntur, qui vixdum nati ex hac vita sine hujus peccati remissione decedunt. Nunc de pœna illa, vel potius de pœnis, et calamitatibus illis disseremus, quas in hac vita patiuntur, qui aliquandiu supervivunt, et tum præsertim si ad usum rationis accedant. Erit autem tripartita hæc disputatio. Primum enim per modum simplicis narrationis enumerabimus incommoda hujus vitæ. Deinde propter Pelagianos quærenus sintne hæc incommoda pœnæ peccati originalis. Postremo, quid Lutherani de hac re sentiant excutiemus.

Quod igitur ad primum attinet, incommoda hujus vitæ sanctus Augustinus ad duos veluti fontes reducit, ignorantiam et difficultatem, ex quibus alios duos fontes malorum oriri dicit, errorem et dolorem. Ignorantia enim parit errorem, difficultas dolorem. Vide Augustinum lib. III. de libero arbitrio, cap. 18. 19. et 20. In Enchirid, cap. 24. et in lib. de natura et grat. cap. 67.

Theologi scholastici paulo aliter hæc tradunt, scribunt enim quatuor esse vulnera naturæ, ignorantiam, malitiam, concupiscentiam, infirmitatem; quorum primum in mente, secundum in voluntate, tertium in appetitu concupiscente, quartum in irascente constituunt. Sed nos operæ pretium esse duximus, maxime propter Lutheranos, qui extenuari a nobis effectus peccati originalis existimant, si hæc omnia distinctius atque uberius explicemus.

Igitur mala hujus vitæ, alia sunt interna, alia externa. Interna voco, quæ sunt in ipso homine, ut ignorantiam, concupiscentiam, et similia; externa quæ sunt extra hominem, ut habere Deum iratum, esse sub diaboli potestate, carere obedientia animantum rationis expertium ; a cœlo, ab aere, ab aqua, ab ipsa terra multas et varias calamitates perpeti.

Sed rursus interna alia sunt in parte ani-

mæ superiore, alia in inferiore; alia in corpore. In superiore læsa sunt intelligentia et voluntas; in inferiore sensus tum interni, tum externi, et utraque appetendi facultas; in corpore denique plurima sunt incommoda et ad extremum ipsa mors. Itaque vere scriptum est in Concilio Arausic. can. 1. et in Trident. sess. 5. totum hominem secundum corpus, et secundum animam per Adami prævaricationem in deterius esse mutatum.

CAPUT IX.

Enumerantur morbi sive vulnera mentis humanæ.

Ut igitur a prima animi nostri parte incipiamus, in intelligentia, seu mente humana, plurima sunt vulnera. Primum est ignorantia rerum necessariarum in infantibus tanta, quanta et in bestiis quidem cernitur. S. Augustinus lib. I. de peccat. merit. et remiss. cap. 38: « Multorum, inquit, pecorum, pulli etiam minutissimi matres agnoscunt, nec sugendis uberibus cura et ope admoventur aliena, sed ea ipsi in maternis corporibus loco abdito posita mirabili facilitate noverunt. Contra, homini nato, nisi opere nutrientis admotis labris papillæ uberis ingerantur, nec ubi sint sentiunt, et juxta se jacentibus mammis magis possunt esurientes flere, quam sugere.

Secundum est fatuitas, cum qua nonnulli nascuntur; nullum enim est animal, quod ita nascatur destitutum omnino ab omni operatione naturæ suæ propria, ut hominum aliqui nascuntur. S. Augustinus deplorans hanc miseriam in epist. 28. ad Hieronymum: « Tam tardi, inquit, nonnulli sunt et obliviosi, ut ne prima quidem discere litterarum elmenta potuerint. Quidam vero tantæ sunt fatuitatis, ut non multum a pecoribus differant, quos moriones vulgo nominant. »

Tertium est difficultas discendi, nam sine labore ignoramur, cum labore discimus. Tamque altera dices suas in quorumdam mentibus ignorantia jecit, ut malint illi semper in tenebris ignorantiæ vivere, quam tantum laboris, quantum ad discendum necessarium esse vident, omnino subire. Sanctus Augustinus lib. XXII. de civit. Dei, cap. 22: « Quid, inquit, aliud indicat horrenda quædam profunditas ignorantiæ, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit. »

Quartum est ignoratio ultimi finis, ut cujus adeptione tota hominis beatitudo consistit; non enim solum ignorant omnes homines, nisi divinitus adjuventur, finem supernaturalem, sed etiam maxima pars hominum ab ipso naturali fine intelligendo aberrat. Cujus rei testes esse possunt tam diversæ philosophorum sententiæ de summo bono. De quibus vide S. August, lib. XIX. de civit. Dei, cap. I. et seq. Quid autem miserius fingi potest, quam ignoratio proprii finis, id est, veri ac summi boni?

Quintum est ignoratio mediorum ad finem, id est, earum rerum, per quas ad bonam beatamque vitam perveniri potest. Nemo est enim tam prudens, qui non sæpenumero dubitet, hæsitet, cæcutiat in deliberatione rerum agendarum, ac præsertim circa locum, tempus, modum, aliasque rerum circumstantias: « Cogitationes enim mortalium timidæ et incertæ providentiæ nostræ, » inquit Sapiens cap. IX.

Sextum est difficultas intelligendi naturas rerum. Nam cum hominis proprium munus esse videatur contemplari res omnes, et ex earum cognitione ad conditoris cognitionem ascendere, et insitum sit homini a natura incredibile sciendi desiderium; unde est illud Philosophi in I libro Metaphisic: « Omnes homines natura scire desiderant », et illud M. Tulli, in I. Tusculan.: « Natura inest mentibus nostris insatiabilis quædam cupiditas veri videndi »: tamen tanta est imbecillitas mentis humanæ, ut ne formicæ quidem naturam perfecte noverit, ut S. Basilius scribit in epistola 168. ad Eunomium. Itaque vere dixit Ecclesiastes cap. I: *Cunctæ res difficiles, non potest eas homo explicare sermone.* Et cap. III: *Mundum tradidit disputatoini eorum, ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.* Quam autem obscuram ac tenuem de Deo notionem acquirere possit humanum studium, testantur tot monstrosæ opiniones Ethnicorum, de natura Dei, qui eo usque progressi sunt, ut etiam cepis et alliis divinitatem dare non dubitaverint.

(1) Eccl. I, 8; Eccl. III, 11.

Septimum est ignoratio propriæ mentis. Nam cæteræ mentes, angelicæ videlicet, se ipsæ perfecte norunt : mens vero humana nihil minus quam seipsa cognoscit ; nec solum naturam suam, sed etiam opera sua ignorat. Hinc sanctus ille propheta ingemiscens clamat in Psal. XVIII : *Delicta quis intelligit ? ab occultis meis munda me Domine* (1), incredibilis plane est infelicitas, ut ipse, qui propria voluntate peccat, non possit sæpe discernere, an vere peccaverit, an deliberata voluntate consenserit, quoties, quantumque deliquerit? Atqui fieri potest, ut vitam recte instituat, et ægritudinibus suis medicinam faciat, qui se ipse non novit, nec scit quo morbo laboret, ac ne id quidem intelligit, an laboret.

Octavum est, quod mens humana ab ipso corpore, quod ei datum est pro instrumento ad scientias comparandas, impeditur, ne facile perfecteque intelligat : *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam*, inquit liber Sap. cap. IX. *et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem* (1). Certe autem nullum est aliud corpus quod impediat actionem præstantissimam propriæ formæ.

Nonum est curiositas quædam propemodum naturalis. Rari enim sunt, qui non libentius, ac diligentius, aliena facta, ac præsertim errata observent, quam sua. Sanctus Joannes Chrysostomus in I. lib. de compunctione cordis affirmat, vix inveniri etiam inter eos qui perfectionem vitam profitentur, qui non laborent eo vitio, ut videant festucam in oculo fratris, trabem autem in suo non videant. Unde data est occasio fabulæ de duabus manticis, quarum anterior aliena vitia, posterior propria continet : « Sed non videmus, inquit ille, manticæ quod in tergo est. » Et alius : « Sed præcedenti spectatur mantica tergo; » magna est hæc miseria, nam propria vitia cognoscere semper est utile, sæpe autem necessarium : aliena scrutari vix unquam utile, sæpenumero noxium ac perniciosum fuit.

Decimum est, quod multa inania, levia, inepta volvimus animo, vel inviti, etiam alienissimo tempore. Deplorant hanc miseriam sancti Patres passim, atque inter cæteros S. Hieronymus in dialogo adversus Luciferianos, in aliorum fortasse persona loquens : « Nunc, inquit, creberrime in oratione mea, aut per porticus deambulo, aut de fœnore computo, aut abductus turpi cogitatione, etiam quæ dictu erubescenda sunt, gero. » Et S. Augustino in lib. X. Confess. cap. 35 : « Cum, inquit, in hujuscemodi rebus conceptaculum sit cor nostrum, et portet copiosæ vanitatis catervas, hinc et orationes nostræ sæpe interrumpuntur atque turbantur, et ante conspectum tuum, dum ad aures tuas voce cordis intendimus, nescio unde irruentibus nugatoriis cogitationibus res tanta præciditur. » Itaque quod ait Apostolus ad Rom. VIII : « Vanitati creatura subjecta est non volens, » in ipsam etiam humanam mentem optime quadrat.

His accedit, quod cum mens æterna sit, et ei perpetua debeatur operatio , tamen dum est in corpore, ne mediam quidem temporis partem sibi vindicare potest ; nam si detrahas infantiam, ac pueritiam, in quibus ætatibus mens, aut nihil, aut parum admodum operatur; si demas tempus, quod sibi corpus sumit tum ad somnum, tum ad alias vitæ necessitates, quantulum est quod intelligentiæ ad opus suum relinquitur?

CAPUT X.

De morbis, ac vulneribus voluntatis.

Sequitur altera pars animi, quæ dicitur voluntas ; cujus vulnus est etiam multiplex.

Primum est illa, quam græce φιλαυτίαν, id est, amorem sui, nominant. Omnes enim quærunt quæ sua sunt, nisi per Spiritum sanctum charitas Dei in eorum cordibus infundatur. Atque hinc nascuntur illa, quæ S. Augustinus enumerat in lib. XXII. de Civit. Dei cap. 22 : « Mordaces curæ, perturbationes, mœrores, formidines, insana gaudia, discordiæ, lites, bella, insidiæ, iracundiæ, inimicitiæ, fallaciæ, adulatio, fraus, furtum, rapina, perfidia, superbia, ambitio, invidentia, homicidia, parricidia, crudelitas, sævitia, nequitia, luxuria, petulantia, impudentia, impudicitia, fornicationes, adulteria, incesta, et contra naturam utriusque sexus tot stupra atque immunditiæ, quas turpe est etiam dicere, sacrilegia, hæreses, blasphemiæ, perjuria, oppressiones innocentium, calumniæ, circumventiones, prævaricationes

(1) Psal. XVIII, 13. — (2) Sap. IX, 15.

falsa testimonia, iniqua judicia, violentiæ, latrocinia, et quidquid talium malorum in mentem non venit, et tamen de vita hominum non recedit. » Verum hæc sunt hominum malorum : ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur.

Secundum est difficultas, quam experimur in vitiis superandis, et virtutibus excolendis. Nam finis hominis naturalis, quantum ad voluntatem, est vivere secundum rationem. Proinde virtus secundum naturam est, vitium contra naturam ; et videmus res omnes libenter, et facile moveri ad ea quæ naturæ suæ consentanea sunt, ægre et difficulter ad ea, quæ naturæ suæ repugnant. At homines *lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis* (1), inquit Sapiens in lib. Proverbior. cap. II. Et : *Bibunt*, ut inquit Job cap. XV, *sicut aquam iniquitatem* (2), id est, sine molestia et labore, facile suaviterque peccata committunt.

Testes hujus rei sunt multiplices illæ pœnæ, quas tum in parvulos, tum in majores cogimur exercere, ut homines vel inviti coerceantur a vitiis : « Quid enim (inquit Augustinus loco citato) sibi volunt multimodæ formidines, quæ cohibendis parvulorum vanitatibus adhibentur? quid pædagogi, quid magistri, quid ferulæ, quid lora, quid virgæ, quid disciplina illa, qua Scriptura sancta dicit dilecti filii latera esse tundenda, ne crescat indomitus, domarique jam durus, aut vix possit, aut fortasse non possit? quid agitur his pœnis omnibus, nisi ut debelletur imperitia, et prava cupiditas refrenetur, cum quibus malis in hoc sæculo vivimus? »

Quid vero significant majora illa tormenta, quas legum severitas pro majoribus excogitavit, cruces, secures, patibula, rotæ, ignes et alia id genus, nisi sævitiam tantam omnino esse necessariam contra pronitatem humanæ voluntatis ad malum? Nam cum tanta abundantia vanæ cupiditatis, quæ in pueris incipit apparere, in hanc vitam intramus, ut rarus omnino sit, qui si dimittatur vivere ut velit, et facere quidquid velit, non in ea facinora et flagitia, quæ supra commemorata sunt, vel cuncta, vel multa perveniat ; quanta igitur hæc miseria est, non posse a magna miseria, nisi per aliam magnam miseriam liberari?

Tertium est incredibilis quædam negligentia in iis, quæ ad beate vivendum, tum in hac vita, tum etiam post mortem pertinent. Nam cum satis constet, beatitudinem in hac vita, in virtute perfecta sitam esse, et simul experiamur viam ad perfectam virtutem esse difficilem ; ratio postulat, ut magno studio in hanc rem incumbamus. Si enim qui magnum studium adhibent, non sine labore perveniunt, quid fiet de illis, qui nullum adhibent?

Rursus, cum animam esse immortalem naturaliter cognoscamus, par esset, ut nihil sæpius, nihil diligentius, nihil majori cum sollicitudine tractaremus, quam quid nobis sit eventurum post mortem. At contra plerique hominum nihil minus curant, quam de parandis virtutibus vel beatitudine sempiterna ; et, quod magis est admirandum, ne in extrema quidem senectute, cum certum est, mortem longe abesse non posse, studium incipiunt adhibere ad procurandam salutem ; tanta videlicet oblivio, tantus sopor, tanta securitas genus humanum merito primæ prævaricationis oppressit.

Quartum est immoderata sollicitudo in temporalibus lucris captandis. Qui enim in veris et summis bonis quærendis supra modum negligentes sunt, iidem sunt in comparandis bonis falsis, inanibus et fugacibus attentissimi. Quam sane calamitatem generis humani non solum noster Ecclesiastes multis in locis deplorat, sed etiam ethnicus ille, qui Satyras suas ita cœpit : « O curas hominum, o quantum est in rebus inane. » Et quoniam ut S. Aug. loc. not. scribit, desidia, segnities, pigritia, negligentia, vitia sunt, quibus labor fugitur, et tamen labor ipse etiam cum est utilis, pœna est, ideo sive labore desidiam vincimus, sive desidia laborem fugimus, semper miseri sumus.

Quintum est mira quædam perversitas voluntatis humanæ, quæ ad verum Deum colendum tarda ssima est, etiam cum is se per multa miracula, vel beneficia patefacit : ad colendos autem Deos falsos promptissima, tametsi nihil omnino de eorum divinitate cognoverit. Certe philosophi multi *per ea, quæ facta sunt*, ut Apostolus loquitur ad Rom. I, *Deum cognoverunt, non tamen sicut Deum glorificaverunt* (3). Hebræi quoque Deum verum per innumerabilia signa et prodigia cognitum facillime fastidiebant ac deserebant ; et ad sacrificandum falsis Diis etiam

(1) Prov. II, 14. — (2) Job. XV, 16. — (3) Rom. I, 21.

filios proprios promptissimi accurrebant, quare Hierem. II, Deus ipse Judæis exprobrat inconstantiam Dei veri colendi, exemplo ethnicorum qui in cultu falsorum Deorum retinendo constantissimi erant.

Sextum est inconstantia, instabilitas, pugna quædam et contentio voluntatis humanæ; nam res cæteræ tam superiores, ut Angeli, quam inferiores, ut pecudes, semper idem volunt, aut nolunt, bonum prosequuntur, malum fugiunt. At homines rem eamdem modo volunt, modo nolunt, modo neque plane volunt, neque plane nolunt. Placet adulterium, dicit incontinens, sed nolo, quia lex prohibet. Neque solum pars inferior cum superiore, sed superior secum ipsa confligit. « Unde hoc monstrum, inquit S. Augustinus Confess. lib. VIII. cap. 9. et quare istud luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebræ pœnarum hominum, et tenebrosissimæ contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum, et quare istud; imperat animus corpori, et paretur statim, imperat animus sibi, et resistitur. » Et cap. seq.: « Ego cum deliberabam ut jam servirem domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram qui volebam, ego qui nolebam. Nec plene volebam, nec plene nolebam; ideo mecum contendebam, et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienæ, sed pœnam meæ. »

Septimum est fastidium proprii status. Magnum enim argumentum est corruptionis voluntatis humanæ, quod nemo sorte sua contentus vivat; sed laudet diversa sequentes, ut ille ait. Id enim signum est ægritudinis manifestæ, nam res cæteræ, si subsint quæ natura eorum requirit, facillime acquiescunt, neque mutationem ullam expetunt. Proprium autem ægrotantium est nunc unum, nunc aliud velle, fastidire cibos, lectum, modo hunc, modo illuc impatienter se convertere: « Nos, inquit S. Gregorius hom. 36. in Ev., nati in hujus peregrinationis ærumna, huc fastidiosi jam venimus, nescimus quid desiderare debeamus. » Et infra: « Fastidio ergo nostro tabescimus, et longa inediæ peste fatigamur. »

Octavum est, quod nullus, nisi per gratiam renovetur, peccata omnia mortalia vitare potest, venialia vero, ne renovati quidem possunt, nisi privilegio singulari: quare ita proprium hominibus videtur esse peccatum, ut vulgo dici soleat « humanum esse peccare. » Unde ille peccatum excusans: « Persuasit, inquit, nox, amor, vinum, adolescentia; humanum est. » Et alius quidam: « Nemo sine crimine vivit, optimus ille est qui minimis urgetur. » Magna est hæc voluntatis ægritudo, ut cum nemo peccare possit, nisi velit, et nihil sit magis in potestate hominis, quam velle: tamen non possit semper bene velle, et per hoc absque omni peccato vivere.

CAPUT XI.

De vulnere partis animæ inferioris.

In parte animæ inferiore, in qua sunt sensus, tum interni, tum externi, et duplex appetendi facultas, multa sunt etiam et gravia vulnera.

Primum, quod multi nascantur cæci, aut surdi, aut muti, aut claudi, aut alio modo in hac parte læsi, nam sine dubio nihil unquam tale accidisset, si primus homo non peccasset. Neque in aliis animantibus ista cernimus, quæ in hominibus sæpe deflemus. Itaque S. Augustinus lib. VI. in Julian. cap. 4. ad pœnam peccati originalis etiam hoc refert, quod tam multi orbi, morbidi, monstrosique nascantur.

Secundum est illusio somniorum, quæ per sensus interiores efficitur, quæ illusio ne partem quidem illam temporis liberam nobis relinquit, quæ ad aliquantulam quietem a natura concessa fuisse videtur: « Ipse somnus (inquit S. August. lib. XXII. de Civ. Dei cap. 22.) qui proprie quietis nomen accepit, quis verbis explicet sæpe somniorum visis quam sit inquietus, et quam magnis licet falsarum rerum terroribus, quas ita exhibet, et quodam modo exprimit, ut a veris eas discernere nequeamus, animam miseram, sensusque perturbet? »

Tertium est, quod cum interior sensus, ideo nobis a natura sit attributus, ut menti ad contemplationem, intelligentiamque deserviat; tamen sæpe mirum in modum intelligentiam impedit et confundit, cum importunissimo tempore varia figmenta suggerit animo, et a contemplatione rerum cœlestium ad suas nugas pene violenter avertit.

Quartum, est infirmitas in appetitu, qui dicitur irascibilis: nam cum hæc facultas homini data sit, ut imperanti rationi tanquam miles armatus obediat, et sit quasi ner-

vus quidam animi (ut loquitur magnus Basilius in oratione de ira) fortitudinem, constantiamque, ac robur ad res bene et ordine gerendas præbens. Contra plerumque accidit, ut imperium animæ sponte invadens hominem penitus in feram convertat, eumque cogat impetu ferri, insilire, rabie ut canes affici, pungere ut scorpiones, mordere ut serpentes. Nascitur nobiscum ista pestis, et in ipsa infantia incipit apparere : « An, inquit Augustinus lib. I. Confessionum cap. VII, pro tempore etiam illa bona erant, flendo petere etiam quod noxie daretur, indignari acriter non subjectis hominibus, liberis et majoribus, hisque a quibus genitus est; multisque prætcrea prudentioribus non ad nutum voluntatis obtemperantibus, feriendo nocere, niti quantum potest, quia non obeditur imperiis, quibus perniciose obediretur? ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum : nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. »

Quintum est concupiscentia, quæ post amissam originalem justitiam, soluta contra spiritum pugnat, et hinc nascitur intestinum illud bellum, quod usque ad mortem finiri non potest, propter quod Apostolus clamat ad Rom. VII : *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus* (1)? De quo malo integros libros scripsit Augustinus adversus Pelagianos, et nos multa diximus in libro superiore, et aliquid etiam dicturi sumus circa finem hujus libri.

Quantum autem imperium in rationem hic affectus acceperit, et contra, quam debiles sint vires rationis adversus impetum hujus indomitæ feræ, testatur vita plurimorum adolescentium, qui tam immenso voluptatum turpissimarum incendio flagrant, ut pene ad insaniam redigantur. Testantur novæ et inauditæ libidinum adinventiones, quibus concupiscentia hominum longe superat concupiscentiam bestiarum, ut ostendit Plutarchus in opusculo, quod bruta ratione utantur. Testantur jejunia, vigiliæ, sacci, humi cubationes, spinarum aculei, aliaque id genus, quibus viri sancti tanquam armis cœlestibus, ut hoc malum reprimerent, utebantur. Testantur horribiles tragœdiæ, quæ singulis ætatibus, et in omnibus mundi partibus occasione carnalis concupiscentiæ acciderunt. Certe in Scripturis sanctis horrorem incutiunt, quæ de Samsone, Salomone et Davide leguntur exempla, quorum primus fortitudine, secundus sapientia omnibus anteibat, tertius ad fortitudinem, et sapientiam, sanctitatem et pietatem plane singularem adjunxerat.

CAPUT XII.

De miseriis hominum quoad corpus.

Jam vero corporales miseriæ in hac lacrymarum valle, plane innumerabiles sunt, quæ tamen nullæ fuissent, nisi peccatum eis aditum patefecisset.

Primum, tot sunt morborum genera, ut nec libris medicorum omnia comprehensa sint.

Deinde, in eorum pluribus ac plane omnibus etiam ipsa adjumenta et medicamenta, tormenta sunt, inedia, pharmaca, sectiones, ustiones, ut multi sæpe levius malum æstiment morbum, quam medicinam.

Tertio, inopia cibi ac potus ad quantam rabiem homines interdum adducant; multa et in sacris et in profanis auctoribus exempla declarant : « Nonne, inquit Augustinus lib. XXII. de Civ. Dei cap. 22, ad hoc perduxit sitientes homines ardor immanis, ut urinam quoque humanam, vel etiam suam biberent? nonne ad hoc fames, ut a carnibus hominum abstinere se non possent, nec inventos homines mortuos, sed propter hoc a se occisos, nec quoslibet alienos, verum etiam filios matres incredibili crudelitate, quam rabida esuries faciebat, absumerent? »

Quarto, ad inopiam arcendam tantus est labor necessarius, ut Scriptura primo homini dictum fuisse testatur : *In sudore vultus tui vesceris pane tuo* (2), Gen. III. Et rursum alio loco propter eamdem causam, ita dicitur *homo nasci ad laborem*, quasi ad proprium quoddam munus, *ut avis nascitur ad volatum*, Job V (3). Itaque sicut miseria morbi per aliam miseriam sæpe graviorem, id est, per medicamenta pellitur : sic etiam malum inopiæ per malum laboris, nec brevius, nec levius temperatur. Non erat difficile Deo, qui pascit aves cœli, etiamsi non serant, neque metant, neque congregent in horrea, efficere, ut homines etiam sine labore victum quærerent;

(1) Rom. VII, 24. — (2) Gen. III, 19. — (3) Job. V, 7.

sed voluit in pœnam peccati, ut homines « a pœnali exitio, » ut loquitur Augustinus loc. not. « non nisi pœnali eruerentur auxilio. »

Quinto accedit brevitas vitæ. Nam cum homines ad scientiam rerum, quæ propria est hominis operatio, non nisi longo tempore, magnoque labore perveniant, æquum esse videbatur, ut diutissime viverent, alioqui futurum erat, ut pene nulli finem sibi proprium et naturalem attingerent. Contra tamen vita hominis brevissima est. Plurimi enim ante decedunt, quam ad maturitatem venire cœperint, et qui longissime vivunt, ad ætatem cervorum, et cornicum minime perveniunt.

Quare non defuerunt ex ethnicis, qui de natura quererentur, quod longiorem vitam cornicibus, quam hominibus dedisset. Alius tunc vitam relinquere se dicebat, cum discere, et vitam hominis propriam agere inciperet. Alius librum suum ab illis verbis exorditur : « Ars longa, vita brevis, » quasi dicere vellet, non recte agi cum natura humana, quæ propter vitæ brevitatem artes sibi proprias assequi non potest. Scriptura etiam divina non tacet, vitam hominum esse brevissimam. » *Homo natus de muliere* (inquit Job cap. 14.) *brevi vivens tempore*, *repletur multis miseriis*, *qui quasi flos egreditur et conteritur*, *et fugit velut umbra* (1). Isaias vero Propheta cap. 40. et Apostolus Petrus in epist. 1. cap. 1. hominem fœno comparare non dubitarunt, quod ad primum solis radium siccatur et cadit.

Accedit postremo timor continuus imminentis mortis. Nam tametsi vita humana amara est valde, tamen adhuc amarior esse videtur interitus : *Siccine separat*, aiebat ille, *amara mors* (2). Et Apostolus II. ad Cor. V. : *Ingemiscimus*, inquit, *gravati*, *eo quod nolumus expoliari*, *sed supervestiri*, *ut absorbeatur quod mortale est a vita* (3). Et ad Hebr. II. dicit, Christum per mortem suam destruxisse eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, ut liberaret eos, qui timore mortis, per totam vitam obnoxii erant servituti. Animus certe immortalis ; et qui naturalis forma corporis est, sine dubio corpus immortale desiderat. Proinde mors inimica naturæ, et omnium terribilium extremum recte nominata est.

CAPUT XIII.

De miseriis naturæ humanæ, quæ extrinsecus accedunt.

Explicuimus breviter eas miserias, quæ in homine ex ipso homine oriuntur : nunc de illis dicendum est, quæ extrinsecus accedunt.

Prima et summa est, quod homines post peccatum primi parentis, Deum iratum et inimicum habent : *Nascimur enim omnes* (ut Apostolus ait ad Ephes. II.) *filii iræ* (4). Si autem Deus contra nos est, quis pro nobis esse audebit? Et quid mirum, si armatur orbis terræ contra hominem, cum inimicus homini sit, qui fecit cœlum et terram ? Secunda est, quod traditi sumus in potestate principis tenebrarum, qui quidem multorum etiam parvulorum corpora invadit, eosque miserabiliter vexat et cruciat. Omnium autem mentes sollicitat ad peccatum, et mille nocendi artes habens, die noctuque tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret. Contra milleformes (inquit Augustinus lib. XXII. de Civit. Dei cap. 22.) dæmonum incursus quis innocentia sua fidit? quandoquidem ne quis fideret, etiam parvulos baptizatos, quibus certe nihil est innocentius, aliquando sic vexant, ut in eis maxime, Deo sinente, ista monstretur hujus vitæ flenda calamitas.

Tertia est, quod homo homini hostis crudelissimus et immanissimus, omni loco et tempore insidiatur. Quis enim explicet, quanta patiantur homines ab hostibus, a pyratis, a latronibus? nonne ab eis et depredatio, et captivitas, et vincula, et carcer, et exilium, et cruciatus, et amputatio membrorum, et privatio sensuum, et oppressio corporis ad obscœnam libidinem opprimentis explendam, et alia multa horrenda sæpe contingunt?

Quarta est inobedientia animantium rationis expertium ; *præposuit* enim initio *Deus hominem bestiis terræ*, *volatilibus cœli*, *et piscibus maris* (5), ut Scriptura loquitur Gen. I. et certe si primus homo ab imperio Dei non recessisset, omnia animantia hominis imperio facile paruissent. Nunc vero retinet quidem homo principatum in bestias, eisque jure suo ad sua commoda uti potest : sed liberam executionem propter peccatum ami-

(1) Job. XIV, 1. — (2) Reg. XV, 32. — (3) II Corin. V, 4. — (4) Eph. II, 3. — (5) Gen. I, 26.

sit. Detrectant enim imperium, sæpe etiam in ipsum Dominum suum insurgunt, neque nisi magna industria et labore subjiciuntur; quemadmodum principes regunt aliquando populos rebelles, et domini mancipia fugitiva.

Significavit hoc Deus Genes. IX illis verbis ad Noe : *Terror vester ac tremor sit super omnia animantia terræ, et super omnes volucres cœli, et cuncta quæ moventur in terra* (1). Quo loco verba illa, terror ac tremor, indicant, in statu innocentiæ fuisse pacificum imperium; post peccatum autem, futurum violentum atque terribile. Observat autem S. August. loco citato, non solum multa homines pati ab agrestium bestiarum et ferarum, vel tantummodo molestis, vel etiam mortiferis morsibus : verum etiam interdum a mansuetis et domesticis animalibus : propter rabiem enim, quæ contingit ex rabido cane, fit, ut blanda et amica suo Domino bestia nonnunquam vehementius et amarius, quam leones draconesque metuatur.

Quinta est calamitas, quæ e cœlo, terra, mari, non raro accidere solet. Nam vix dici potest, quanta ea detrimenta sint, quæ contingunt hominum generi, ut ejusdem Augustini verbis utar, ab æstibus et frigoribus, tempestatibus, imbribus, alluvionibus, coruscatione, tonitru, grandine, fulmine, motibus hiatibusque terrarum, oppressionibus ruinarum, eruptionibus ignium, a tot venenis fruticum, aquarum, aurarum. Quæ mala patiuntur navigantes? quæ terrena itinera gradientes? quæ hortorum agrorumque cultores? quot et quanti a cœlo et terra, vel perniciosis animalibus casus timentur agrorum fructibus? solent tamen de frumentis tandem collectis et reconditis esse securi. Sed quibusdam, quod novimus, proventum optimum frumentorum, fluvius improvisus, de horreis ejecit atque abstulit.

Sexta est, quæ nulla ratione prævideri potest ærumna casuum fortuitorum, quæ sicut in statu innocentiæ locum nullum habuisset, ita post peccatum undique occurrit : « Quis ambulat, inquit Augustinus, ubicumque non inopinatis subjacens casibus? de foro quidam rediens domum sanis pedibus suis, cecidit, pedem fregit, et ex illo vulnere finivit hanc vitam. Quid videtur sedente securius? de sella, in qua sedebat, cecidit Heli sacerdos et mortuus est. » Hæc Augustinus. Quibus addi possent multa similia, quæ leguntur apud Valerium lib. IX. cap. 12. et Plinium lib. VII. cap. 7 et 53.

CAPUT XIV.

Ostenditur contra Pelagianos concupiscentiam esse malam.

De miseria humanæ vitæ, quam his quinque capitibus exposuimus, controversia cum Pelagianis duplex est. Altera an sint vere mala illa omnia, quæ nos inter miserias numeravimus. Altera an sint in homine ex merito peccati, an ex conditione naturæ. Pelagiani enim qui peccatum originale negabant, aliqua ex iis, quæ nos inter calamitates et vitia numeravimus, præcipue vero concupiscentiam carnis, inter naturæ bona numerabant. Alia, mala quidem, sed naturalia esse dicebant.

Adversus hunc errorem pugnat acerrime S. Augustinus in lib. de peccato originali a c. 34. usque ad 39. in libris duobus de nuptiis et concupiscentia, in I. lib. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 15. et tribus seq. lib. III. contra Julian. cap. 6. et seq. et totis libris IV. et V. contra eumdem Julian. Nos Augustinum sequentes demonstrabimus primum concupiscentiam, qualis in nobis est, vere esse malam, et vitium naturæ, non bonum naturæ nominandam. Deinde tum ipsam concupiscentiam, tum cætera mala supra explicata, ex peccato nata esse, non ex conditione naturæ.

Igitur concupiscentiam esse malam. Primo docet Apostolus ad Rom. II. cum ait : *Malum adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio* (2). Ubi per malum adjacens nihil aliud intelligi potest, nisi concupiscentia carnis; nam illud idem malum in eodem capite, idem Apostolus vocat legem membrorum, et legem peccati repugnantem legi mentis. At si concupiscentia esset bonum naturæ, quomodo ab Apostolo malum nominaretur?

Secundo, idem Apostolus in priore ad Cor. cap. 7. : *Qui non se continent, nubant; melius est enim nubere quam uri* (3). Et rursus admonens conjugatos ut propter orationem ad tempus et ex consensu contineant, et rursus propter tentationis periculum revertantur in

(1) Gen. IX, 2. — (2) Rom. II, 21. — (3) I Corinth. VII, 9.

id ipsum : *Hoc*, inquit, *dico secundum indulgentiam, non secundum imperium.* Ubi S. Apostolus satis aperte declarat conjugium datum esse a Deo in remedium concupiscentiæ, et indulgentia opus esse; cum opus conjugii exerceatur non amore prolis, sed ad satisfaciendum concupiscentiæ, sive, ut Ambrosius loquitur, non amore posteritatis, sed ardore libidinis : at certe remedio et indulgentia non egent res bonæ, sed malæ.

Tertio, idem Apostolus I Corinth. IX. castigat corpus suum, et in servitutem redigit, et II. Corinth. XII. ter Dominum rogat ut auferatur a se stimulus carnis. At quod tantus Apostolus ita vehementer oppugnat, et precibus apud Deum, et asperitate vitæ in se, sine dubio malum est. et eo carere bonum.

Quarto, idem Apostolus ad Galat. V. dicit carnem concupiscere adversus spiritum, spiritum autem adversus carnem. At concupiscentiam spiritus bonam esse, testantur opera ejus, quæ ibidem enumerantur, charitas, gaudium, pax, etc.; igitur malam esse necesse est concupiscentiam carnis, quæ concupiscentiæ spiritus adversatur. Ut interim omittam, quod cum ejus fructus, qui in eodem loco notantur, mali sint, non potest ipsa non esse mala, juxta doctrinam Domini, Matth. VII. : *Non potest arbor bona malos fructus facere* (1).

Quinto, Apostolus Joannes in epist. I. cap. 2. concupiscentiam dicit non esse ex Patre, sed ex mundo. Quomodo autem bonum est, quod non est a Deo, a quo est omne bonum?

Sexto, concupiscentia carnis eget fræno, alioqui fertur immoderate in omnia flagitia : at frænum non ipsa sibi adhibet, sed a ratione illi imponitur, igitur ipsa ex se immoderata, ac per hoc mala et vitiosa est.

Septimo, propter istam concupiscentiam omnis concubitus, etiam legitimus cum uxore, vitat aspectum, et nisi in latebris, vel in tenebris nunquam peragitur. At propter bona nemo erubescit, nemo tenebras quærit. Igitur concupiscentia sine dubitatione est mala, vide Augustinum lib. 14. de Civitate Dei, cap. 17. et sequent.

Octavo, malum est, ut inferiora superioribus reluctentur. Id enim contra æquitatem et rectam rationem est. At propter concupiscentiam pars animæ inferior superiori, id est, rationi repugnat, legi mentis non paret, spiritui adversatur. Quis igitur ambigat, an ea mala sit appellanda?

Nono, accedant testimonia Patrum, quos Augustinus citat lib. II. in Julian. Cypriani, Ambrosii, Hilarii, Hieronymi, Chrysostomi, qui malam esse concupiscentiam uno ore confirmant.

Decimo, accedant testimonia ethnicorum. Nam Augustinus lib. XIV. de Civit. Dei cap. 19. et lib. IV. in Julian. cap. 12. Tullium adducit in III. lib. de Republica dicentem, iracundiam et libidinem vitiosas esse animi partes. Clemens quoque Alexandrinus in tertio Stromatum Platonem citat, in primo de Republica dicentem, corporis voluptatem sapientiæ repugnare, et esse dominam sævissimam, a qua felicissimum sit posse liberari; similia ex Archita Tarentino, et Sophocle recitat M. Tullius in dialog. de senectute, et inter alia scribit, nullam capitaliorem pestem quam voluptatem corporis hominibus a natura datam.

CAPUT XV

Non solum concupiscentiam, sed omnes miserias humanæ naturæ pœnas esse peccati.

Nunc ordine, sed brevissime demonstrabimus, omnes supra numeratas humanæ vitæ calamitates, ex merito esse peccati, non ex conditione naturæ. De qua re diximus etiam aliqua in 1. lib. de gratia primi hominis. Possunt autem humanæ calamitates omnes ad decem præcipuas revocari.

Prima est, ignorantia in mente. Hanc ortam esse ex peccato, testatur David in Psal. 48 : *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (2). Adamum quoque ante peccatum novisse naturas rerum, quas nunc ignoramus, satis aperte colligitur ex cap. 2. Genes. ubi nomina imposuit omnibus animantibus, ut natura uniuscujusque exigere videbatur, denique in paradiso nullus fuisset error, nulla deceptio, nulla ignorantia earum rerum, quæ pro loco et tempore scienda fuissent. Nam ista omnia sunt mala, et pœnæ peccati, ut S. August. docet in Enchir. cap. 24. et 25. et in lib. III. de libero arbitrio cap. 18. nullum autem malum

(1) Matth. VII, 18. — (2) Psal. XLVIII, 13.

in paradiso fuisset, si Adam non peccasset, ut idem auctor docet in lib. XIV. de Civ. Dei cap. 10.

Secunda, malitia in voluntate. Hanc non fuisse in primis parentibus ante peccatum, et ex peccato natam esse testatur Ecclesiastes cap. VII. ubi dicit : *Hoc inveni quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quæstionibus* (1).

Tertia, concupiscentia in parte inferiore. Hanc pœnam esse peccati docet Apostolus Rom. 7. cum eam sæpissime vocat peccatum, quia videlicet ex peccato nata sit. Docet etiam verecundia primorum parentum, qui post peccatum erubuerunt nuditatem suam, eamque frondibus, quæ primæ in promptu fuerunt, tegere festinarunt Gen. 3. Docet postremo etiam ratio, nam (ut S. Augustinus ratiocinatur in I. lib. contra duas epistolas Pelagian. cap. 17.) aut in paradiso fuisset libido et quotiescumque illa exurgeret, toties et per concubitum satisfieret : aut fuisset quidem, sed per temperantiam frænaretur, aut denique non fuisset, et nulla existente libidine, ut cætera membra, quæque ad opera sua, sic ad opus proprium etiam genitalia jussis volentium sine ulla difficultate servissent. Sed duo priora respuenda sunt, quibus libidini aut servitur, aut repugnatur. Nam illud primum tam præclara status illius honestas, hoc autem secundum, tam magna felicitas non vult : restat igitur ut tertium solum sit verum, et libido, quæ in primis parentibus ante peccatum non fuit, ex peccato sit nata, et ad nos per peccatum in quo concipimur, propagata descendat.

Quarta calamitas, labor et dolor in corpore. Hanc ex peccato manasse Deus ipse testatur, cum ait Genes. III. *In sudore vultus tui vesceris pane tuo* (2). Unde sunt illa Eccles. cap. XL. *Jugum grave super filios Adam, a die exitus de ventre matris ipsorum, usque in diem sepulturæ, in matrem omnium* (3).

Quinta, est mors ipsa, de qua B. Paulus ad Rom. V. : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (4). Et cap. VI. *Stipendia peccati mors.* Sexta, ira Dei, hanc autem esse pœnam peccati, nulla ratione dubitari potest, nisi de ipsius Dei justitia dubitetur. Nam *vultus Domini*, ut legimus in Psal. XXXIII. non est, nisi *super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum* (5). Et ad Rom. I. scribit Apostolus : *Revelari iram Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam* (6). Itaque non nasceremur filii iræ, quales nos nasci scribit Apostolus ad Ephes. 2. nisi in iniquitatibus conciperemur, et in peccatis parerent nos matres nostræ, ut legimus in Psal. L.

Septima, captivitas sub diabolo, hanc pœnam esse peccati docet B. Petrus in epist. II. cap. II. cum ait, *A quo quis superatus est, hujus et servus est* (7). Deinde, ut recte notat S. Augustinus in epist. 28. ad Hieronymum, non daret Deus homines diabolo tanquam naturam inferiorem naturæ excellentiori, quomodo tradidit homini bestias terræ. Nam etsi mortalis est homo, tamen est etiam rationalis, et Dei capax, et ideo non Angelorum servus, sed conservus est, et Deo non per Angelos, sed per se famulatum præstat. Quare quod diabolus princeps hujus mundi nominetur in Scripturis, et homines captivos teneat ad suam ipsius voluntatem, et nos Christi ope indigeamus, ut de potestate Satanæ liberemur, non potest aliunde, quam ex peccato factum esse.

Octava, crudelitas hominum in alios homines. Hanc vere ex peccato manare Jacobus Apostolus docet cum in epistola sua cap. IV. dicit : *Unde bella et lites in nobis, nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris* (8) ? Concupiscentiam autem pœnam esse peccati, paulo ante monstravimus. Itaque peccatum concupiscentiam procreavit; concupiscentia vero lites et bella. Neque hæc solum, sed etiam seditiones, rixas, homicidia, veneficia, impudicitiam, et illa omnia mala, quæ opera carnis vocat Apostolus ad Galat. V.

Nona, inimicitia et rebellio bestiarum. Non fuisse futurum hoc malum in statu innocentiæ, colligitur ex III. cap. Gen. ubi serpens familiariter cum Heva colloquitur, et neque ipsa serpentem horret, neque serpens ipsam aut fugit aut ferit. Idem intelligi potest ex c. II. ubi Dei nutu animantia omnia venerunt ad hominem, ut ab eo tanquam a proprio rege ac domino nomen acciperent, et subjectionem ac fidelitatem eidem quodam modo testarentur. Accedit etiam, quod multi sancti viri, ut Magnus Antonius, S. Martinus, S. Franciscus, et alii quamplurimi, etiam in

(1) Eccl. VII, 30. — (2) Gen. III, 19. — (3) Eccl. XL, 1. — (4) Rom. V, 12; Rom. VI, 23. — (5) Psal. XXXIII, 17; — (6) Rom. I, 18. — (7) Pet. II, 19. — (8) Jacob. IV, 1.

hac vita, miram animantium etiam ferocissimarum obedientiam habuerunt. Quod certe non aliunde fiebat, nisi quia in eis gratia Dei sanaverat magna ex parte naturam; et sicut inobedientia primi hominis erga Deum effecerat, ut bestiæ imperium hominis detrectarent, sic etiam perfecta obedientia Sanctorum erga Deum faciebat, ut animantia bruta antiquum imperium recognoscerent.

Decima calamitas, sunt illa omnia mala quæ a cœlo, terra, mari, vel ante prævisa, vel omnino inopinata homines patiuntur. Hæc enim omnia ad peccati supplicium pertinere, docet liber Sap. cap. 5. ubi dicit, armari creaturam ad ultionem inimicorum Dei, et pugnare cum eo orbem terrarum contra insensatos, neque dubitari potest, quin ad has etiam calamitates Ecclesiasticus respexerit, cum jugum grave impositum esse dixit super filios Adæ. Atque hactenus ex Scriptura demonstratum est humanæ vitæ miserias, pœnas sive fructus esse peccati originalis.

Possumus rem eamdem ratione quoque et auctoritate humana probare. Nam tametsi calamitates humani generis fere omnes potuerint esse naturales, quod accidisset, si Deus hominem sine originali justitia in puris naturalibus condere voluisset; ex quo sequitur, ut remota revelatione divina, non possit certo statui corruptionem humanam pœnam esse peccati: tamen hac revelatione jam habita, et fide in animis nostris accensa divinitus, non mediocriter ratio naturalis fidem ipsam corroborat. Omnino enim verisimile est, non fuisse Deum optimum et nostri generis amantissimum conditurum hominem tam miserum, quam nunc est, nisi peccati nostri magnitudo tale supplicium meruisset.

Quare plerique veterum ethnicorum humanæ vitæ miserias ita deflent, ut vel de natura, tanquam de noverca querantur, vel per has miserias, puniri peccata animarum in alia vita commissa suspicentur. De quibus recte pronuntiavit Sanctus Augustinus lib. IV. in Julianum, cap. 12. eos rem vidisse, causam ignorasse. Vide hæc Ethnicorum testimonia apud Theodoretum lib. V. de curandis Græcorum affectionibus, non procul ab initio, et Augustinum lib. IV. in Julian. cap. 12. 13. 14. 15.

CAPUT XVI.

De effectu peccati originalis, quid sentiant nostri temporis hæretici.

Quæ sunt hucusque a nobis disputata de malis consequentibus originale peccatum, Sectariis nostri temporis, ni fallor, displicere non possunt. Remanet autem controversia inter nos, quod ipsi tres alios effectus peccati originalis esse volunt, quos Catholici non agnoscunt. Unus est amissio liberi arbitrii, nos enim læsum, ipsi extinctum liberum arbitrium, per Adæ peccatum esse volunt. Alter est, tanta naturæ corruptio, ut non possit homo, etiam justificatus, non semper peccare. Nos enim libenter admittimus, non posse homines solis viribus naturæ corruptæ quidquam boni præstare, quod ad pietatem et vitam æternam pertineat: tamen viribus naturæ, per gratiam reparatæ ac sanatæ, et ipso Deo semper cooperante et adjuvante, credimus hominem posse legem implere, bene vivere, vitam æternam mereri. Cæterum his controversiis duabus in sequentibus disputationibus non deerit proprius locus.

Tertius igitur effectus est odisse Deum, fugere judicium Dei, dubitare de promissionibus Dei, desperare de remissione peccatorum, et sempiterna salute. Hæc enim et similia nunc ipsum originale peccatum, nunc ejus fructus esse volunt. Vide confessionem Augustanam et Apologiam art. 2.

Cæterum non esse ejusmodi motus peccati originalis effectus, nisi forte remotos ac mediatos, ut sunt omnia peccata, duabus rationibus demonstrari potest. Primum, quoniam non existunt in homine tales motus, nisi mediante imperio voluntatis. Proinde, propria causa ejusmodi peccatorum, ut etiam actualium cæterorum, est voluntas humana, ut cum Catholici fatentur etiam adversarii in ipsa Confessione Augustana art. 19. et Philippus in locis, tit. de causa peccati. Deinde, quoniam isti motus inveniuntur in multis, in quibus non est originale peccatum, ut in dæmonibus; et in multis non inveniuntur, in quibus est originale peccatum, ut in infantibus. Fatemur tamen propensionem ad hæc peccata, et carentiam habituum, seu

virtutum fidei, spei, et charitatis, quibus primus homo in paradiso ornatus fuerat, ad peccatum originis, vel ejus effectus sine dubio pertinere.

FINIS DECIMÆ QUARTÆ CONTROVERSIÆ GENERALIS.

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI MARIÆ.

DECIMA QUINTA

CONTROVERSIA GENERALIS

DE

REPARATIONE GRATIÆ

PER JESUM CHRISTUM DOMINUM NOSTRUM

QUÆ TRES PRINCIPALES CONTINET

Quarum Prima *est, de Gratia et libero arbitrio, in sex libros divisa.* Secunda*, de Justificatione, et bonis operibus generatim, quinque libris explicata.* Tertia, *de bonis operibus in specie, tres libros complectens.*

DE LIBERO ARBITRIO

PRÆFATIO

IN GYMNASIO ROMANO ANTE STUDIORUM INSTAURATIONEM HABITA

Parum omnino, auditores, dementiæ, ac furori hæreticorum hujus temporis videbatur, si Christo solum, atque omnibus Sanctis, totique Catholicæ Ecclesiæ bellum indicerent, nisi etiam in ipsam naturam generis humani, atque adeo in sua ipsorum capita atque viscera, infestas manus, gladiosque converterent.

Eripuerunt Christo innumerabiles virgines sacras, quas cœlesti thalamo jam addixerat, sibique ipse solemni cæremonia, rituque desponderat. Detraxerunt beatis angelis et hominibus cœlum cum Christo tenentibus præconia, signa, basilicas, dies festos, mortalium vota, preces, implorationes, omnia denique et illis debita, et nobis salutaria monumenta virtutum. Abstulerunt Ecclesiæ bonam Sacramentorum partem, non paucos libros sacros, divinum ac saluberrimum sacrificium, Apostolicas traditiones, atque Ecclesiasticas cæremonias universas. Ad extremum Pontifices, auctoritate; Principes, imperio; populos, disciplina; pastores, gregibus; greges, pastoribus; veneratione, reliquias; reliquiis, aras; aris, templa; templis, religionem; religione, terrarum orbem prædones importunissimi spoliaverunt.

Nec tamen his tot, ac tantis sacrilegiis perpetratis hæreticorum furor, ac rabies conquievit, donec etiam ut se, ac suos, totamque naturam generis humani violarent, arbitrii libertatem nobis omnibus suis sententiis detraxerunt, seque ipsi non belluarum similes, sed belluas plane rationis expertes profiteri non dubitarunt. Quod ego, quando præfandi usus in hoc nostro gymnasio veteri more jam est receptus, quam brevissime potero demonstrabo.

Quamquam, si vere ac sapienter judicare volumus, non libertatem arbitrii tot libris ac disputationibus hæretici vel in se, vel in nobis

extinguunt, sed animum male sanum produnt suum, et ex hoc uno stultissimo dogmate insigne adferunt universo doctrinæ suæ corpori detrimentum.

Quis igitur istis fidem habere possit, dum de Deo, de Justitia, de Sacramentis, deque aliis rebus gravissimis atque abstrussimis disputant : cum eos videat de suorum animorum libertate, quam sentire et experiri coguntur, tam perverse judicare ? Quis non eos amentes et furiosos, et simul ingratos divino numini esse censeat, qui tam excellens et præclarum Dei donum, quod nec ob magnitudinem contemni, nec ob usum frequentissimum latere potest, cum per singula pene momenta in aciem oculorum et mentis incurrat, tamen obstinatissime respuere, refutare, abjicere, execrari pergunt ?

An vero non est eximium Dei munus libertas arbitrii, quod Nissenus Gregorius, « optimum quiddam, et omnium, quæ sunt in homine, præstantissimum » esse definit ? quo solo et a brutis animantibus separamur, et proxime ad Angelorum naturam accedimus, et ipsius divini numinis imaginem gerimus, et rebus omnibus, quæ sunt infra lunam, tanquam Dii quidam terrestres præsumus ?

Deinde si tollas arbitrii libertatem, nonne vides una repente concidere omnia pene hominum bona, quæ illa videlicet sede, illo fundamento nitebantur ? et ubi quæso erit justitiæ splendor ? ubi temperantiæ decus ? ubi virtutum cæterarum chorus ? ubi laus benefactorum ? ubi præmium meritorum ? quid ? quod nec sempiternæ felicitatis capax esse, si B. Augustino et B. Bernardo credimus, nisi arbitrii libertas potest ? « Neque gratia (inquit Augustinus lib. Hipognostici 3.) sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia. » Et B. Bernardus : « Tolle, inquit, liberum arbitrium, non erit quod salvetur : tolle gratiam, non erit unde salvetur ». Quantum igitur Dei donum illud existimandum est, sine quo nec boni, nec beati, ac ne homines quidem unquam esse potuissemus ?

Quod si de populari libertate, qua regius dominatus excluditur, quæ melius umbra quædam, et imago libertatis, quam libertas dici potest, quæque diutius nisi summo labore non conservatur, et raro salutaris, sæpius noxia esse solet, tamen M. Tullius dixisse vere putatur, tantum in ea libertate inesse boni, ut non solum ab hominibus, verum etiam a bestiis expetatur, ac non immerito rebus omnibus anteponatur : quid nos tandem de naturali illa, et germana libertate dicere par est, quæ animis nostris a Deo conditore insita et impressa, nihil esse videtur aliud (ut S. ait Bernardus serm. 81. in Cantica) nisi « divinum quiddam præfulgens in animo, tanquam gemma in auro, quod et summum na-

turæ nostræ splendorem, atque ornamentum adfert, et nullis criminibus aboleri, nullis calamitatibus minui, nulla externa vi labefactari, destruive potest ? »

Sed forte nimis abdita atque abstrusa res est libertas arbitrii, nec nisi a paucis, iisque acutissimis et doctissimis perspici potest. Nolo verbis meis respondere, S. Augustinum, quem unum ex omni vetustate sobrium in hac causa fuisse Calvinus dicit, si placet audiamus. Is in eo lib. quem de duabus animabus contra Manichæos scripsit, de libero arbitrio in hæc verba loquitur : « Neque hic, inquit, libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem, neminem vituperatione, suppliciove dignum, qui id non faciat quod facere non potest, nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetæ, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacris locis, et in orbe terrarum genus humanum : » Et in lib. de vera religione. « Atque adeo, inquit, hoc est manifestum, ut nulla doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. » Quid potuit clarius de hujus quæstionis claritate dici ?

Quis igitur eorum sive stuporem, sive furorem non admiretur, qui magistri orbis terrarum haberi volunt, et vel id ignorant, quod et pastores in montibus et in theatris poetæ, et indocti in circulis decantant ? vel falsum esse contendunt, quod et docti in bibliothecis, et magistri in scolis, et Pontifices in templis, et ipsum genus humanum in orbe terrarum clarissima voce, summaque animi consensione verissimum esse testatur ? Quid ? quod communem hunc sensum et consensum orbis terræ, ac præcipue veterum Patrum, majorum nostrorum non ignorant hujus temporis hæretici : et tamen sine ullo pudore, inusitato genere superbiæ, incredibilique audacia paucitatem suam, multitudini generis humani ; imperitiam suam, sapientiæ omnium Patrum ; novorum dogmatum vanitatem, auctoritati gravissimæ vetustatis totius, ac sæculorum omnium anteponunt. Ac ne aliquid me fingere, vel augere plusquam oporteat arbitremini, eorum ipsorum, quorum de stultitia verba facimus, testimonia proferamus ; ordiamur, si ita videtur, ab historicis, quorum præcipua laus est veritas.

Matthias Illyricus in illa sua centuriata historia, centur. 2. cap. 4. col. 59. cum Justini, Irenæi, atque aliquot aliorum Patrum vetustissimorum sententias de libero arbitrio retulisset, hæc verba subjecit : « Eodem modo Clemens Alexandrinus liberum arbitrium ubique asserit, ut appareat in ejusmodi tenebris » (sic enim liberi arbitrii confessionem vocat) « non tantum fuisse omnes ejus sæculi Doctores, verum etiam in posterioribus eas subinde crevisse. »

Non est autem hoc loco prætereundum, eos Doctores, de quibus in

eo libro Illyricus agit, illos esse, qui vel Apostolos ipsos loquentes audierunt, vel certe Apostolis proxime successerunt. Quod si doctores illi, omnes ad unum (ut adversarii confitentur) liberum arbitrium ubique asseruerunt, neque fieri potest, ut reliquus cœtus fidelium aliud senserit in dogmatibus fidei, quam quod a Doctoribus suis didicerat, certe omnis illa prima Ecclesia, quæ Christi sanguinem adhuc prope calentem excepit, quæque ardore fidei ad confessionem promptissima, et fortissimorum martyrum coronis et triumphis celeberrima fuit, illæ, inquam, fidelium primitiæ, omnes omnino (Illyrici testimonio) eam de libero arbitrio fidem tuebantur, quam ipse Illyricus cum Lutheranis cæteris oppugnat.

Neque solum prima illa ætas, verum etiam posteriores omnes (ejusdem Illyrici testimonio) doctrinam eamdem incredibili consensu tenuerunt. Id enim illa verba significant : « Ut appareat in ejusmodi tenebris non tantum fuisse omnes ejus sæculi Doctores, verum etiam in posterioribus eas subinde crevisse. » Possem et alia, si per tempus liceret ex eadem historia testimonia decerpere : sed ad cæteros auctores festinat oratio.

Philippus Melanchthon in eo libro, quem de Locis communibus primum edidit : « In hoc, inquit, loco, cum prorsus Christiana doctrina a philosophia et humana ratione dissentiat, tamen sensim irrepsit philosophia in Christianismum, quia receptum est impium de libero arbitrio dogma, et obscurata Christi beneficentia per profanam illam, et animalem rationis nostræ sapientiam : usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis litteris, a sensu et judicio spiritus alienissima, qua videmus sanctos viros non raro offensos esse. Additum est e Platonis Philosophia vocabulum Rationis æque perniciosum. Nam perinde atque his posterioribus Ecclesiæ temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post Ecclesiæ auspicia per Platonicam philosophiam Christiana doctrina labefactata est : ita factum est, ut præter canonicas Scripturas, nullæ sint in Ecclesia sinceræ litteræ. Redolet philosophiam quicquid omnino commentariis proditum est. » Hæc ille, qui quidem, nescio an apertius poterat indicare, se bellum cum omnibus Ecclesiæ Patribus et Doctoribus, gerendum suscepisse, et aliam omnino fidei doctrinam a se tradi, aliam esse eam, quam universa Christi Ecclesia jam inde ab Apostolicis temporibus didicerit semper et docuerit. Nec enim alia de causa nullas esse dicit in Ecclesia sinceras litteras et philosophiam redolere omnes veterum commentarios, nisi quia negare non poterat, omnibus omnium Patrum libris, commentariis, historiis, concionibus, liberum arbitrium liberrime atque apertissime prædicari.

Jam vero Philippum secutus Joannes Brentius in Apologia pro Con-

fessione sua Wirtembergensi : « Pater, inquit, e cœlis clamavit, non de Hieronymo, non de Augustino, non de Bernardo, non de Concilio Arausicano, sed de filio suo Domino nostro Jesu Christo : Hunc audite. » Quasi vero de sanctis Ecclesiæ pastoribus et doctoribus, quales in primis Hieronymus, Augustinus, Bernardus, omnesque Arausicani Concilii Patres fuerunt, Christus ipse non dixerit : Qui vos audit, me audit.

Sed ad cætera progrediamur, et omissis aliis, quos nimis longum esset singulos recensere; Joannis Calvini testimonio, ac sententia contenti simus. Is lib. II. Institut. cap. 2. § 4. posteaquam philosophos omnes incredibili consensione liberum arbitrium asseruisse professus esset, ita subjunxit : « Tametsi Græci præ aliis, atque inter eos singulariter Chrysostomus in extollenda humanæ voluntatis facultate, modum excesserunt; veteres tamen omnes, excepto Augustino, sic in hac re aut variant, aut vacillant, aut perplexe loquuntur, ut certi fere nihil ex eorum scriptis referre liceat, qui postea secuti sunt, dum pro se quisque in humanæ naturæ defensione argutiæ laudem captat, sensim alii post alios in deterius continuo delapsi sunt. » Hæc ille. Ex cujus verbis nemo vestrum (opinor) non facile colligit, propterea scriptores omnes (Augustino excepto) tam veteres, quam recentes Calvino minus placere, quod sententiæ ipsius de servo arbitrio nimis libere adversentur. Alioqui quid sibi vult querimonia illa, quæ paulo post in eodem libro sequitur ? « Nimis, inquit, philosophice hac de re locuti sunt, qui se Christi jactabant esse discipulos. Nam quasi adhuc integer staret homo, semper apud Latinos liberi arbitrii nomen extitit. Græcos vero non puduit multo arrogantius usurpare vocabulum. Siquidem αὐτεξουσίαν dixerunt, ac si potestas sui ipsius apud homines fuisset. »

Ac ne solum de nomine liberi arbitrii, sed etiam de re ipsa loqui eum existimetis, audite quid cap. 3. §. 11. dicat : « Ac voluntatem, inquit, Deus movet, non qualiter multis sæculis traditum est et creditum, ut nostræ postea sit electionis motioni aut obtemperare, aut refragari : sed illam efficaciter efficiendo. Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiari necesse est, Quem trahit, volentem trahit. » Itaque non modo Calvini testimonio liberi arbitrii nomen in Ecclesia semper fuit, sed etiam dogma, et doctrina Chrysostomi ætate exstabat, ac deinceps multis sæculis tradita, credita, propagata, confirmata est.

Sed a partibus suis Augustinum Calvinus habet, ejusque viri longe doctissimi patrocinio fretus, cæteros omnes merito despicit. Omitto primum quod etiamsi B. Augustinus Calvino faveret, tamen neminem tam iniquum judicem esse oporteret, qui unum hominem quamvis doctissimum, omnium sæculorum Patribus et Doctoribus, totique Ecclesiæ, atque adeo orbis terræ consensui anteferret. Taceo deinde

quod B. Augustinus in libro de gratia et libero arbitrio cap. 2. clarissimis verbis Calvinum hæreticum pronunciat, cum ait : « Est igitur liberum arbitrium ; quod quisquis esse negaverit, Catholicus non est. » Id quod sexcentis aliis in locis repetit, ut suo loco palam faciemus. Nihil etiam dico, quod in eodem lib. Calvinus parum ingenue, ne dicam impudenter, ab illo ipso Augustino recedit, quem sibi solum ex omni vetustate patronum reliquerat. Sic enim ait c. 3. §. 7. « Sed erunt forte qui concedent voluntatem a bono suopte ingenio aversam, sola Domini virtute converti, sic tamen ut præparata suas deinde in agendo partes habeat. Quemadmodum docet Augustinus, omne bonum opus gratiam præcedere, et id comitante, non ducente; pedissequa, non prævia voluntate. » Et paulo infra, hanc ipsam B. Augustini sententiam refellens : « Sed quia, inquit, reformata opus est Domini, hoc perperam homini tribuitur, quod gratiæ prævenienti pedissequa voluntate obsequatur. » Quid clarius ? et ubi nunc est illud, excepto Augustino ? ubi tua, Calvine, jactatio ?

Sed his prætermissis, illud unum dicam, quod silere nullo modo possum, adeo parum vero, ac simplici testimonio B. Augustini confisum esse Calvinum, ut ausus non fuerit locum unum, eumque diu quæsitum, et ex omnibus selectum proferre, nisi multis fucatum coloribus, mendaciisque bene suffultum, ac diligentissime fraudibus obvolutum. Sic enim loquitur ad finem ejusdem cap. 3. « Audiamus, inquit, nunc Augustinum suis verbis loquentem, ne ætatis nostræ Pelagiani, hoc est, Sorbonici sophistæ, totam vetustatem nobis adversam pro suo more criminentur. Libro de correptione et gratia ad Valentinum fusius exequitur, quod breviter, ejus tamen verbis referam, gratiam persistendi in bono, Adæ fuisse datam, si vellet : nobis dari ut velimus, ac voluntate concupiscentiam superemus. Habuisse ergo illum posse si vellet, sed non velle ut posset : nobis et velle dari et posse. Primam fuisse libertatem, posse non peccare : nostram multo majorem non posse peccare. Ac ne de futura post immortalitatem perfectione loqui putetur (sicuti perperam Lombardus eo trahit) scrupulum hunc paulo post eximit. Tantum quippe, inquit, Spiritu sancto accenditur voluntas sanctorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo velint, quia Deus operatur ut sic velint. » Hæc ille.

Numerate mendacia. Primum, illa verba : « Primam libertatem fuisse, posse non peccare, nostram esse multo majorem non posse peccare » ; nusquam in toto Augustino, ne dum in eo libro, inveniuntur. At, si non verba, certe sententia invenitur. Cur ergo dixisti : « Audiamus nunc Augustinum suis verbis loquentem ? cur addidisti, quod

ille fusius, ego breviter, ejus tamen verbis referam? » cur B. Augustini verba pollicitus, tua postmodum nobis obtrudis?

Quid? si nec sententiam inveniri demonstravero? nonne S. Augustinus in libro suo de hæresibus, Joviniano hæresiarchæ tribuit hanc sententiam, homines justos etiam in hac vita non posse peccare? nonne in libro de spiritu et littera extremo, atque aliis in locis passim docet, neminem esse tam justum, qui non aliquando peccet? Quis igitur credat Augustino verba illa excidere potuisse, quæ Joviniani sententiam continent, quæque omnibus fere libris ejusdem Augustini maxime repugnant? Atque hoc est mendacium primum.

Alterum deinde in illis verbis continetur, ubi Lombardum reprehendit, quod S. Augustini verba de secunda libertate perperam traxerit, ad eam perfectionem, quæ post hanc vitam erit. Ad quod mendacium refellendum ipsa per se B. Augustini verba sufficiunt. Hæc enim sunt vera Augustini verba : « Prima libertas erat, posse non peccare : novissima erit multo major, non posse peccare. Prima immortalitas erat, posse non mori : novissima erit multo major, non posse mori. Prima erat perseverantiæ potestas, bonum posse non deserere : novissima erit felicitas perseverentiæ bonum non posse deserere. Numquid, quia erunt bona novissima potiora, atque meliora, ideo fuerunt illa prima, vel parva, vel nulla? » Ubi non ait Augustinus (ut vult Calvinus) nostra libertas est non posse peccare : sed novissima libertas erit non posse peccare. Quo quæso pertinet illud, « novissima »? quo illud, « erit »? nisi ad tempus futurum et si (ut Augustinus dixit) illorum erit non posse peccare, quorum erit non posse mori : quis nisi insanus dicat, nostrum esse non posse peccare, qui non modo possumus mori, sed etiam non possumus non mori? denique si bonum non posse deserere, perseverantiæ mercedem, atque ipsam felicitatem futuram Augustinus dicit, qua fronte, quo ore Calvinus illud ipsum ad hujus vitæ brevissimæ, atque infelicissimæ statum trahere conatur.

Jam vero cum negat Calvinus vetustatem sibi adversari, quod idem et in libro adversus Pighium, et in præfatione Institutionis, et alibi passim repetit, non solum prodige mentitur, sed etiam egregie secum pugnat. Nam si veteris Ecclesiæ ea sententia fuit, quæ nunc Calvini est, ex necessitate omnia fieri, nullam esse libertatem, nullam contingentiam, quo pacto semper in Ecclesia liberi arbitrii nomen extitit? qui fieri potuit, ut veteres omnes (ne Augustino quidem excepto) nimis philosophice locuti sint, atque in defensione humanæ mentis virium, modum excesserint?

Dicturi sunt fortasse, sententiam suam, sententiam Christi et Apostolorum esse, quorum litteræ omnium Patrum commentariis quemad-

modum auctoritate, sic etiam antiquitate præstant. At ego libenter ab eis vicissim quærerem, utrum tandem Christum et Apostolos arbitrentur doctrinam suam prædicatione, et miraculis propagasse, an vero inutiliter, et sine ullo fructu rem egisse. Non erunt, opinor, tam ingrati, ut Christum et Apostolos, atque ipsum etiam Spiritum Sanctum qui per ipsorum linguas loquebatur tanto tempore, tot concionibus, tot signis et prodigiis, nihil egisse dicant.

Quod si doctrinam suam Christus et Apostoli, ut res est, plurimis hominibus persuaserunt, et longe, lateque ad fines usque orbis terræ propagarunt; eaque doctrina ita philosophorum placitis adversatur, ut liberum arbitrium (ut Calvinus dicit) tanquam impium quoddam figmentum penitus tollat, ac destruat : cur obsecro semper in Ecclesia, ut idem ait Calvinus, liberi arbitrii nomen extitit ? cur nomen servi arbitrii ante Lutheri tempora nunquam est auditum ? cur illi omnes Patres et Doctores, qui Apostolis proxime successerunt, quemadmodum ex Centuriis Illyrici jam didicimus, liberum arbitrium, et non servum potius docuerunt? cur statim post Ecclesiæ auspicia (ut Philippus loquitur) libertas arbitrii juxta sententiam Philosophorum prædicari cœpta est ? quo cemento, quæso, quo glutino poterunt sententiæ istæ ita conjungi, ut aliquo modo inter se cohæreant ? Christus et Apostoli populis, gentibus, nationibus, orbi terrarum universo, nullum esse in homine liberum arbitrium persuaserunt; tamen nemo unquam id credidit, semper in Ecclesia liberi arbitrii nomen extitit; veteres omnes in defensione liberi arbitrii modum excesserunt; philosophiam redolet quidquid omnino commentariis proditum est.

Quamobrem nemini dubium esse jam debet, quin hujus temporis hæretici, dum contra liberum arbitrium tam audacter disputant, eam doctrinam in Ecclesiam invehant, quam ipsimet intelligunt, et confitentur omnibus veteribus Patribus, toti antiquæ Ecclesiæ, orbi terrarum universo omnium gentium sensui, et consensui repugnare.

Quod quidem ejusmodi est, ut ego dum in eorum libris verba ipsorum paulo attentius lego, ita vehementer admirer, ut vix oculis meis credam. Quis enim non obstupescat ? quis credat existere potuisse homines tam projectæ audaciæ, tam incredibilis superbiæ, tam insolentis arrogantiæ, ut se Doctoribus omnium gentium, et omnium sæculorum Græcis, Latinis, sacris, profanis, veteribus, recentioribus anteponant ? et qui post mille, et quingentos annos dicant, nullæ sunt in Ecclesia sinceræ litteræ : omnes Patres erraverunt; nos soli sapimus; nos soli videmus ; cæteri hallucinantur, et delirant universi ?

Quæ cum ita sint, nulla sane fides, ejusmodi monstris tam absurde delirantibus debetur : præsertim si illud addamus, doctrinam de servo

arbitrio primum locum inter adversariorum dogmata obtinere. Sic enim loquitur Lutherus in assertione art. 36. qui est de arbitrii libertate : « In cœteris, inquit, articulis de Papatu, Conciliis, Indulgentiis, aliisque non necessariis nugis, ferenda est levitas et stultitia Papæ et suorum : sed in hoc articulo, qui omnium optimus, et rerum nostrarum summa est, dolendum, ac flendum est, miseros sic insanire ». Hoc nimirum addendum supererat ad cumulum furoris, ut non solum ipsi furerent, sed etiam eos omnes, qui non pariter furunt, insanire arbitrarentur.

Sed profecto si in eo articulo, qui ipsorum judicio omnium optimus, et rerum Lutheranarum summa est ; adeo manifeste, vehementerque delirant, ut nullam omnino fidem, nisi forte ab iis, qui pariter insaniant mereantur : multo certe minus in rebus cæteris ulla eis fides ab hominibus sanis et sobriis haberi deberet.

Quia tamen justissimo Dei judicio, peccata hominum castigante, ac puniente, non defuerunt, nec desunt permulti, a quibus nova ista hæreticorum dogmata, licet absurda et incredibilia sint, avidissime tamen excipiantur et approbentur : nostræ partes erunt, totum hunc locum diligentissime pertractare, et tam in statuenda et confirmanda veritate, quam in evertendis, ac refutandis erroribus contrariis operam, laborem, vigilantiam quantam maximam poterimus, collocare : quod effecturum me omnino confido, si Dei primum benignitate, ac favore, deinde etiam vestra alacritate, et studiis adjuvabor.

ORDO DISPUTATIONIS

De Gratiæ reparatione, quæ est potissima totius hujus operis pars, tria disputanda se offeruut; Primum enim de Gratia et libero arbitrio differendum erit. Hæc enim sunt fundamenta totius ædificii reparandi : « Tolle inquit, S. Bernardus in libro de Gratia, et libero arbitrio, liberum arbitrium, non est quod salvetur; tolle gratiam, non est undé salvetur. Deinde de ipsa reparatione Gratiæ, id est, de justificatione impii disputandum erit. Postremo addendum de consequenticus justificationem, id est, de fructibus et bonis operibus justificatorum.

Porro de Gratia et libero arbitrio sex erunt libri. Primus, de Gratiæ acceptionibus et partitionibus. Secundus, de Gratiæ commnicatione et prædestinatione. Tertius, de natura lieri arbitrii. Quartus, de viribus arbitrii et gratiæ necessitate in naturalibus. Quintus, de iisdem in moralibus. Sextus, de iisdem in supernaturalibus.

CONTROVERSIARUM

DE

REPARATIONE GRATIÆ

CONTROVERSIA PRIMA PRINCIPALIS

DE

GRATIA ET LIBERO ARBITRIO

CONTROVERSIARUM

DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO

LIBER PRIMUS

CAPUT PRIMUM.

De variis acceptionibus Gratiæ.

De gratia et libero arbitrio, Deo juvante, scripturus, ab ipsa gratia merito incipiendum esse video.

Igitur gratia inde nomen accepit, quod gratis detur; gratia, inquit S. Augustinus tractat. in Psal XLIII, *merito nominatur, quia gratis datur.* Opponitur autem debito, dicente Apostolo, ad Rom. IV. *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Et ad Roman. XI. *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia, jam non est gratia* (1).

Porro tres sunt in sacris litteris hujus vocabuli notiones, accipitur primum amplissima significatione pro quovis beneficio Dei, sive illud naturale sit, sive naturæ ordinem gradumque transcendat; qua significatione accipitur gratia in illis verbis Sapient. cap. XVI. *Propter hoc et tunc in omnia transfigurata omnium nutrici gratiæ tuæ deserviebant.* Quo loco gratiam vocat Scriptura illam Dei benignitatem et providentiam, quæ tanquam nutrix, omnia quæ ab ipso Deo creata sunt, conservat et fovet; sic etiam S. Augustinus in Psal. CXLIV. in illud: *Et justitia tua exultabunt:* « Attendamus, inquit, gratiam Dei non solum qua fecit nos, verum etiam quare fecit». Et in Epist. 95 « Quadam inquit, non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, et de hoc tanto beneficio gratias agere debemus. Unde merito et ista gratia dici debet, quia non præcedentium aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est. »

Cæterum hæc acceptio gratiæ non multum ad rem nostram facit, neque solent theologi, cum de gratia Dei disputationem adversus hæreticos Pelagianos instituunt, gratiæ nomine dona naturalia significare. Pelagiani enim gratiam, hoc primo modo acceptam, non negabant, quin etiam hinc hæreses suas quasi quodam pallio tegere conabantur, cum dicerent, sine Dei gratia nihil nos agere posse; gratiæ autem nomine liberum arbitrium, atque alia id genus naturalia dona intelligi volebant, ut sanctus Augustinus testis est in libro de gratia Christi, cap. 3. et sequentibus.

Accipitur secundo gratia Dei pro solis illis beneficiis divinis, quæ naturæ superaddita, neque ad rei naturam constituendam, aut conservandam sunt necessaria, neque ex ipsa fluunt, aut ipsi quoquo modo debentur. Intelligimus autem hoc loco gratiam Dei vocari supernaturalia beneficia generali quadam significatione, ut etiam illa comprehendantur, quæ non ex merito Christi, sed ex sola Dei liberalitate, neque in indignos, et

(1) Rom. IV, 4; Rom. XI, 6. — Sap. XVI, 25.

peccatores, sed in non dignos, et non justos conferuntur, quæque non tam indebita, quam non debita nominanda sunt. Ejusmodi fuisse justitiam originalem, et gratiam gratum facientem primo nostro parenti in creatione collatam, post paulo demonstrabimus. De qua gratia, ut etiam de gratia Angelorum, quæ ad hoc idem genus pertinet, disputat S. Augustinus, cum alibi, tum in libro de correptione et gratia, cap. 10. et 11.

Huc etiam referri potest gratia quam in Christi humanitate fuisse Scripturæ testantur, Psal. XLIV. *Diffusa est gratia in labiis tuis.* Luc II. *Gratia Dei erat in illo*, Joan. I. *Plenum gratiæ et veritatis* (1). De qua sic loquitur S. Augustinus lib. I. de prædestinatione Sanctorum, cap. 15. « Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus : de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus : eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est, ut nullum haberet ille peccatum. » Hæc Augustinus.

Accipitur tertio gratia Dei maxime proprie pro solis illis Dei beneficiis, quæ non modo supernaturalia et non debita sunt, sed etiam indignis hominibus ex Christi merito conferuntur, ad Rom. III. *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu* (2). Ubi non satis esse credidit Apostolus si diceret : *Justificati gratis*, sed addidit : *Per gratiam ipsius*, Et : *Per Redemptionem, quæ est in Christo*, nimirum ut significaret, justificationem post lapsum Adæ, non solum gratis dari, sed etiam indignis, et peccatoribus dari, qui nisi per secundum Adamum redimerentur, iræ filii, et servi Sathanæ æterno tempore permanerent.

Idem quoque Beatus Apostolus, cum dixisset ad Roman. VI. *Stipendium peccati mors*, non adjunxit stipendium justitiæ vita æterna, quod antithesis requirere videbatur, et quod sine dubio adjunxisset, si de homine ante lapsum loqueretur, ut sanctus Augustinus disputat in Enchiridio, cap. 106. et 107. sed adjunxit : *Gratia Dei vita æterna.* Tametsi enim, ut loco citato scribit Augustinus, vita æterna certa sit merces operum, eam tamen gratiam appellare maluit sanctus Apostolus, ut intelligeremus, ipsa etiam nostra merita esse Dei munera, neque id solum, quod sine Dei gratia nulla esse possint liberi arbitrii bona merita, sed quia post illam Adæ ruinam nova quadam et singulari Dei gratia liberandum fuit liberum arbitrium, a captivitate ac servitute peccati.

CAPUT II.

De partitionibus gratiæ.

Jam vero gratiæ secundo, et tertio modo acceptæ, de qua in sequentibus disputationibus multa, Deo juvante, scripturi sumus, multæ partitiones sunt. Prima partitio est in gratiam æternam ac temporariam. Gratia æterna est ille amor, quo nos Deus ante mundi constitutionem ab ipsa æternitate dilexit, in cujus gratiæ laudem et gloriam nos a Deo prædestinatos esse atque electos in adoptionem filiorum testatur Apostolus ad Ephes. I : *Prædestinavit*, inquit, *nos in laudem gloriæ gratiæ suæ* (3). Gratia temporaria dicuntur beneficia vocationis, et justificationis, quæ ex æterna gratia, ut effectus ex causa, derivantur. Nam *quos prædestinavit, hos et vocavit; quos vocavit, hos et justificavit*, ad Roman. VIII (4).

Altera partitio est gratiæ temporariæ in gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. Quæ partitio non sic accipienda est, quasi aliqua sit gratia non gratis data, sed uni speciei, quod proprio nomine careat, relinquitur nomen generis. Gratia gratis data est donum supernaturale, absque ullo debito, ad aliorum spiritualem salutem præcipue collatum, prima ad Corinth. XII. *Divisiones gratiarum sunt, etc.* (5). Gratia gratum faciens est donum supernaturale absque ullo debito, ad propriam uniuscujusque spiritualem salutem potissimum datum, II ad Corinth. XII. *Sufficit tibi gratia mea* (6).

Supernaturale donum utraque gratia dicitur, quia non consequitur naturam, sed supra naturam conceditur divinitus : idque absque ullo debito, quia neque debetur naturæ, neque cadit sub meritum personæ. Quamvis autem ex gratia gratis data interdum beneficia corporalia consequantur, ut bona valetudo ægrotantis : tamen quia finis ultimus omnis gratiæ gratis datæ, est sanitas animæ sempiterna, ideo ad spiritualem salutem eas referri diximus.

(1) Psal XLIV, 3; Joan. I, 14; Luc. II, 40. — (2) Rom. III, 24. — Rom VI, 23. — (3) Eph. I, 6. — (4) Rom. VIII, 30. — (5) I Corin. XII, 4; II Corinth. XII, 9.

Denique addidimus in definitione gratiæ gratis datæ, ad aliorum præcipue salutem, hoc genus gratiæ pertinere, quia licet commune sit gratiæ gratis datæ cum gratia gratum faciente, ut tam propriæ, quam alienæ saluti conducant : tamen illud interest, quod gratia gratum faciens datur potissimum ad propriam uniuscujusque salutem, secundario ad aliorum, nimirum, ut nos ipsi primum justi perfectique efficiamur, deinde cæteri videant opera nostra bona, et glorificent Patrem nostrum qui in cœlis est.

Contra vero gratia gratis data, alienam salutem spectat præcipue, eorum videlicet, qui prædicatione et miraculis vel ad fidem, vel ad pœnitentiam pertrahuntur : propriam autem secundario, quia dum per ea dona soleiter in proximorum salutem incumbimus, Deum nobis conciliamus atque ab eo audire meremur : Euge serve bone, et fidelis, etc. Sicut enim Philosophi duo genera virtutum esse volunt, quasdam privatas, et necessarias unicuique ubicumque vivat, ut temperantiam et continentiam, quasdam communes, et necessarias in Republica, propter aliorum societatem, ut justitiam, et liberalitatem : ita etiam Deus in Republica Christiana duo esse voluit genera adjumentorum ; privatum, quo quisque fit bonus ; et commune, quo indigemus ad aliorum juvandam salutem.

Tertia partitio est gratiæ gratum facientis, in gratiam permanentem, sive habitualem, et gratiam auxilii specialis. Gratia permanens dicuntur habitus infusi, fidei, spei, charitatis, ac præcipue charitatis, ut paulo post demonstraturi sumus. Gratia auxilii specialis definiri posse videtur his verbis : Est motio Dei qua homo ad operationes, quæ naturam suam aliquo modo superant, adjuvatur. Motio dicitur, ut distinguatur ab infusis ac permanentibus qualitatibus ; neque enim auxilium speciale est habitus infusus, aut permanens qualitas, sed actio qua Deus hominem movet ad operandum, vel cum eo operatur ; non est autem hoc auxilium necessarium ad operationes, quæ vires naturæ non superant, quales sunt intelligere et appetere res humanas, ad hujusmodi enim sufficit auxilium generale ; sed necessarium est ad eas operationes, quæ quoquo modo naturæ vires excedunt.

Porro tribus modis operatio aliqua vires naturæ superare potest. Primum simpliciter et absolute, ut si ex genere suo operatio sit ordinis altioris, quam sunt res naturales, quales sunt actus virtutum Theologicarum, fidei, spei, et charitatis, quæ non acquiruntur per iteratos et frequentatos actus, sed divinitus in animam infunduntur.

Secundo, non simpliciter, sed ratione status peccati ; quemadmodum enim homo ægrotus movere non potest ingentem aliquam molem, nisi juvetur ab alio, quam ipse idem, si sanus esset, solus movere potuisset ; sic homo per peccatum debilitatus, multa non potest sine auxilio speciali efficere, quæ in statu innocentiæ, sine tali auxilio, facile effecisset.

Tertio, ratione modi, loci, temporis, personæ, aut alterius cujuslibet circumstantiæ ; sæpe enim accidit, ut id, quod neque ex genere suo, neque ratione status, vires naturæ superat, easdem tamen superet ratione circumstantiæ ; ac, ut in exemplo posito perseveremus, poterit homo sanus per se, molem quamdam loco movere, non tamen poterit sine alterius auxilio, si alteram manum tantum adhibere cogatur, aut si loco parum commodo, vel moles, vel ipse sit constitutus : ita poterit homo justus præceptum aliquod Decalogi facile adimplere, si nulla extrinsecus diabolica tentatio accedat ; si vero tentatio ejusmodi accedat, sine speciali auxilio id facere non poterit.

Ex his autem facile erit colligere, quid intersit inter auxilium Dei generale, et auxilium speciale : generale siquidem datur ad actus omnes tam bonos, quam malos, nam et in malis actibus id quod materiale et positivum est bonum est, nec fieri nisi Deo cooperante potest ; speciale autem non datur nisi ad actus bonos.

Rursus generale auxilium datur a Deo, ut auctore naturæ, ad ea opera, quæ per naturales potentias exercentur, et ad finem, qui cum natura proportionem habeat, referuntur ; speciale vero præstatur a Deo, ut gloriæ donatore, ad ea opera, quæ naturæ, vires excedunt, et ad finem sempiternæ beatitudinis ordinantur.

Adhæc generale auxilium, quamvis non sit debitum simpliciter, est tamen debitum aliquo modo ex hypothesi, cum enim Deus res creatas exstare, et operari voluerit, æquum est, ut eis non deneget auxilium, sine quo nec se ipsæ movere, nec aliquid omnino possent efficere ; speciale autem nulla ratione est debitum, sed ex nova quadam et infinita Dei liberalitate donatur, præsertim si loquamur de prima gratia hominem præ-

veniente et excitante : quare nomen gratiæ magis proprie convenit auxilio speciali, quam generali, sicut etiam magis proprie habitus fidei, spei et charitatis, quam intelligendi, volendique facultates, dona gratiæ nominantur.

Quarta partitio est auxilii specialis, in auxilium excitans, et auxilium adjuvans; ad gratiam auxilii excitantis divinæ illustrationes, atque inspirationes pertinent, quibus Deus cor nostrum pulsat, ut a somno peccati, vel negligentiæ in bonis operibus excitemur : ad gratiam auxilii adjuvantis spectat divina cooperatio, directio, ac protectio, quibus juvamur tum ut elegamus tum ut faciamus quod Deus præveniens inspiravit. Apocalypsis cap. III : *Ecce sto ad ostium et pulso, si quis audierit vocem meam, et aperuerit januam, in trabo ad illum etc.* (1). Hinc est illud in precibus Ecclesiæ : « Actiones nostras, quæsumus Domine, aspirando præveni, et adjuvando prosequere. » Et illud sancti Augustini lib. II. de peccatorum meritis et remissione c. 18 : « Quod ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante et adjuvante non possumus. » Et illud beati Bernardi in libro de gratia et libero arbitrio : « Conatus nostri et cassi sunt, si non adjuventur; et nulli, si non excitentur. » Quibus congruit illud Concilii Tridentini sess. 6. c. 6. « Disponuntur ad justificationem, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes etc. »

Quinta partitio est auxilii, sive gratiæ in auxilium, sive gratiam sufficientem, et efficacem. Auxilium sufficiens dicitur, quo Deus ita hominem vocat, et excitat, et juvare dirigendo, protegendo, cooperando paratus est, ut re vera possit ille sic excitatus, et vocatus, velle credere, velle converti, velle bonum aliquod facere, tamen re ipsa non velit credere, aut converti, aut bonum illud facere. Auxilium efficax dicitur, quo Deus ita hominem vocat, et excitat, et juvare dirigendo, protegendo, cooperando, paratus est, ut infallibiliter re ipsa velit ille, qui sic excitatur, et vocatur, et re ipsa credat, convertatur, bonum faciat.

Sexta partitio est gratiæ efficacis in operantem, et cooperantem : gratia operans est, quæ facit ut velimus ; cooperans vero, quæ facit ut quod voluerimus, impleamus. Quæ partitio sumpta est ex verbis illis sancti Augustini libro de gratia et libero arbitrio, cap. 17. « Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. » Et infra : « Sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. » De his duabus partitionibus in fine hujus libri plenius disseremus.

Solet adferri alia quædam partitio gratiæ, in prævenientem et subsequentem, cum in Psalm. LVIII. legalimus : *Misericordia ejus præveniet me.* Et in Psalm. XXII, *Misericordia tua subsequetur me* (2). Sed hæc partitio nihil novi continet, sed superiores duntaxat includit ; siquidem gratia excitans dici potest præveniens ; et adjuvans, subsequens, juxta illud : « Actiones nostras aspirando præveni, et adjuvando prosequere. » Rursus gratia operans est etiam præveniens ; et cooperans, subsequens : « Nolentem (inquit, sanctus Augustinus in Enchiridio cap. 32.) prævenit ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. » Et sanctus Gregorius homil. 9. in Ezechielem : « Nos, inquit, prævenit, ut velimus, et volentes subsequitur, ne inaniter velimus. » Denique omnis gratia prior, præveniens dici potest, si comparetur ad posteriorem : « Prevenit (inquit sanctus Augustinus libro de natura et gratia cap. 32.) ut sanemur, et subsequitur, ut sanati vegetemur; prævenit ut vocemur, et subsequitur ut glorificemur; prævenit, ut pie vivamus, et subsequitur, ut cum illo semper vivamus. »

CAPUT III.

Gratiam gratum facientem esse qualitatem, per modum habitus in homine permanentem.

Ex partitionibus præmissis quædam sunt, quæ non nullas pariunt quæstiones. Ac primum de participatione gratiæ in gratiam habitualem, et gratiam auxilii specialis, duæ sunt quæstiones ; una, sitne gratia aliqua habitualis; altera, utrum ea gratia sit qualitas a charitate distincta.

Quod ad primum attinet, non instituimus hoc loco disputationem de justitia inhærente vel imputativa, quam in tractatu de justificatione impii, suo loco pro viribus Deo juvante, tractabimus. Sed solum, an detur

(1) Apo. III, 20. — (2) Psal. LVIII, 11; Psal. XXII, 6.

gratia habitualis gratum faciens habentem; non enim desunt, qui non admittant gratiam gratum facientem, quæ sit habitus, aut certe qualitas per modum habitus in anima permanens. Joannes Calvinus in Antidoto Concilii Tridentini, sess. 6. cap. 7: « Falsum, inquit, esse contendo, ullam justitiæ partem in qualitate sitam esse vel habitu, qui nobis resideat, sed gratuita acceptione nos esse justos. » Martinus Kemnitius in Examine Tridentini Concilii, prima parte, pagina 640. editionis anni 1566. in parva forma (de qua editione semper intelligendæ sunt citationes paginarum in meis libris) reprehendit Concilium Tridentinum, quod in qualitatibus et virtutibus infusis justificationis gratiam constituerit. Tilmannus Heshusius in libro de sexcentis erroribus Pontificiorum, (qui liber, ut alibi etiam monui, multo verius inscriberetur de sexcentis mendaciis Lutheranorum, cum nihil fere contineat aliud, nisi apertissima, crassissimaque mendacia) loco sexto, numero secundo, reprehendit Cathechismum Concilii Tridentini, quod gratiam gratum facientem esse definiat qualitatem divinam in anima inhærentem.

Ad hanc sententiam accessit Albertus Pighius, Catholicus alioqui Doctor, sed in nonnullis quæstionibus ut ante nos Ruardus Tapperus, vir doctissimus, annotavit, ex lectione librorum Calvini misere seductus. Sic enim Pighius loquitur in 5. lib. de libero arbitrio: « Gratiæ acceptionem variam non ex Scholis: sed ex divinis Scripturis petemus. Quando quidem in illis fere imaginantur gratiam Dei qualitatem aliquam increatam animæ nostræ a Deo, vel eamdem cum charitatis habitu, vel distinctam ab eodem. Quæ commentitia universa existimo, nec ex scripturis ullam auctoritatem habere. » Hæc ille.

At sententia communis Theologorum tum in primum Sentent. distinct. 17. tum in secundum dist. 27. constanter docet, habitum supernaturalem a Deo nobis infundi, quo anima exornetur, et perficiatur, atque adeo justa Deoque grata et accepta reddatur. Quamvis enim Petrus Lombardus in 1. lib. Sentent. dist. 17. charitatem non habitum aliquem, sed ipsum Spiritum sanctum esse dicere videatur, tamen in eodem libro, distinct. 37, docet cum sancto Augustino Spiritum sanctum non solum eos inhabitare, qui cum actu cognoscunt et diligunt, sed etiam parvulos baptizatos, qui eum actu neque cognoscunt, neque diligunt; ex quo sequitur, ut crediderit, Spiritum sanctum per habitum aliquem in parvulis habitare.

Idem etiam Petrus in II. lib. Sentent. distinct. 27. docet, gratiam esse virtutem nobis a Deo infusam: virtutem autem esse bonam animi qualitatem; quare Joannes Scotus in 1. Sentent. dist. 17. quæstion. 1. artic. 3. recte exponi, ac defendi posse docet, sententiam illam magistri. Quam tamen sanctus Thomas in 2. 2. quæst. 23. artic. 2. et cæteri Theologi Magistri sententiam reprehendunt, quasi is negaverit habitum charitatis; nos utrumque, Deo volente, probabimus, et gratiam in genere, et charitatem in specie esse habitum, sive qualitatem creatam.

Neque vero hæc sententia, quæ habitus infusos defendit, solum Theologorum Scholasticorum, sed etiam Ecclesiæ totius sententia est; nam exstant duorum Conciliorum generalium de hac re decreta. Concilium enim Viennense sub Clemente V. Pontifice Maximo in Galliis celebratum, ut habemus in Clementina prima de summa Trinitate, et fide Catholica, cum de hac re variæ Theologorum circumferrentur opiniones, statuit eam esse recipiendam, quæ asserit infundi in Baptismo tum parvulis, tum adultis habitus gratiæ et virtutum.

Concilium etiam Tridentinum sess. 6. quamvis definire noluerit, sit ne gratia gratum faciens, habitus proprie dictus, an qualitas alia, tamen esse qualitatem permanentem per modum habitus, atque animæ inhærentem satis aperte definivisse videtur, cum ait cap. 7. justificationem non esse solum remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem, et renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Et cum paulo infra in eodem capite addit, in ipsa justificatione cum remissione peccatorum simul infundi fidem, spem et charitatem eaque animæ inhærere. Et cum canone tertio distinguit gratiam justificationis ab actibus fidei, spei, dilectionis et pœnitentiæ. Et cum canone 11. definit justificationis gratiam non esse tantum externum Dei favorem, sed etiam charitatem in corde diffusam, eique inhærentem.

Denique hanc fuisse Tridentini Concilii mentem, præter alios auctores, testatur Catechismus ejusdem Concilii, in tractatu de Sacramento Baptismi, his verbis: « Est autem gratia, quemadmodum Tridentina

Synodus ab omnibus credendum, pœna anathematis proposita, decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhærens, ac veluti splendor quidam et lux, quæ animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. « Ac ne quis forte conetur per divinam qualitatem intelligere actionem, non habitum ; paulo post idem auctor scribit, per eam qualitatem, quæ in cordibus nostris diffunditur, ad omnia Christianæ pietatis officia nos habiles reddi. Et paulo infra adjungit, ex ea pias honestasque actiones proficisci.

CAPUT IV.

Probatur veritas capite superiore explicata.

Hæc igitur vera et communis apud Orthodoxos sententia probanda est testimoniis Scripturæ et Patrum. Primum igitur eo potissimum testimonio probari mihi videtur, quo eam refellere conatur Calvinus in Antidoto Concilii, loco citato. Scribit enim Calvinus, non posse justitiam esse qualitatem nobis inhærentem, sed imputationem solum justitiæ Christi, propter illud Apostoli ad Romanos V : *Per obedientiam unius hominis, justi constituentur multi* (1).

At nos per obenditiam unius Christi justos multos constitui existimamus in eo sensu, ut merito obedientiæ Christi reconcilietur nobis Deus, et ab eo justitia donemur, quæ sit qualitas animæ nostræ infusa, et inhærens. Id quod ex antithesi verborum Apostoli manifeste probamus, dixerat enim Beatus Paulus : *Quemadmodum per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Et continuo adjecit : *Ita per obeditionem unius hominis, justi constituentur multi.* Constat autem nos non constitui peccatores per imputationem injustitiæ, quæ fuit in Adamo, sed per injustitiam nobis vere inhærentem, per modum habitus, quam contraximus ob inobedientiam primi hominis, cujus filii sumus : igitur justi etiam constituimur, si quid Apostoli antithesis valet, non per imputationem justitiæ, quæ est in Christo, sed per justitiam nobis vere inhærentem per modum habitus, quæ nobis infunditur ob Christi obedientiam, cujus per lavacrum regenerationis filii efficimur.

Secundo, probatur hæc veritas ex verbis illis Domini, Joan. IV : *Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam* (2). Fons enim iste Spiritus sanctus est per gratiam inhabitans, sive gratia a Spiritu sancto inhabitante diffusa, ut colligitur, tum ex cap. VII. Joannis, ubi cum Dominus dixisset : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ* : subjunxit Evangelista : *Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant, credentes in eum* (3). Tum ex Patribus, qui hæc loca communiter exponunt de Spiritu sancto, sive de gratia ejus vivificante, hæc enim duo in idem recidunt, cum Spiritus sanctus non inhabitet, nisi per effectum aliquem creatum, id est, per gratiam et charitatem; neque charitas et gratia sine Spiritu sancto inhabitante esse possit.

Itaque fontem istum aquæ vivæ Cyrillus lib. 2. in Joannem cap. 82. et Theophylactus in cap. 4. Joannis, gratiam Spiritus sancti vocant. Hieronymus in cap. LV. Isaiæ, et Basilius in Psalm XLV. Spiritum sanctum esse dicunt. Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 19. et Joannes Chrysostomus homil. 31. in Joannem, modo Spiritum sanctum, modo Spiritus sancti gratiam appellant; neque ab his dissentiunt Augustinus, et alii hujus loci interpretes.

Sed quanquam, ut diximus, in idem recidat, sive Spiritum sanctum, sive gratiam ejus, fontem illum esse dicamus, tamen magis proprie videtur hic locus exponi de ipsa gratia creata, quam de Spiritu sancto creatore. Tum quia Dominus ait : *Fiet in eo fons aquæ*; siquidem fieri ad rem creatam pertinet ; tum etiam quia ejusdem sunt generis fons et aqua ex fonte manans, et sancta opera, quæ intelliguntur per aquam ex fonte fluentem, magis conveniunt cum habitu gratiæ, quam cum Spiritu sancto, ut notum est.

Porro dubitari non potest, quin per fontem intelligatur aliquid permanens et fixum, ac per hoc significetur gratia inhærens animæ per modum habitus permanentis, unde fluant rivi bonorum operum, qui saliant in vitam æternam ; aqua enim tam alte ascendit, quam est altus locus, unde descendit ; et quoniam fons iste de cœlo descendit, ideo

(1) Rom. V. 19. — (2) Joan. IV. 14. — (3) Joan. VII. 38.

aquæ ejus ad cœlum usque perveniunt, hoc est, merentur opera justa regnum cœleste, quoniam ex gratia cœlesti ac divina proveniunt.

Tertio, probatur ex illis Scripturæ testimoniis, quæ significant gratiam diffundi, sive effundi in cordibus, ad Romanos cap. v : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (1). Et ad Tit III : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus sancti, quem effundit in nos abunde* (2). Certe enim tunc Spiritus sanctus abunde effunditur, cum abundanter gratia ejus donatur : effusio autem et diffusio gratiæ, sive charitatis in corda hominum, non ad actionem hominis, sed ad donum Dei collatum homini, referri debet. Actiones enim effunduntur ex cordibus : *De corde enim* (ait Dominus Matthæi xv.) *exeunt cogitationes malæ, etc.* (3); non effunduntur aut diffunduntur in corda, neque donum in corde effusum, externus Dei favor proprie dici potest, sed aliquid ipsum cor attingens, purgans et renovans, ut Apostolus loquitur.

Quarto, huc pertinent etiam illa loca, ubi gratia comparatur pignori, sigillo, unctioni vel semini, rebus videlicet creatis, et permanentibus, II. ad Corinth. I : *Qui unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Et I Joan. II : *Unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis.* Et cap. III : *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ejus manet in eo* (4). Quid enim, quæso, est aliud semen Dei in nobis manens, nisi charitas habitualis, ex qua fructus operum bonorum nascuntur?

Addamus nunc testimonia veterum, qui tametsi non aperte nominent habitum, vel qualitatem; tamen ita rem describunt, ut parvo negotio possit intelligi, verum esse quod ait concilium Viennense, hanc sententiam testimoniis veterum esse conformem.

S. Dionysius Areopagita cap. 2. part. 1. lib. de Ecclesiastica Hierarchia : « Primus, inquit, ad divina motus, Dei dilectio est. Porro sacræ dilectionis ad divina mandata facienda principalis omnino progressus est secretissima illa et ineffabilis operatio, qua divinus in nobis status efficitur; » Quid, quæso, divinus status esse potest, nisi divinum quoddam esse nobis collatum.

S. Irenæus lib. v. cap. 6. adversus hæreses : « Cum autem, inquit, Spiritus commixtus anima unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritalis, et perfectus homo factus est. Et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. » Et infra sæpius repetit, hominem perfectum tribus constare, corpore, anima, et Spiritu Dei, id est, donis et gratia Spiritus sancti. Et certe vocabula commixtionis et infusionis, et hoc, quod est esse quasi partem hominis, rem permanentem demonstrant.

S. Cyprianus in epist. 2. lib. II. ad Donatum : « Postquam, inquit, undæ genitalis auxilio, superioris ævi labe detersa in expiatum pectus, ac purum desuper se lumen infudit, postquam cœlitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit : Scis ipse profecto quid detraxerit nobis, quidve contulerit mors ista criminum, vita virtutum. » Infusio luminis, et haustus spiritus, et inde renovatio hominis aliquid permanens in homine significat.

S. Basilius in lib. de Spiritu sancto cap. 26. explicans quemadmodum Spiritus sanctus per gratiam hominem inhabitet, sic loquitur : « Sicut cernendi vis est in oculo sano, sic et operatio Spiritus in anima purgata; et quemadmodum ars est in eo qui nactus est illam, ita gratia Spiritus in eo qui recepit, semper quidem præsens, at non perpetuo operans. » Similitudo virtutis cernendi et artis, sine dubio, gratiam per modum habitus inesse animæ ostendunt.

S. Ambrosius lib. VI. Hexamer. cap. 8 : « Utrum, inquit, justificatio secundum corpus, an secundum animam tibi conferri videatur, quæso respondeas ». Sed dubitare non potes cum justitia, unde justificatio derivata est, mentis tuæ utique, non corporis sit. Pictus es ergo, o homo, et pictus a Domino Deo tuo, bonum habes artificem, atque pictorem. Noli bonam delere picturam, non fuco, sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia. » Pictura res est permanens, ac per hoc gratiam permanentem demonstrat.

S. Gregorius Nazianzenus, oratione in sanctum lavacrum ante medium, loquens de effectu gratiæ, quæ confertur in Baptismo : « Novos, inquit, ex veteribus, ac Dei similes efficit absque igne constans, et sine confractione irradians. »

Sanctus Hieronymus præfatione commentariorum in Threnos Hieremiæ, describens

(1) Rom. V. 5.—(2) Tit. III, 5.—(3) Matth. XV, 19.—(4) II Corin. I, 22; I Joan, II, 27; III, 9.

animam peccatricem : « Nudata, inquit, est domus Dei omnibus ornamentis suis, cunctisque, quæ divinitus consecuta fuerat, spoliata muneribus, remansit deformis ac turpis. » Et in comment. epist. ad Philemonem extremo : « Cum, inquit, in Spiritu gratia fuerit, totum facit hominem spiritualem, ut et caro spiritui serviat, et anima non vincatur a carne, et redacta simul in substantiam spiritualem, adhæreant Domino, quia qui adhæret Domino, unus spiritus est. »

S. Joannes Chrysostomus hom. 40. in epist. priorem ad Corinth. : « Itaque, inquit, qui crimine, Regis beneficio, absolutus est, inquinatum animum servat; quem abluit Baptisma, non item, sed solis radiis puriorem mentem habet. » Et hom. ad Neophytos, quam citat S. Augustinus lib. 1. contra Julianum, scribit etiam, infantibus per Baptismum conferri sanctitatem et justitiam, quæ sane nisi habitualis esse non potest.

S. Augustinus lib. I. de peccatorum meritis et remissione cap. 9 : « Ille, inquit, in quo omnes vivificabuntur, præterquam quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbet, dat etiam sui Spiritus occultissimam gratiam, quam etiam latenter infundit et parvulis. » Hic sane negari non potest, quin S. Augustinus de gratia habituali loquatur, quæ et occultissima est, et cujus solius capaces sunt animi parvulorum. Idem/auctor in eodem libro cap. 37. dicit, parvulos per Baptismum converti ad Deum, cum antea essent aversi, quod intelligi nequit, nisi de conversione habituali, per infusum habitum charitatis.

S. Cyrillus Alexandrinus lib. IV. commentariorum in Isaiam, orat. 2, explicans illa verba, cap. XLIV : *Memento horum Jacob, et Israel* : *quia puer meus es tu, formavi te puerum etc.* sic loquitur : « Formatur itaque in filium Dei, intelligibiliter informatus divinarum legum scientia ad speciem effigiemque excellentem, quæ virtutum ornatu in animis hominum inhæret, ac insidet, hæc autem pulchritudo intelligi potest Spiritualis, formatur etiam veluti in Christo per sancti Spiritus participationem, ad ipsius speciem. Scribit siquidem ad Galatas divinus Paulus : Filioli, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. Formatur autem in nobis Christus sancto Spiritu nobis divinam quamdam formam per sanctificationem et justitiam indente, sic enim in animis nostris elucet character substantiæ Dei, ac Patris reformante, ut dixi, sancto Spiritu nos per sanctificationem in ipsum. » Hæc ille, qui vix poterat apertius de qualitate divina in mentibus nostris inhærente loqui, cum eam et formam appellet, et in animo inhærere scribat.

Eusebius Emissenus, sive potius Cæsarius Arelatensis in sermone illo pulcherrimo de corpore Domini, qui inscribitur sermo quintus de Paschate : « Teipsum, inquit, qui jam es renatus, interroga, dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia, a salutis via, intrinsecus mortuus, exulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus, in corpus Ecclesiæ non videndo, sed credendo transisti, et de filio perditionis adoptivus Dei fieri, occulta puritate meruisti : in mensura visibili permanens major factus es teipso invisibiliter, sine quantitatis augmento, in exteriore nihil additum est, et totum in interiore mutatum est. » Atque hæc ex Patribus hoc loco sufficiant. Addemus plura cum ventum fuerit ad controversiam de justificatione.

Probatur ultimo hæc eadem veritas rationibus. Prima ratio, ex parte Dei. Deus diligit justos, et odit peccatores, ut Scripturæ passim loquuntur; nulla autem mutatio in ipso Deo cogitari potest : igitur mutatio fit in homine, cum ex non dilecto incipit esse dilectus; quare concedendum est, in homine justo esse pulchritudinem aliquam veram et spiritualem, ob quam oculis Dei gratus efficitur, præsertim cum Deus non possit decipi, aut errare, ut diligat injustum pro justo, et deformem pro formoso. Præterea Dei dilectio efficax est, igitur cui Deus vult bonum, continuo ille vere efficitur bonus; nihil enim aliud est diligere, nisi velle bonum, et quidem homines multa bona cupiunt amicis, quæ tamen ipsi conferre non possunt : at Dei voluntas omnipotens et efficacissima est.

Secunda ratio ex parte hominis. Homo ad supernaturalem gloriam conditus, opera supernaturalia operari debet, quibus ad finem illum tendere, ac tandem pervenire queat : sed opera supernaturalia prærequirunt esse supernaturale, sive formam supernaturalem : talia enim sunt opera, qualis est forma, sive essentia, unde opera ipsa procedunt, quod in rebus omnibus cernimus; igitur dat Deus hominibus, quos justificat, formam supernaturalem, quam habitum

gratiæ nominamus. Et fortasse huc respexit sanctus Petrus, cum ait in epist. posteriore cap. I. nos effici divinæ consortes naturæ. Certe hæc est ratio S. Dionysii Areopagitæ, quem supra citavimus, is enim apertissime dicit in lib. de Ecclesiastica Hierarchia cap. 2. part. 1. non posse hominem divina operari, nisi divinum quemdam statum ante recipiat; quemadmodum nec humana opera facere valemus, nisi homines simus.

Præterea non est homo justus et sanctus eo tempore solum, quo justa et sancta opera facit, sed etiam dum cessat, dum quiescit, dum dormit : non igitur ab opere, sed ab habitu permanente justus et sanctus dicitur. Ipse etiam Aristoteles in secundo libro de moribus, cap. 4. vidit et docuit, non posse vere et proprie nominari justum, qui aliquod opus justum fecerit, sed qui justitiæ habitum acquisierit.

Tertia ratio ex parte instrumentorum justificationis, quæ sunt cœlestia Sacramenta. Baptismus non solum homines, qui usum habent rationis, sed etiam infantes, amentes, dormientes quandoque justificat : ac de infantibus quidem supra citavimus Chrysostomum et Augustinum, et possent plurimi alii huc adduci, si opus esset. At in infantibus, et cæteris, qui usu rationis carent, nulla inesse potest justitia actualis; erit igitur habitualis.

Præterea Baptismus non quomodocumque justificat, sed per modum regenerationis, sic enim legimus Joan. III. : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto etc.* Et ad Titum III : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis* (1). At regenerari non est aliquid agere, sed novam naturam et divinam, ac supernaturalem formam accipere, unde filii Dei nominemur et simus; justitia igitur, quæ per Baptismum acquiritur, non est actualis, sed habitualis, quæ per modum formæ in anima inhæreat, eamque ad esse quoddam divinum et supernaturale evehat.

Denique Sacramenta saltem ex communi Catholicorum sententia gratiam conferunt et efficiunt, ut instrumenta Dei, non autem efficiunt actualem in nobis justitiam, ut experientia in plurimis non obscure testatur : efficiunt igitur habitualem. His igitur argumentis efficimus, gratiam justificantem esse qualitatem; quemadmodum autem idem probetur de charitate, vide infra cap. 8; neque enim probare necesse est charitatem esse habitum creatum, nisi antea constet gratiam justificantem idem esse cum charitate.

CAPUT V.

Solvuntur objectiones.

Adversus ea, quæ capite superiore confirmata sunt, duæ objectiones fieri solent. Prima objectio sumitur ex verbis S. Augustini, qui de gratia ita loquitur ut videatur velle eam non esse habitum, quo nos utamur, sed potius ipsum Spiritum sanctum, qui nos regat et moveat; nam in lib. III. Hypognostici, comparat liberum arbitrium nostrum jumento, gratiam Dei sessori, a quo jumentum gubernatur et regitur; et in epist. 106. scribit in operibus gratiæ voluntatem nostram comitem esse, non ducem ; pedissequam, non præviam.

Respondeo, S. Augustinum loqui de gratia simul creata et increata, id est, de Deo, qui per dona sua creata sedet in nobis, et variis modis nos ducit, regit, moderatur et gubernat, non secus ac sessor jumentum. Quod Apostolus ad Roman. VIII. illis verbis admonuit : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* (2). Hinc autem non tolluntur habitus creati et infusi, sed potius asseruntur et confirmantur : nam Deus per habitus illos habitat in nobis, quod de fide testatur Apostolus, cum ait ad Ephes. III : *Christum habitare per fidem in cordibus.* Et de charitate, ad Roman. V : *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Et S. Joannes in epist. I. cap. IV: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (3). Ipse etiam S. Augustinus in epist. 106. citata dicit, Gratiam in nobis augeri et perfici, id quod nisi de gratia creata intelligi nequit : « Gratia, inquit, meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici; comitante, non ducente; pedissequa, non prævia voluntate. »

Et quamvis habitibus, qui sunt in nobis, utamur, cum volumus, tamen indigemus præterea divina cooperatione, directione, protectione, sæpe etiam nova inspiratione novoque impulsu, et ideo recte sanctus Augustinus dicit, in operibus gratiæ voluntatem

(1) Joan. III, 3; Tit. III, 5. — (2) Rom. VIII 14. — (3) Eph. III, 17: Rom. V, 5: I Joan. IV, 16.

nostram comitem potius quam ducem, et pedissequam magis esse, quam præviam.

Secunda objectio sumitur ex verbis ejusdem Augustini, qui dicere videtur, Pelagianorum sententiam fuisse, necessariam esse gratiam habitualem, per quam evehantur homines ad statum filiorum Dei: nam lib. I. de peccatorum meritis et remiss. cap. 18. sic loquitur : « Sed illi (Pelagiani videlicet) movent, et aliquid consideratione ac discussione dignum videntur adferre, qui dicunt, parvulos recenti vita editos visceribus matrum, non propter remittendum peccatum percipere Baptismum, sed ut spiritualem procreationem non habentes, creentur in Christo, ipsius regni cœlorum participes, fiant eo modo filii et hæredes Dei, cohæredes autem Christi. » Quam sententiam Pelagianorum refert idem Augustinus lib. II. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 6. et lib. IV. cap. 2. et in lib. de hæresibus cap. 88. refellit autem eam sententiam lib. VI. in Julian. cap. 4. ubi dicit, nullam esse causam cur infantes excludantur a regno Dei, si nullum habent peccatum, quamvis non regenerentur in Christo.

Respondeo, nusquam ab Augustino reprehendi Pelagianos, quod regenerationem et adoptionem filiorum Dei parvulis necessariam esse dicerent ad regnum cœlorum obtinendum, sed quod negarent necessariam etiam esse ad peccatum originale purgandum. Pelagiani siquidem tum in parvulis, tum in adultis gratiæ necessitatem aliquam non negabant, sed non integre et perfecte, ut oportebat veritatem confitebantur, agnoscebant in parvulis gratiam adoptionis; gratiam remissionis peccati originis non agnoscebant, fatebantur adultis necessariam esse gratiam remissionis peccatorum ; gratiam quæ naturam sanaret, et in bonis operibus faciendis, peccatisque vitandis juvaret, minime fatebantur.

Quod autem Augustinus non reprehendat Pelagianos , quod attinet ad necessitatem Baptismi in parvulis propter regnum cœlorum, perspicuum est ex illis verbis lib. VI. contra Julian. cap. 4. « Agimus gratias , quia non hoc putatis : non enim ad regnum Dei natos, nisi perfundantur, id est, baptizentur, admittitis, atque ita perfundi multo melius judicatis, quam nasci. » Et ex illis in eodem capite : « Enumera quæ fides vera non dubitet Christiana, in quibus ea commemoras, quæ pene omnia prædicamus et nos. » Et in lib. II. contra duas epist. Pelagian. cap. 6 : « Si parvulos, inquit, Pelagianos alloquens, negatis attrahere, quod in Baptismo remittatur originale peccatum, tamen in illo regenerationis lavacro adoptari ex filiis hominum in filios Dei non negatis. » Non igitur hanc adoptionem et exaltationem naturæ humanæ per Christum Augustinus in Pelagianorum sententia reprehendit.

Quid igitur, inquies, sibi vult, cum lib. VI. in Julian. cap. 4. absurdum putat, si parvuli non baptizati excludantur a regno, si juxta Pelagianorum sententiam nullum habeant originale peccatum ? Respondeo, non judicari absurdum ab Augustino, si parvuli non adoptari in filios Dei, quamvis omni peccato carentes, excludantur a regno ; sed si non adoptentur, cum nulla sua culpa meruerint excludi ab adoptione, et per hoc a regno ; præsertim cum alii permulti sine ullis suis meritis gratiam adoptionis et participationem regni cœlestis acquirant. Nunc enim cum quæritur, cur ex parvulis alios Deus per Baptismum ad regnum cœlorum adducat, alios sine Baptismo mori, et a regno excludi permittat ; respondere solemus, ut in illis misericordiam, in istis justitiam suam demonstret. At si nulla sint peccata, mirum profecto erit, si Deus infantes aliquos innocentes atque ad imaginem suam creatos, nolit in regno suo, atque ut eos ibi non habeat, sine Baptismo interire sinat, cum alios item infantes, et similiter innocentes per Baptismum adoptet in filios, et in regnum suum perducat non sine dolore aliorum, qui excluduntur.

Hanc esse B. Augustini sententiam, perspicuum est ex verbis ejus ; sic enim loquitur lib. VI. in Julianum cap. 4. respondens ad verba Juliani, qui dixerat, Deum infantibus nihil boni, vel mali merentibus regenerationis gratiam tribuisse : « Quid, inquit, cum offenderunt, quos pariter innocentes, mundos, a se ad imaginem suam creatos innumerabiles ab isto munere (regenerationis videlicet) alienat, nec eorum voluntatem hujus ineffabilis prævenit beneficii largitate, separans tot imagines suas a regno suo : si hoc eis non erit malum, non ergo amabunt regnum Dei, tot innocentes imagines Dei : si autem amabunt, et tantum amabunt, quantum innocentes amare debent regnum ejus, a quo ad ipsius imaginem creantur, nihil ne mali de hac ipsa separatione patientur ? Postremo ubilibet sint, quomodolibet sint, sub Deo judice, qui nec fato premitur, nec per-

sonarum acceptione corrumpitur, in illius regni felicitate non erunt, ubi erunt qui pariter nihil boni, malive meruerunt, sed si nihil meruissent mali, nunquam privarentur in communi causa communione tanti boni. »

Aliæ nonnullæ objectiones solvendæ essent; sed eæ proprie pertinent ad quæstionem illam, utrum justificemur per imputationem justitiæ Christi, an per justitiam nobis inhærentem ; et ad illam, utrum ad meritum vitæ æternæ requiratur, ut opus procedat ex habitu gratiæ gratum facientis, an satis sit, ut opus sit conforme legi Dei. Itaque in iis locis, objectiones cæteras, Deo juvante, diluemus.

CAPUT VI.

Gratiam gratum facientem re non distingui ab habitu charitatis.

Altera quæstio superest, utrum habitus gratiæ, de quo hactenus disseruimus, sit idem cum habitu charitatis. Quæ controversia, cum ad fidem Catholicam non pertineat, inter ipsos Catholicos Doctores, salva fide, disputari solet : sed mihi ea de causa tractanda fuit, ut intelligatur in controversiis consequentibus quid per habitum gratiæ gratum facientis intelligi velim.

Igitur quatuor sunt apud Theologos de hac quæstione sententiæ. Quidem enim volunt, gratiam gratum facientem esse habitum, re et ratione a charitate distinctum, et gratiam quidem in ipsa animæ substantia, tanquam in subjecto sedem habere, charitatem in voluntate. Existimant enim ita se habere gratiam ad virtutes infusas, quemadmodum se habet anima ad suas potentias, et sicut anima dat esse naturale corpori, ex ipsa autem potentiæ fluunt, quæ sunt actionum instrumenta. Sic etiam gratiam dare animæ esse quoddam supernaturale, ex ipsa vero quodammodo fluere habitus virtutum infusarum, qui sint principia proxima operationis supernaturalis. Ita docet S. Thomas in 1. 2. quæst. 110. art. 3. et 4. et q. 27. de verit. art. 2. in 2. Sentent. dist. 26. quæst. 1. artic. 3. et lib. III. contra Gentes cap. 150. Eadem est sententia Capreoli in comment. lib. II. Sentent. Cajet. in comment. ad 1. 2. Ferrar. in explic. librorum contra Gentes, Dominici a Soto lib. II. de nat. et grat. cap. 17. et 18. et aliorum.

Alii distinctionem inter gratiam et charitatem, non realem, sed formalem constituunt, ut Alexander Alensis in Summa Theologica part. 3. quæst. 69. mem. 2. art. 4. Albertus Magnus in 2. Sentent. dist. 26. art. 3. et fortasse S. Bonaventura in 2. Sentent. dist. 26. quæst. 5. et in 3. dist. 27. art. 1. quæst. 3. is enim non satis explicat, an velit re ipsa, an solum formaliter distingui gratiam a charitate ; in eo tamen aperte dissidet a S. Thoma, quod tum gratiam, tum charitatem in voluntate constituit.

Alii gratiam et charitatem neque re ipsa, neque formaliter, sed tantum ratione distinguunt. Docent enim unum atque eumdem habitum, qua parte subjectum respicit, atque hominem ipsum, in quo inest, exornat, Deoque gratum et amabilem reddit, gratiam nominari ; qua parte respicit opus, et voluntatem promptam efficit ad Deum super omnia diligendum, dici proprie charitatem. Hæc sententia est Alexandri Alensis, qui forte mutavit opinionem in Summa Theologica, quæstio. 12. de pœnitentia, memb. 3. Richardi in 2. Sentent. distinct. 26. quæst. 4. item Scoti, Mayronis, Gabrielis, Majoris, et aliorum in eamdem distinctionem, Henrici a Gandavo quod lib. 4. quæst. 10. et ex recentioribus Andreæ Vegæ lib. VII. in Concil. Tridentin. cap. 25. et duobus sequentibus.

Alii denique nihil omnino interesse volunt inter gratiam et charitatem, soloque nomine distingui affirmant, ita Durand. in 2. dist. 26. quæst. 1. num. 8.

Quamvis autem duæ priores sententiæ, et quarta probabiles sint, et auctores insignes ac doctissimos habeant ; tertia tamen probabilior mihi esse videtur, et cum Scripturis, et Patribus, et cum ipso Tridentino Concilio magis congruere.

Et quidem sententia quarta Durandi satis refelli videtur; tum auctoritate omnium aliorum Theologorum, qui distinctionem aliquam inter charitatem et gratiam agnoverunt ; tum etiam quia si gratia facit hominem Deo dilectum, et charitas facit eumdem dilectorem Dei, ut communis conceptio, et nomina ipsa testantur; profecto aliquid interest inter charitatem et gratiam ; neque verum est quod scribit Durandus, fieri hominem Deo per gratiam gratum, per charitatem carum et ideo non magis esse distincta charitatem et gratiam, quam esse carum et gratum. Nam si proprie loqui velimus, per charitatem quam quisque in se habet, non est alteri ca-

rus, sed habet alterum earum; est enim charitas virtus, qua diligimus, non qua diligimur; quamvis possit ipsa esse ratio, cur ab altero diligamur; amor enim amorem maxime provocat. Quare gratia, qua sumus Deo cari, sive grati, distinguitur saltem ratione a charitate, qua Deum habemus carum. Priores autem illæ sententiæ, quæ distinctionem realem aut formalem inter gratiam et charitatem ponebant, his argumentis refelluntur.

Primo, Concilium Tridentinum, tametsi non voluit, quæstionem istam, ut quæ ad fidem non pertineat, definire; tamen satis aperte indicasse videtur, cui sententiæ magis faveret. Nam sess. 6. cap. 7. ubi proprie de hac re agit, simpliciter affirmat unicam esse formalem causam justificationis, eamque in charitate consistere: « Demum, inquit, unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit etc. » Et paulo post explicans quid sit illa justitia: « Quamquam, inquit, nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur; id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret. Unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo, per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem: nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. » Et paulo post, hanc fidem vivam, id est, cum spe et charitate conjunctam, esse dicit id, quod ex traditione Apostolica petunt catechumeni ab Ecclesia, cum petunt fidem vitam æternam præstantem. Et mox adjungit hanc ipsam fidem vivam esse veram et Christianam justitiam, quam ceu primam stolam per Adami peccatum amissam, et per Christi obedientiam recuperatam, candidam et immaculatam jubentur renati conservare.

At certe si gratia justificans a virtutum Theologicarum habitibus distingueretur, jure Concilium reprehendi posset, quod hoc loco nullam de istiusmodi gratia mentionem fecisset. An non esset imperfecta et manca tanti Concilii doctrina, si in explicatione justificationis illud omisisset, quod est in justificatione præcipuum? Adde quod cap. 10. idem Concilium docet, justitiæ incrementum ab Ecclesia postulari, cum ita orat: « Da nobis Domine fidei, spei et charitatis augmentum ».

Alterum argumentum sumitur a doctrina veterum Patrum, qui perpetuo justitiam, qua coram Deo justificamur, eique grati, atque accepti sumus, in virtute, ac præsertim in charitate constituunt. Augustinus libro de natura et gratia cap. 42: « Charitas, inquit, est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia. » Et in Psalm. 118. concione 26: « Justitia, inquit, virtus est magna animi, præcipueque laudabilis. » Et mox exponens illud: « Feci judicium et justitiam. Justitiæ, inquit, nomine, hoc loco non ipsa virtus, sed opus ejus significatum est, quis enim fecit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est, per gratiam ex impio facit justum? Unde ait Apostolus, justificati gratis per gratiam ipsius. Facit ergo justitiam, id est, opus justitiæ, qui habet in se justitiam, id est, opus gratiæ. »

Quo loco S. Augustinus apertissime docet, justitiam, qua justificamur a Deo, esse virtutem divinitus infusam, per quam operamur opera justa; proinde non vult esse habitum aliquem in essentia animæ, qui nihil operetur, sed habitum virtutis in potentia operatrice. Vide præterea testimonia veterum, quæ citavimus in libro de statu innocentiæ, cap. 2. ad explicandum discrimen inter imaginem et similitudinem Dei. Docent enim ea testimonia conditum fuisse hominem ad imaginem et similitudinem Dei, et imaginem in natura, similitudinem in probitate et justitia sitam esse: per justitiam autem virtutes, ac potissimum charitatem intelligi oportere, non dubium est.

Tertium argumentum peti potest ex divinis litteris, in quibus videmus ea omnia tribui charitati, quæ ab auctoribus contrariæ sententiæ tribuuntur gratiæ, non solum absolute sed etiam eam distingui, ut ipsi docent, a charitate. Profecto autem si in charitatem, secundum Scripturas, conveniunt ea omnia, quæ soli gratiæ jure tribui solent, alterum necesse est, vel in Scripturis falsam doctrinam, quod fieri non potest, contineri, vel, quod nos contendimus, gratiam a charitate aut nullo modo, aut sola ratione distingui.

Gratiæ proprium esse volunt, ut a charitate ipsorum opinione distinguitur, dare animæ quoddam esse supernaturale, ex quo dicatur homo filius Dei per participationem et divinæ consors naturæ. Id vero totum

Scriptura apertissime tribuit charitati, I Joan. III : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, et simus.* Et cap. IV : *Omnis qui diligit, ex Deo natus est* (1).

Praeterea tunc accipit homo illud esse supernaturale cum regeneratur ac renascitur, novaque efficitur creatura. Id autem fieri per charitatem ex Scripturis, ita probatur : Semen ex quo regeneramur, est verbum Dei, I. Petri I : *Renati non ex semine corruptibili, sed ex incorruptibili per verbum Dei vivi* (2). Et Jacobi I : *Genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturæ ejus* (3). Verbum autem proprie fidem in nobis gignit eamque vivam, quæ per dilectionem operatur, ad Rom. X : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (4). Fides igitur viva, id est, cum charitate, est id, per quod renascimur, et proinde ipsa dat illud esse divinum et supernaturale, unde dicimur filii Dei.

Et confirmatur hoc ipsum ex illis Apostoli verbis ad Galat. III : *Omnes enim filii Dei estis per fidem* (5). Loqui autem B. Paulum de fide viva, perspicuum est ex cap. V. ubi cum dixisset : *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini, ex gratia excidistis* (6), subjungit explicans quid sit ista gratia, et quid faciat filios Dei : « Nam, inquit, in Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per dilectionem operatur. » Et cap. VI. hanc ipsam fidem vivam appellat novam creaturam, cum ait : *In Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed nova creatura.* De qua nova creatura dicit idem Apostolus ad Ephes. II : *Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis* (7).

Et confirmatur rursus ex parte eorum, qui nos regenerant, qui sunt Evangelii prædicatores, I ad Corinth. IV : *Per Evangelium ego vos genui*; ad Gal. IV : *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.* Christus autem in nobis per fidem formatur et habitat, ad Ephes. III : *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* (8). Fidem autem istam debere esse vivam et charitate formatam dubium esse non potest. Quare S. Joan. I. epist. cap. IV. dicit, Deum per charitatem in nobis manere : *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (9).

Sunt præterea multa alia, quæ tribui solent gratiæ, quæ omnia in Sripturis tribuuntur charitati. Neque aliquid afferri potest ita gratiæ proprium, ut non conveniat etiam charitati; quare nulla est causa, cur distincti habitus ponantur gratiæ et charitatis, percurramus breviter singula.

Primo, gratiæ proprium esse dicunt, facere hominem Deo dilectum, at Proverbiorum VIII. legimus : *Ego diligentes me diligo.* Et Joan. XIV. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo* (10).

Secundo, gratia dicitur esse animæ vita, ut peccatum, mors; at I. Joannis III. legimus : *Qui non diligit, manet in morte ; et nos scimus, quia translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres* (11).

Tertio, gratia donum illud esse dicitur, per quod in nobis habitat Spiritus sanctus. At Rom. V. legimus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (12).

Quarto, per gratiam a peccato justificamur. At Lucæ VII. legimus : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum* (13). Et jam antea ex Apostolo ad Galat. 6. ostendimus, novam creaturam esse fidem per dilectionem operantem, et ex Tridentino Concilio demonstravimus, formalem causam justificationis esse charitatem mentibus nostris infusam. Neque ullus est Theologus aut Philosophus, qui justitiæ nomine aliud, quam virtutem, intelligat.

Quinto, gratia est fons et radix omnium virtutum. At Apostolus ad Roman. XIII : *Plenitudo,* inquit, *legis, est dilectio.* Et I ad Corinth. XIII : *Charitas,* inquit, *patiens est, benigna est etc. omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet, etc.* (14). Et S. Gregorius homil. 27. in Evangelia dicit charitatem esse radicem omnium operum bonorum; et S. Prosper lib. 3. de vita contemplativa, c. 13. dicit, charitatem esse vitam virtutum, mortem vitiorum.

Sexto, gratia separat filios regni a filiis damnationis : nullus enim cum gratia perit, nullus sine gratia salvatur. At Jacobi 1. legimus, coronam vitæ repromissam esse dili-

(1) I Joan. III, 1 ; IV, 7. — (2) I Pet. I, 23. — (3) Jacob. I, 18. — (4) Rom. X, 17. — (5) Gal III, 7. — (6) Ibid. V, 4. — (7) Gal VI, 15; Eph II, 10. — (8) I Corint. IV, 15; Gal. IV, 19; Eph. III 17. — (9) I Joan IV, 8. — (10) Prov. VIII, 17; Joan. XIV, 23. — (11) Joan. III, 14. — (12) Rom. V, 5. — (13) Luc. VII, 47. — (14) Rom. XIII, 10; — I Corint. XIII, 4.

gentibus Deum. Et sanctus Augustinus lib. xv. de Trinit. cap. 18 : « Sola charitas, inquit, dividit inter filios regni, et filios damnationis æternæ. »

Septimo, gratia est donum Dei omnium maximum. At Apostolus I. ad Corinth. xiii : anteponit charitatem omnibus aliis donis. Et ad Coloss. iii : *Super omnia*, inquit, *charitatem habete*, *quod est vinculum perfectionis* (1). Et S. Augustinus lib. xv. de Trin. cap. 18. « Nullum, inquit, est isto Dei dono excellentius : dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt. » Et serm. 50. de verbis Domini : « Adde, inquit, charitatem, prosunt omnia ; detrahe charitatem, nihil prosunt cætera : quale bonum est charitas fratres ? quid pretiosius, quid luminosius, quid firmius, quid utilius, quid securius ? »

Octavo, nihil majus gratia facere potest, quam conjungere hominem Deo. At I. ad Corinth. vi. legimus : *Qui adhæret Deo*, videlicet per charitatem, *unus spiritus fit cum eo* (2). Et i. Joan. iv. *Qui manet in charitate*, *in Deo manet, et Deus in eo* (3). Id quod præclare explicat S. Bernardus serm. 83. super Cantica, ubi ostendit, nihil esse quod magis hominem Deo conjungat, quam charitatem, « qua », ut ipse loquitur, « quasi maritatur anima Deo. »

Nono, gratia facit amicos Deo. At Joan. xv. legimus : *Vos amici mei estis*, *si feceritis quæ ego præcipio vobis* (4).

Decimo, gratia formosos gratiosos facit. At charitas est vestis illa nuptialis, qua qui carent, mittuntur in tenebras exteriores, ut exponit S. Gregor. homil. 38. atque hæc ex divinis litteris hoc loco sufficiant.

Accedant postremo argumenta ducta ex ratione. Prima ratio, si gratia ista distingueretur a charitate, cæterisque infusis virtutibus, quemadmodum distinguitur anima a potentiis, vel lumen rationis a virtutibus, ut S. Thom. docet, sequeretur amissa gratia per peccatum, simul amitti virtutes omnes infusas, sicut pereunte anima, pereunt necessario ejus potentiæ, et sine lumine rationis nullæ omnino virtutes in anima conservantur ; at fides infusa non perit gratia recedente, ut Catholici omnes fatentur ; non igitur distinguitur, neque pendet fides a gratia gratum faciente, ut distinguuntur, ac pendent potentiæ ab anima, et virtutes a lumine rationis.

Neque vero satisfaciet argumento, si quis dixerit, amissa gratia remanere quidem fidem, sed non perfectam et formatam, et hoc modo solum manare eam, ac dependere ab habitu gratiæ. Nam quamvis sine gratia fides imperfecta atque informis sit, est tamen habitus supernaturalis, et operationem habet supernaturalem ; docuit autem S. Thomas, non posse esse in anima habitus supernaturales, et operationes supernaturales, nisi antea evecta esset eadem anima ad esse quoddam supernaturale per habitum gratiæ, cum operatio prærequirat esse.

Secunda ratio, si gratia esset habitus a charitate distinctus, id sine dubio esset propter tria quæ videntur esse propria ipsi gratiæ et charitati non convenire, quorum primum est, dare animæ esse divinum et supernaturale. Alterum esse proprium effectum amoris, erga hominem. Tertium esse id, quo proprie Deo gratius est, quicumque illi gratus est. At hæc ipsa tria apertissime quadrant in charitatem, non igitur opus est, alium habitum quærere.

Probatur assumptio argumenti, nam quod attinet ad esse divinum, certum est, non posse hominem participare divinum esse, nisi accidentaliter ; nullum est autem accidens, quo magis participemus esse divinum, quam charitas, ac ne ipsa quidem gratia si esset, ut ponitur a S. Thoma, ita nos eveheret ad esse divinum, ut re vera charitas vehit ; gratia enim illa esset accidens ordinis supernaturalis, et daret animæ esse quoddam accidentarium supernaturale ; at charitas præterquam quod est accidens ordinis supernaturalis, et dat animæ esse accidentarium supernaturale, conjungit animam cum Deo, quam intime atque arcte in hac vita fieri potest ; quod non faceret gratia, Deus enim intelligentia et voluntate attingitur, sed intelligentia in hac vita nonnisi per fidem, et in ænigmate Deum attingit ; voluntas autem etiam in hac vita immediate, et proprie Deo conjungitur per amorem.

Adde quod cum summa perfectio in Deo sit cognitio et amor, in futura vita participabimus per gloriam, divinam perfectionem visionis Dei, de qua scribit Joannes in i. epist. cap. iii : *Similes ei erimus*, *quia videbimus eum sicuti est* (5) ; nunc autem participamus per gratiam, perfectionem amoris Dei et proximi, de qua dicit Dominus Matth. v :

(1) Col. III, 14.—(2) I Corinth. VI, 17.—(3) I Joan. IV, 16.—(4) Joan. XV, 14.—(5) I Joan. III, 2.

Diligite inimicos vestros, ut sitis filii Patris vestri, etc. (1).

Quod attinet ad effectum proprium amoris Dei, ille profecto charitas est, quid enim vult nobis Deus, cum nos amat, nisi id quod nobis est optimum : optimum autem nobis charitas est, ut supra ex Apostolo et Augustino docuimus.

Quod autem pertinet ad tertium, de eo quo proprie Deo grati sumus; id vero nihil est aliud, nisi charitas, siquidem in ea consistit summa similitudo ad Deum, quam in hac vita possimus habere. Deus enim diligit sibi similes, et eo nos magis diligit quo sumus ei similiores. Atque hoc est verum amicitiæ fundamentum inter nos et Deum, amicitia siquidem oritur ex similitudine, cum omne simile diligat suum simile; Similitudo autem, quæ est fundamentum amicitiæ, non tam est similitudo naturæ, quam morum et virtutum; alioqui inter omnes homines esset amicitia, et inter Angelos et homines nulla esset. Porro charitas est regina virtutum, et omnibus aliis virtutibus longe præstat. Quare similitudo in charitate, est prima et summa causa amicitiæ inter nos et Deum.

Tertia ratio. Gratia proprie opponitur culpæ, sed culpa est actualis et habitualis deformitas in voluntate; igitur et gratia erit habitus et actus in voluntate.

Quarta ratio. Gratia respondet gloriæ, sed gloria non erit habitus aliquis in essentia animæ, ut adversus Henricum Theologi communiter docent, sed conjunctio cum Deo per visionem et amorem, igitur et gratia non est habitus aliquis in essentia animæ, sed fides, spes et charitas ipsius animæ potentiis divinitus infusæ atque in illis inhærentes.

Quinta ratio. Per gratiam formaliter justificamur; at justitia communi consensu Theologorum et Philosophorum, virtus animi est, et in voluntate, non in essentia animæ sedem habet.

CAPUT VII.

Solvuntur objectiones.

Adversus ea quæ capite superiore confirmata sunt, fieri solent non levia argumenta, quæ nunc breviter et ordine diluemus.

(1) Matth. V, 44.

Prima objectio sumitur ex duobus Conciliis generalibus, siquidem in Concilio Viennensi, sub Clemente V. ut habetur in Clementina prima, de summa Trinitate et fide Catholica definitum est, in Baptismo tam parvulis, quam adultis conferri informantem gratiam, et virtutes. Et in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. legimus, justificationem esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Et canone undecimo dicitur anathema iis, qui docent, hominem justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate. In quibus locis videmus semper distingui gratiam a virtutibus et donis, atque adeo ab ipsa etiam charitate.

Respondeo, Concilia ista, ac præcipue Tridentinum, dedita opera ita loqui voluisse videntur, ut indefinitam relinquerent quæstionem Scholasticam, de distinctione gratiæ a charitate, et solum definirent, quod ab hæreticis negabatur, nos justificari per aliquid re ipsa in anima inhærens; ea siquidem causa fuit, cur Tridentinum Concilium, nunc gratiam et charitatem, nunc solam charitatem nominaret; sed quamvis hæc ita sint, tamen videntur omnino Concilii Patres in eam sententiam inclinasse, quæ pro eodem habet gratiam et charitatem. Nam, ut supra ostendimus, in explicatione causæ formalis justificationis, ubi maxime oportebat hujus distinctionis mentionem facere, solam nominaverunt charitatem, cum suis comitibus fide et spe.

Porro ubi Concilia ista distincte nominant gratiam et virtutes, vel gratiam et dona; aut per gratiam, intelligunt charitatem, per virtutes et dona, reliquas virtutes, ac si dixissent, gratiam et cæteras virtutes, sive gratiam et cætera dona; aut certe idem significant illæ voces, quemadmodum cum dicimus, aliquem esse sanctum et bonum, innocentem et justum etc. id quod in Scripturis sacris, et in Patrum libris passim fieri videmus ad rem, de qua agitur, magis explicandam.

Et hoc modo intelligendus est canon 11. Concilii Tridentini, ubi damnantur anathemate, qui excludunt a justificatione gratiam et charitatem, nam idem omnino significari eo loco per gratiam et charitatem, colligimus tum ex verbis sequentibus, ubi numero sin-

gulari dicitur, quæ in eorum cordibus diffundatur, atque illis inhæreat : tum ex c. 7. ejusdem sessionis, cui respondet canon iste undecimus (neque enim in canonibus nova dogmata traduntur, sed rediguntur ad formam anathematismorum ea, quæ in capitibus definita fuerant) verba autem cap. 7. ex quibus canon undecimus confectus est, hæc sunt : « Id in hac impii justificatione fit, dum charitas Dei per Spiritum sanctum in eorum cordibus diffunditur, atque illis inhæret. »

Secunda objectio ducitur ex Patribus. Proferunt autem unum tantum, sed antiquissimum et celeberrimum, is est sanctus Dionysius Areopagita, qui in libro de Ecclesiastica Hierarchia, cap. 2. part. 1. scribit, non posse hominem operari divina, nisi prius adeptus fuerit statum, sive esse divinum, quemadmodum etiam opera humana non ante operari incipimus, quam homines esse cœperimus.

Respondeo : recte Dionysius docet, non posse hominem operari divina, nisi ante participaverit esse divinum, sed quoniam esse divinum non potest ab homine participari, nisi per aliquod accidens, ideo infunduntur homini divinæ qualitates, habitus videlicet fidei et spei et charitatis, ac per eas efficitur homo divinæ consors naturæ, et divina ac supernaturalia operatur.

Dicet aliquis : non solum opera divina, sed etiam habitus divini præexigunt esse divinum, est enim habitus juxta Philosophum in lib. VII. Physicorum, text. 17. dispositio perfecti ad optimum, perfectum autem vocat id, quod est dispositum secundum naturam, quare cum natura humana non sit ex se disposita ad opera supernaturalia, neque ad ea naturalem proportionem habeat, necessario exigitur aliquid quod elevet, et supernaturaliter perficiat naturam humanam, ut in eam habitus supernaturales infundi queant. Præterea sicut in rebus naturalibus distinguuntur tria, esse, posse, operari, quorum tertium a secundo, et secundum a primo dependet : sic etiam in rebus supernaturalibus distinguenda sunt tria, esse, quod habetur per gratiam, posse, quod habetur per infusas virtutes, et operari, quæ sunt ipsæ actiones fidei et spei et charitatis.

Respondeo : habitus acquisiti, de quibus loquitur Aristoteles, præexigunt naturalem dispositionem subjecti ad opus, quia non dant operari, sed facile ac prompte operari; proinde si natura sine habitu operari non posset, nihil ei prodesset habitus. At habitus divinitus infusi non exigunt naturalem dispositionem in subjecto, sed solum capacitatem naturalem, ipsi autem elevant naturam, et proportionem illi conferunt ad actionem supernaturalem. Hanc autem capacitatem esse in anima rationis participe, docet S. Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. v. cum ait : « Posse habere fidem et charitatem, naturæ est hominum ; habere autem, gratiæ fidelium. »

Ad illud autem, quod addebatur, in omnibus rebus inveniri esse, posse et operari, respondemus : id esse verum in substantiis, non in accidentibus; substantiæ enim creatæ non possunt per se sine instrumentis, id est, sine accidentibus operari, et ideo in eis distinguitur ipsum esse substantiale a potentiis, et potentiæ ab actionibus; at vero in accidentibus non distinguuntur ista tria, cum ipsum esse qualitatis operatricis sit potentia seu virtus ; proinde cum esse divinum, quod habet anima per gratiam, sit esse accidentarium, non est necessarium, ut distinguatur a virtute, sed unus atque idem habitus, ut respicit subjectum, dici potest esse supernaturale; ut respicit opus, dici potest virtus supernaturalis.

Tertia objectio ex divinis litteris, Scripturæ testantur, hominem per gratiam renasci, ac per hoc adipisci esse divinum, Joan. III : *Nisi quis renatus fuerit, etc.* Et : *Quod natum est ex carne, caro est : quod natum est ex spiritu, spiritus est* (1). Præterea secundum Scripturas gratia Spiritus sancti est prior charitate, ac per hoc non possunt esse idem charitas et gratia, ad Rom. v : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (2). Ubi vides, prius dari Spiritum, ac deinde diffundi in cordibus charitatem, ad Galat. v : *Fructus Spiritus est charitas, gaudium, etc.* I. Joan. IV : *Non quia nos dileximus Deum, sed ipse prior dilexit nos* (3). Quod si prius diligimur, quam diligamus, certe sequitur charitatem, qua Deum diligimus, posteriorem esse gratia, qua Deo grati et amabiles sumus.

Respondeo : jam ostendimus capite superiore, nos renasci per charitatem, et accipere esse divinum, dum efficimur Deo similes in virtutibus, ac præsertim in charitate. Ne-

(1) Joan. III, 3. — (2) Rom. V, 5. — (3) Gal. V, 22; I Joan. IV, 10.

que enim participare possumus esse divinum secundum aliquid substantiale. nam cum substantia sit ipsa rei natura, si substantialiter participaremus esse divinum, naturaliter essemus Dii, quod nullo modo fieri potest. Itaque S. Augustinus in lib. contra Adimantum, cap. v, scribit, homines justos esse filios Dei : « Quia sunt Deo similes in dilectione et in sanctitate. » Et in Psalm. xcix. explicans ipsum titulum : « In quantum, inquit, in te crescit charitas, efficit et revocat te ad similitudinem Dei. » Et ipse etiam sanctus Thomas in Secunda Secundæ, quæst. 23. art. 2. ad 2. dicit, charitatem esse vitam animæ.

Quod autem attinet ad eas Scripturas, quæ faciunt charitatem posteriorem gratia, dicimus, eas Scripturas intelligendas esse de gratia, ut significat benevolentiam Dei erga nos, non autem qualitatem aliquam, quæ sit in nobis : Deus enim duobus modis nos diligit, uno modo, ut simus justi et sancti, alio modo quia sumus justi et sancti. De priore modo loquitur Apostolus ad Roman. v : *Cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Ad Ephes. I : *Elegit nos ut essemus sancti.* Et cap. v : *Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea, ut eam sanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* De posteriore modo loquitur Sapientia, Proverb. VIII : *Ego diligentes me diligo.* Et Dominus Joan. XIV : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo.* Et cap. XVI : *Pater amat vos, quia vos me amastis* (1).

Jam igitur charitas, quæ in nobis est, cum effectus et objectum sit benevolentiæ Dei, ut effectus, est illa posterior, ut objectum, est prior. Quare cum dicitur charitas diffundi in cordibus per Spiritum sanctum, vel cum dicitur charitas fructus esse Spiritus sancti, non significatur, dari nobis aliquod donum Spiritus sancti, ex quo procedat, atque emanet charitas, sed dari nobis Spiritum sanctum, qui est donum increatum et ejus primum et primarium effectum in nobis esse charitatem ; cum autem dicitur Deus nos prius diligere, quam diligatur a nobis, non significatur esse in nobis aliquid, unde mereamur diligi antequam diligamus ; sed a Deo nos diligi, ut ex injustis justi, et ex deformibus formosi efficiamur, ut postea justi, sanctique effecti per donum charitatis, amicitia inter nos constituatur et diligamus, ac diligamur.

Quarta objectio sumitur ex rationibus. Prima ratio, effectus formales gratiæ et charitatis, diversi sunt, nec unus alium includit, aut necessario comitatur ; nam effectus gratiæ est facere dilectum, effectus charitatis est facere diligentem, et potest fieri, ut unus diligatur, et non diligat, et contra ; non igitur sunt unum et idem habitus gratiæ et charitatis.

Secunda ratio, effectus gratiæ semper est in actu, dum ipsa gratia in homine perseverat, semper enim facit gratum; at effectus charitatis non est semper in actu perseverante charitate, cum non semper actu diligamus ; non igitur sunt idem charitas et gratia.

Tertia ratio, in rebus naturalibus, præter virtutes acquisitas, est in animo lumen naturale, ex quo aliquo modo virtutes omnes manant ; erit igitur etiam in supernaturalibus donis, præter habitus virtutum infusos, lumen gratiæ, ex quo habitus illi profluant.

Quarta ratio, gratia est donum quoddam universale, quod totum hominem Deo gratum reddit, et omnia opera accepta illi facit, et omni peccato repugnat ; at virtutes sunt dona particularia, quæ particulares potentias in operibus ipsarum perficiunt, et certis vitiis opponuntur ; igitur non sunt idem gratia et virtutes.

Quinta ratio, per gratiam reformatur imago Dei, quæ per peccatum fuerat obscurata, at imago non est solum in potentiis, sed etiam in ipsa animæ substantia ; gratia igitur non est sola charitas in voluntate inhærens, sed etiam habitus aliquis in substantia animæ constitutus.

Respondeo, ad primam rationem facile est respondere, siquidem facere dilectum et diligentem, ab una et eadem qualitate provenire possunt, si ea diverso modo, ut supra diximus, consideretur ; eadem enim charitas, ut forma inhærens animæ, facit eam formosam, et per hoc gratam oculis Dei ; ut principium operationis, facit eam aptam et promptam ad diligendum ; nec tamen sunt isti duo effectus formales, sed unus, illa enim propensio et promptitudo animæ ad Deum diligendum, est ejus pulchritudo, quæ gratam eam facit Deo ; et quamvis fieri pos-

(1) Rom. V, 8; Eph. I, 4; ibid. V, 25; Prov. VIII, 17; Joan. XIV. 21; ibid. XVI, 27.

sit, ut aliquis diligatur, et non diligat, quando fundamentum dilectionis unius, non est dilectio alterius, sed aliquid aliud, ut forma corporis, aut aliquid ejusmodi; tamen si fundamentum dilectionis unius, sit dilectio alterius, ut nos ponimus, fieri non potest, ut qui diligitur non diligat, cum ideo diligatur, quia diligit.

Ad secundam rationem respondemus, effectum formalem gratiæ semper esse in actu, et similiter effectum charitatis formalem. Ut enim gratia semper facit gratum, ita et charitas semper facit propensum et promptum ad diligendum; diligere autem actu quod non semper habemus, non est effectus formæ sed efficientis, sive quod est idem, non est effectus charitatis, ut dat esse formale animæ, in qua inhæret, sed ut est principium actionis.

Ad tertiam dicimus, in rebus supernaturalibus lumen fidei esse loco luminis naturalis, ex fide enim aliquo modo spes et charitas manant, ut ex fide per charitatem formata virtutes omnes, morales, ad finem supernaturalem ordinantur.

Ad quartam respondeo, charitatem dici posse donum universale, quia regina est virtutum, et radix omnis meriti, et ab ipsa actiones virtutum omnium imperantur, et nullum peccatum mortale secum patitur; quare Apostolus ait : *Qui diligit, legem implevit*, ad Rom. XIII. Et : *Charitas patiens est, benigna est, etc.* I ad Corinth. XIII (1). Et S. Augustinus lib. de natura et gratia cap. 70 : « Charitas, inquit, inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est. »

Ad quintam dico, imaginem Dei esse tum in substantia, tum in potentiis, sed non esse læsam, nisi quatenus in potentiis est, peccatum siquidem lumen intelligentiæ obscuravit, voluntatis libertatem debilitavit, appetitum inferiorem superiori rebellem fecit, similitudinem ad Deum, quæ in justitia sita erat, plane sustulit : in ipsa vero substantia animæ nihil proprie operatum est : quare objectio ista postrema, videtur potius nostram confirmare, quam infirmare sententiam.

CAPUT VIII.

Charitatem esse virtutem creatam, non ipsum Spiritum sanctum.

Quoniam charitatem a gratia gratum faciente, non distingui demonstravimus, ut solidius confirmetur, gratiam gratum facientem esse qualitatem, quod probatum a nobis est cap. 4. operæ pretium esse duximus hoc loco refellere sententiam eorum, qui docent, charitatem, qua diligimus Deum, non esse habitum creatum, sed ipsam personam Spiritus sancti; quam sententiam supra diximus, Petro Lombardo tribui solere.

Est autem observandum, non fuisse Lombardum tam rudem et hebetem, ut existimaret actionem diligendi, quam nos producimus, quæque charitas actualis, a Theologis nominatur, esse Spiritum sanctum, sed quod docuit Lombardus, id fuit, causam sive principium proximum dilectionis Dei, esse in nobis Spiritum sanctum, non autem habitum aliquem creatum, quales sunt habitus fidei, spei, cæterarumque virtutum; itaque hoc interesse voluit inter charitatem, et alias virtutes, quod in istis, præter actionem, habitus etiam creatus, reperiatur : in illa nullus sit habitus creatus, sed ipse Spiritus sanctus immediate nos moveat ad actionem diligendi. Quam sententiam omnes Theologi refellunt in commentariis suis ad distinct. 17. libri primi Sentent. atque in primis sanctus Thomas acriter eam oppugnat in 2. 2. quæst. 23. art. 2. et in quæstionibus disputatis, quæstione de charitate, articulo primo, ubi diluit objectiones viginti quatuor, quæ pro sententia Petri Lombardi fieri potuissent.

Probatur igitur charitatem esse qualitatem creatam, primum ex testimonio illo B. Pauli ad Rom. V : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (2). In cujus loci explicatione sciendum est, ambiguum videri posse, loquatur ne Apostolus de charitate, qua nos diligit Deus, an de illa, qua nos diligimus Deum, nam commentarius, qui inscribitur Ambrosio, explicat hunc locum de charitate Dei erga nos. Contra autem Augustinus lib. de Spiritu et littera, cap. 32. et Bernardus in epistol. 107. Anselmus et alii nonnulli, in

(1) Rom. XIII, 8; I Corin. XIII, 4. — (2) Rom. V, 5.

hunc locum, docent, Apostolum loqui de charitate, qua nos diligimus Deum. Plenus commentarius, de utraque, explicat verba B. Pauli, ita enim exponunt in commentario hujus loci Origenes, Chrysostomus, Theodoretus, Sedulius, Œcumenius, Thomas, et alii.

Sed tamen proprie loqui Paulum de charitate, quæ est in nobis per modum habitus, probatur hoc modo : non loquitur Apostolus de dilectione actuali, sed de re aliqua permanente. Actualis enim dilectio non diffunditur a Deo in cor nostrum, sed effunditur a corde nostro in Deum, juxta illud : *Finis præcepti charitas de corde puro*, I ad Tim. (1); in quo loco de actu, non de habitu agitur, actus enim est finis præcepti, non habitus; itaque charitas actualis exit de corde puro, et ad Deum tendit. Apostolus autem ad Roman. 5. loquitur de charitate, quæ in cor nostrum a Deo immittitur, et in eo permanet. Rem autem istam permanentem non esse Spiritum sanctum, sed donum ejus, probatur ex voce illa, « diffusa est », non enim convenit proprie Spiritui sancto diffundi, nisi ratione donorum suorum, quare Actorum II. B. Petrus dicit : *Dextera igitur Dei exaltatus, effudit hoc donum, quod vos videtis et auditis* (2), ubi donum creatum dicitur effusum.

Idem etiam probatur ex illis verbis : *Per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Hic enim distinguitur Spiritus sanctus a charitate in nobis effusa, ut causa ab effectu, quemadmodum si quis diceret : Effusa est lux in hac domo per lampadem, quæ accensa est nobis; vel : Effusus est odor per balsamum, quo uncti sumus : Neque enim ullus diceret lucem et lampadem idem esse, neque odorem et balsamum, sed unum alterius causam esse.

Secundo, probatur ex testimoniis Patrum. S. Augustinus, de cujus sententia tota fere quæstio est, lib. de Spiritu et littera cap. 32 : « Charitas, inquit, Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos : sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, et Domini salus, qua nos salvos fecit, et fides Christi, qua nos fideles facit. » Hoc loco duobus modis docet S. Augustinus charitatem diffusam in cordibus, non esse Spiritum sanctum, sed virtutem creatam. Primo, quia similem esse dicit justitiæ, saluti et fidei. Secundo, quia dicit, non esse istam charitatem, qua nos Deus diligit, sed qua nos facit dilectores suos. Spiritus autem sanctus ex sententia Petri Lombardi, est charitas, qua Deus nos diligit, et qua nos diligimus Deum.

Idem Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ Catholicæ cap. 20. scribit, charitatem esse virtutem animi nostri ; quod certe non convenit Spiritui sancto. Idem in lib. de natura et gratia cap. 70. dicit, charitatem esse justitiam, qua justi sumus, et in Psalm. 118. concione 26. dicit, justitiam, qua justi sumus, esse virtutem animi, quam Deus in nobis efficit, et in epist. 85. ad Consentium, et lib. XV. de Trinitate cap. 8. dicit, justitiam, qua justi sumus, esse formam, qua formosi ex deformibus efficimur : at certe non recte de persona Spiritus sancti diceretur, quod sit virtus animi a Deo effecta, vel forma, qua formosi ex deformibus efficiamur.

Denique lib. XV. de Trinitate cap. 18. aperte distinguit charitatem, quæ est in nobis, a persona Spiritus sancti : « Dilectio, inquit, quæ ex Deo est, et Deus est, proprie Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. » Ubi non dixit dilectionem, quæ proprie Spiritus sanctus est, in nobis diffundi, sed per illam diffundi in nobis charitatem Dei, qua videlicet Deum diligimus.

S. Joannes Chrysostomus hom. 32. in priorem ad Corinthios, de charitate copiose disputat, ac semper eam virtutem appellat, et ut de vera virtute loquitur S. Cyrillus lib. IX in Joannem cap. 24. distinguit charitatem, quæ est in nobis, ab ea, quæ est in Deo, et eam quidem, quæ est in Deo, Deum esse docet, nostram autem non Deum, sed virtutem quamdam, quæ sit quasi forma et imago illius, quæ est in Deo. Denique S. Bernardus in epist. 11. ad Carthusienses, et in libro de diligendo Deo, ultra medium : « Recte, inquit, dicitur charitas et Deus, et Dei donum charitas enim dat charitatem, substantiva accidentalem. » Ubi dantem significat, nomen est substantiæ; ubi donum, qualitatis.

Probatur ultimo rationibus. Prima ratio quæ est S. Thomæ in 2. 2. quæst. 23. art. 2. si nullus est habitus charitatis, vel Spiritus sanctus efficit in animis nostris dilectionem, concurrente et cooperante libera voluntate,

(1) I Tim. I, 5. — (2) Act. II, 33.

vel ea non concurrente, neque cooperante : si primum detur, sequitur actionem diligendi in nobis non esse perfectam, facilem, promptam, suavem ; si detur secundum sequitur eamdem actionem non esse voluntariam et liberam, ac per hoc nec meritoriam : utrumque autem est et contra rationem dilectionis, et contra id, quod unusquisque in se experitur. Nihil enim magis voluntarium esse potest, nihil promptius, facilius, suavius charitate. neque solum secundum Scripturas actio diligendi meritoria est, sed principium et radix omnis meriti. Nam *coronam vitæ repromisit Deus diligentibus se*, Jacob. I. (1).

Sequi autem ex opinione illa Magistri, actionem diligendi non esse voluntariam et liberam, aut certe non promptam et suavem, perspicuum est. Nam si Spiritus sanctus dilectionem in nobis efficiat, non cooperante libera voluntate, sine dubio dilectio illa voluntaria esse non poterit ; si vero cooperante libera voluntate, sed absque habitu prius infuso, dilectio perfecta et prompta non erit, neque enim potentia perfectam actionem facere potest, nisi ipsa perfecta per habitum, neque potest prompte et suaviter operari, nisi ex forma, quam in se habeat, inclinetur ad operationem. Quare si voluntas humana nullam habeat formam, nullumque habitum, per quem inclinetur ad amorem Dei supernaturalem, sed solum extrinsecum auxilium Spiritus sancti, sine dubio perfecte et prompte Deum non diliget.

Secunda ratio, per charitatem efficimur filii Dei, ut supra probavimus ex epist. 1. S. Joannis cap. 3. et aliis multis locis, proinde per charitatem adipiscimur esse divinum, juxta illud Psal. LXXXI : *Ego dixi, Dii estis, et filii excelsi omnes* (2). Non enim est filius Dei, nisi Deus, sicut nec filius hominis, nisi homo, ergo Spiritus sanctus, si charitas est, homines, quos inhabitat, facit esse Deos, ac per hoc eis communicat naturam suam : non autem communicat personam, id enim singulare privilegium est humanitatis Christi, ut in persona divina sustentetur, communicat igitur naturam, juxta illud beati Petri in epist. II. cap. 1 : *Ut divinæ efficiamur consortes naturæ* (3). Porro Dei natura communicari non potest, nisi per accidentariam aliquam sui participationem, id est, per formam aliquam creatam ; charitas igitur est forma creata, per quam nos Spiritus sanctus inhabitat.

Tertia ratio. Spiritus sanctus non solum adultos, sed etiam infantes baptizatos inhabitat, ut S. Augustinus docet in epist. 57. ad Dardanum : efficit igitur in illis charitatem, at non actualem, igitur habitualem.

CAPUT IX.

Solvuntur objectiones.

Argumenta Lombardi partim ex Scripturis, partim ex Augustino petuntur.

Prima objectio est. Deus in Scripturis absolute charitas nominatur, I Joan. IV : *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (4). Est igitur vere et proprie charitas, nam ut S. Augustinus monet lib. XV. de Trinitate cap. 17. non dictum est, Deus charitas mea, sicut Psal. CXLI : *Tu es, Domine, spes mea*, et Psalm. LXX : *Tu es patientia mea* (5), sed simpliciter, *Deus charitas est* (1).

Respondeo : non negamus, Deum absolute, vere et proprie dici posse charitatem, sed qua nos ipse diligit, non qua nos eum diligimus, quemadmodum etiam Deus sapientia et justitia recte dicitur, qua ipse sapiens et justus est, non qua nos sapientes et justi sumus.

At contra, est objectio secunda. Non solum Joannes Deum charitatem esse dixit, sed addidit : *Et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ubi loquitur tam de charitate, qua diligimus, quam de illa, qua diligimur, id enim est manere in charitate, diligere Deum, et diligi a Deo, et hanc ipsam charitatem dicit Joannes esse Deum, cum ait : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Respondeo : S. Joannes rectissime dicit, eum qui diligit et diligitur, in Deo manere et Deum in eo, non quod charitas qua diligimus, sit Deus, sicut illa, qua diligimur ; sed quia inseparabiles sunt, et ubi est una, ibi est etiam altera, una enim alteram trahit : nam quemadmodum S. Augustinus dicit lib. XII. Confessionum, cap. 15. justitiam Dei esse lumen illuminans, justitiam nostram

(1) Jacob. I, 12. — (2) Psal, LXXXI, 6. — (3) II Pet. I, 4. — (4) I Joan. IV, 8. — (5) Psal. CXLI. 6; Psal. LXX. 5.

lumen illuminatum, sic etiam dicere possumus, charitatem Dei esse ignem accendentem, nostram vero ignem accensum, et sicut per inseparabilitatem luminis producti a sole, et solis producentis, dicere solemus, cum qui est in lumine a sole producto, esse in sole, et solem in eo, ita quoque propter inseparabilitatem charitatis creatæ, et charitatis increatæ, quæ est Deus, recte dicimus, eum qui manet in charitate, in Deo manere, et Deum in eo, cum charitas sine Deo esse non possit.

Esse autem veram hanc explicationem, colligi potest ex duobus. Primo, quia in eodem loco idem Joannes ait : *Qui confessus fuerit quoniam Jesus est filius Dei, in Deo manet, et Deus in eo*. Nec tamen dicere auderemus confessionem fidei esse Deum, sed solum, sine Deo esse non posse, juxta illud I ad Corinthios XII : *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto* (1). Secundo, quia sicut Joannes scripsit : *Deus charitas est*, sic etiam scripsit : *Charitas ex Deo est*. Charitas enim quæ est in Deo, Deus est; charitas quæ est in nobis, non Deus, sed Dei donum est.

Tertia objectio. S. Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ caput 11. affirmat, nihil esse melius charitate; id autem, quo nihil est melius, solus Deus est; charitas igitur Deus est.

Respondeo : cum S. Augustinus docet, nihil esse melius charitate, non loquitur absolute, sed per comparationem ad alia dona, quæ in hac vita percipimus a Deo, ut ipse idem clarius explicat lib. XV. de Trinit. cap. 18. Et tamen vere et absolute etiam dici potest, nihil esse melius charitate, cum charitas quædam, videlicet increata, Deus sit.

Quarta objectio. S. Augustinus lib. VIII. de Trinitate cap. 7. ita ratiocinatur : « Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam præcipue dilectionem diligat; Deus autem dilectio est, consequens est ergo ut præcipue Deum diligat. » Et cap. 8 : « Nemo dicat, non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diliget eamdem dilectionem, magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit, ecce jam potest notiorem habere Deum, quam fratrem. » Et infra : « Ista contextio satis aperteque declarat eamdem ipsam fraternam dilectionem non solum ex Deo, sed et Deum esse. » In his locis videtur S. Augustinus ita perspicue docere charitatem, qua nos diligimus Deum et proximum, vere esse Deum, ut nihil contra dici queat, atque hoc est potissimum argumentum Lombardi.

Respondeo : certum est hæc loca sancti Augustini, quamvis alioqui satis obscura, non esse accipienda de charitate nostra habituali, sed de actuali, et ideo nihil omnino contra sententiam nostram, vel pro Lombardo facere; nemo enim unquam sibi in animum induxit, charitatem actualem, quæ est liberi nostri arbitrii effectus, esse Deum.

Loqui autem Augustinum de charitate actuali, probamus, quia dicit, eum qui proximum diligit, magis nosse et diligere ipsam dilectionem, quam proximum, quod quidem verum est de charitate actuali, non de habituali; nam qui diligit, amat ipsum diligere, et cognoscit per experientiam certam se diligere, sicut cognoscit se cogitare, videre, audire, et similia. Et sine dubio magis novit se diligere, quam fratrem ipsum, quem diligit. Itaque de actuali dilectione verissima sunt, quæ S. Augustinus scribit; de habituali autem nequaquam essent vera, siquidem habitus charitatis adeo non est nobis notus, ut multi putent, quamvis falso, nullum esse ejusmodi habitum.

Porro dilectionem actualem S. Augustinus Deum esse dixit, non quod sit Deus per essentiam, sed quod sit imago quædam, et participatio divinæ bonitatis, quam qui cognoscit et diligit, cognoscit et diligit Deum, non in se, sed in sua imagine. Alioqui si de Deo in se loqueretur, nunquam diceret, nos videre Deum, et notiorem nobis esse Deum, quam fratrem; neque enim dubitari potest, quin Deus in hac vita non videatur, ut est in se, ab iis omnibus, qui diligunt fratres.

Non absimilis est locus in lib. XII. Confessionum, cap. 25. ubi S. Augustinus dicit, nos videre ipsam æternam et incommutabilem veritatem, quæ Deus est, cum aliquod verum cognoscimus : « Si ambo, inquit, videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus? neque ego utique in te, neque tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate : cum ergo de ipsa Domini Dei nostri luce non contendamus, cur de proximi cogitatione contendimus, quam sic videre non possumus, ut videtur incommutabilis veritas. » Quo loco non vult S. Augustinus dicere, videri a nobis ipsam subsistentem veritatem, quæ Deus

(1) I Corinth. XII, 3.

est, nisi quadam quasi imagine ejus, omnis enim veritas Deum repræsentat, qui est veritas increata, incommutabilis, et subsistens; idem igitur et de charitate sentiendum est, non enim Deus magis est charitas, quam veritas. Si quis plura de hac re desiderat, videat S. Thomam in quæstionibus disputatis, quæst. 1. de charitate.

CAPUT X.

Solvuntur dubitationes quædam circa partitionem gratiæ, in gratis datam, et gratum facientem.

Jam vero de partitione gratiæ in gratiam gratis datam, et gratum facientem, sunt etiam quædam dubitationes, sed breves ac faciles, eas brevissime percurremus.

Primo igitur quæri solet a Theologis, sit ne gratia gratis data habitus permanens, an motio Dei transiens; nam in tertia partitione divisimus gratiam gratum facientem, in gratiam habitualem, et in gratiam auxilii specialis; de gratia gratis data nihil diximus.

Respondeo: ex novem donis gratis datis, quæ enumerantur ab Apostolo I ad Corinth. XII. quinque videri habitus permanentes: *Sapientiam, scientiam, fidem, genera linguarum, et interpretationem sermonum;* quatuor reliqua, motiones transeuntes; *gratiam sanitatum, operationem virtutum, prophetiam, et discretionem spirituum* (1). Ratio horum omnium est: proprium est habituum, ut qui eos habent, pro arbitrio eis utantur. Porro dubitari non potest, quin ii, qui habent donum scientiæ, sapientiæ, et similia, iis uti possint quando velint; contra vere certum est, donum prophetiæ non semper adfuisse prophetis, sed tunc solum cum a Deo ad aliquod prænoscendum illustrabantur, ut S. Gregorius docet hom. 1. in Ezechielem, et perspicuum est ex lib. IV. Regum cap. 3. et 4. ubi Helisæus, egregius alioqui propheta, per psaltem et Dei laudem Spiritum prophetiæ in se excitabat, et aperte fassus est, se ignorasse mortem filii Sunamitis: *Anima*, inquit, *ejus in amaritudine est, et Dominus non indicavit mihi.* Idem dicendum videtur de dono sanitatum, et operatione virtutum. Ordinarie enim non fiunt miracula, quando volunt homines, sed quando Deus eos ad ea facienda impellit; quod si aliqui donum sanitatis habere videantur per modum habitus, quales sunt reges Francorum, qui curant morbum strumæ, quando volunt, tamen neque in iis donum illud est vere habitus, siquidem miracula non fiunt ex virtute aliqua creata, quæ in hominibus inhæreat, sed ex virtute Dei, quæ iis assistit, qui miracula faciunt.

Secundo quæri potest, an gratiæ gratis datæ sejungi possint, vel a se invicem, vel a gratia gratum faciente. Sed quæstio facilis est, nam certum est, hæc dona a se invicem separari, dicente Apostolo I ad Corinth. XII: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ, etc.* (2). Quamquam credibile sit, in Apostolis omnia dona fuisse. Rursus dubitari non potest, quin a gratia gratum faciente separari queant. Posse enim esse sine charitate donum linguarum, prophetiam, sapientiam, scientiam et fidem, idem Apostolus testatur I. ad Corinth. XIII. Constat autem charitatem, vel ipsam esse gratiam gratum facientem: vel ejus comitem individuam. Adhæc, Matth. VII. Dominus ait, multos dicturos in die judicii: *Nonne in nomine tuo prophetavimus, et virtutes multas fecimus?* qui tamen audient: *Nescio vos.* Et, *discedite a me omnes operarii iniquitatis* (3). Denique et Balaam Ariolus multa de Christo vere prophetavit, Num. 22. et 23. et Caiphas, vir alioqui perditissimus, cum esset pontifex anni illius, prophetavit, Joan. XI. Negandum tamen non est, ut plurimum gratias gratis datas, cum gratia gratum faciente conjungi, quia ut S. Gregorius docet hom. 17. in Ezechiel. ejusmodi donis servos suos Deus ornat exterius, ut appareat quid sint apud Deum interius.

Tertio quæritur, utrum sermo sapientiæ et sermo scientiæ sint idem, quod spiritus sapientiæ et spiritus scientiæ, de quibus agitur Isaiæ XI. Multi enim, quoniam existimant, septem dona Spiritus sancti nunquam separari a gratia gratum faciente et charitate, contendunt longe diversa esse, sermonem sapientiæ et scientiæ, et Spiritum sapientiæ et scientiæ.

Nobis autem probabile videtur, parum aut nihil interesse inter sermonem sapientiæ et scientiæ, et spiritum sapientiæ et scientiæ: ac per hæc dona Spiritus sancti, ut a nobis

(1) I Corinth. XII, 28. — (2) I Corinth. XIII, 8. — (3) Matth. VI, 22.

accipiuntur, a charitate et a se invicem separari posse. Nam sanctus Augustinus prolixe disputans de hoc loco B. Pauli I. ad Corinthios XII. in lib. XII. de Trinitate cap. 14. et 15. et lib. XIII. cap. 19. et 20. et lib. XIII. Confessionum cap. 8. docet, sapientiam, de qua Paulus loquitur, esse contemplationem rerum æternarum, scientiam autem cognitionem rerum agendarum, vel fugiendarum, quomodo etiam distinxit sapientiam et scientiam, de quibus loquitur Isaias cap. 11. in lib. I. de serm. Domini in monte.

Ex quo intelligimus, ex sententia S. August. eamdem esse sapientiam et scientiam apud Isaiam, et apud Paulum ; vel uno dono alterum contineri ; non enim potest aliquis habere per Spiritum, sermonem sapientiæ, nisi habeat per Spiritum donum sapientiæ. Sermo enim sapientiæ apud Augustinum, loco citato, est sermo de iis rebus quæ per sapientiam cognoscuntur, debet igitur per Spiritum donum habere sapientiæ, qui per eumdem Spiritum sermonem habet sapientiæ ; certum autem est, sermonem sapientiæ non esse in omnibus bonis fidelibus, nam alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. Unde Augustinus lib. XIV. de Trinit. cap. 1 : « Qua scientia, inquit, non pollent fideles plurimi, licet polleant ipsa fide plurimum ? »

Igitur nec ipsa dona sapientiæ et scientiæ sunt in omnibus bonis fidelibus. Quod idem ex ipso B. Paulo colligi potest ? Nam B. Paulus I. ad Corinth. XIII. cum ostendere vellet, gratias gratis datas, sine charitate nihil prodesse, ita loquutus est : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum, charitatem autem non habuero, factus sum velut æs sonans, aut cimbalum tinniens, et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, etc.*, ubi quod cap. 12. vocaverat sermonem sapientiæ, explicat per illud : *Si noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, etc.* (1). Et quod vocaverat sermonem scientiæ, simpliciter vocat omnem scientiam.

Quare per sermonem sapientiæ et scientiæ non intelligebat Apostolus solum donum explicandi mysteria, vel dogmata, ut existimant, qui priorem opinionem sequuntur ; sed etiam cognitionem mysteriorum et dogmatum, quam qui habent, sapienter et scienter sermonem proferre possunt : cognitio autem mysteriorum et dogmatum ad ipsum donum sapientiæ et scientiæ pertinent, et a charitate separari queunt, juxta verbum Apostoli jam citatum : *Si noverim mysteria omnia etc.*

Deinde S. August. lib. I. de serm. Domini in monte, cap. 9, docet, timorem illum, de quo scriptum est Proverb. I. et in Psal. CX : *Initium sapientiæ timor Domini* (2), esse unum ex septem Spiritus sancti donis, timorem autem qui est initium sapientiæ, esse timorem servilem qui charitati viam parat, et illa introeunte exit : docent S. Patres, ut Basilius in oratione de initio Proverbiorum, et alii. Vult igitur S. Augustinus dona Spiritus sancti sine charitate esse posse ; S. etiam Gregorius lib. I. Moral. cap. 32. disputans de septem donis : « Non enim, inquit, idem est sapere quod intelligere, nam multi æterna quidem sapiunt, sed intelligere nequaquam possunt. » Ubi ostendit, non esse necessario connexa donum sapientiæ et donum intellectus.

Adhæc, multi sunt fideles adeo rudes, ut nihil fere capiant, nisi crasso modo, et exemplis corporalibus proponatur : « Quos (ut loquitur S. Augustinus in lib. contra epist. fundamenti cap. 4.) non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimos facit. » His autem tribuere donum scientiæ, vel intellectus, ridiculum plane videtur, quos tamen charitate et gratia gratum faciente destitutos esse dicere non possumus.

Postremo, quorsum in Ecclesia necessarii essent Doctores, si omnes dono sapientiæ, scientiæ et intellectus præditi essent ? neque enim probabile est, dona ista nihil esse aliud, nisi qualitates divinitus infusas, quibus mens humana facile duci se sinat a Spiritu sancto : siquidem Scripturæ et sancti Patres, per sapientiam, scientiam et intellectum, passim intelligunt cognitionem mysteriorum, aliarumque rerum, quam certum est non in omnibus esse, in quibus est charitas.

Atque hæc dicta sint de Spiritu, sive dono sapientiæ et scientiæ, ut significant notitiam mysteriorum, quomodo accipere videntur S. Patres, Augustinus et Gregorius. Nam si accipiantur pro quibusdam habitibus divinitus infusis, quibus mens humana recte disponitur, ut a Spiritu sancto ducatur et moveatur, ut ejusmodi dona accipit S. Thom. in 1. 2. quæst. 68. tunc dicendum erit, hæc

(1) I Corinth. XIII. — (2) Psal. CX, 10.

dona (ut S. Thomas recte docet) inseparabilia esse, tum inter se, tum a charitate : et aliud esse sermonem sapientiæ et scientiæ ; aliud Spiritum sapientiæ et scientiæ. Sed de his nimis multa pro instituto.

Quarto quæritur, num gratiæ gratis datæ sint tantum novem, ut colligi videtur ex cap. 12. prioris ad Corinth.

Respondeo, esse multo plures, neque enim Apostolus eo loco omnes enumeravit, sed tantum aliquas exempli loco posuit. Id patet ex cap. 12. epist. ad Rom. ubi loquens idem Apostolus de eadem re, adjungit ad prophetiam gratiam docendi et exhortandi, item gratiam gubernandi, gratiam ministrandi, gratiam dispensandi, quorum donorum meminit idem Apostolus, I ad Corinth. XII. ubi ait : *Numquid omnes Apostoli? numquid omnes Prophetæ? numquid omnes virtutes? etc.* (1). Itaque multa sunt et varia Spiritus sancti dona, quæ ad aliorum utilitatem fidelibus conceduntur : neque opus est curiose certum numerum quærere, cum is nusquam præcise in sacris litteris indicetur.

Quinto quæritur, utrum potestas conferendi Sacramenta, sit gratia gratis data?

Sed facilis est responsio, nam etiamsi potestas illa sit aliquo modo gratia gratis data, tamen proprie non est ex genere eorum donorum, quæ a Theologis dicuntur gratiæ gratis datæ. Siquidem gratiæ gratis datæ cum exercentur, auctorem suum Spiritum sanctum, exterius manifestant, juxta illud I ad Corinth. XII : *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem* (2). Quicumque enim audit aliquem loquentem variis linguis, aut miracula facientem, aut prophetantem, aut efficaciter persuadentem, facile judicat auctorem illius doni esse Spiritum sanctum : at potestas Sacramenta conferendi occulta est, et potius eget fide, ut credatur inesse, quam ipsa fidem aliis rebus faciat.

Deinde gratia gratis data non tribuitur unicuique eam volenti, sed distribuitur a Deo, prout ipse voluerit, ut Apostolus docet I. ad Corinth. XII. Potestas autem Sacramenta conferendi datur omnibus, qui Sacramentum Ordinis suscipere volunt. Denique potestas conferendi Sacramenta datur per homines : gratiæ gratis datæ immediate a sancto Spiritu conferuntur.

Sexto quæritur, utrum gratiæ gratis datæ sint nobiliores, quam gratia gratum faciens?

Sed respondet Apostolus I. ad Corinth. XII. charitatem, quæ est gratia gratum faciens, omnibus aliis donis præstare. De hac enim ait : *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro* (3). Quod idem testantur S. Patres, Augustinus lib. XV. de Trinitate cap. 18. et Gregorius hom. 17. in Ezechiel. Accedit etiam ratio, quia gratia gratum faciens, immediate hominem cum Deo conjungit, et amicum ac filium Dei facit; gratiæ vero gratis datæ, veluti quædam instrumenta sunt, quibus unus homo alios præparat, ac disponit, ut gratiam gratum facientem aliquando recipiant, et per eam in amicitiam Dei, et adoptionem filiorum recipiantur.

CAPUT XI.

Concedendam esse partitionem auxilii specialis in sufficiens et efficax.

De quinta partitione, quæ est gratiæ, tum excitantis, tum adjuvantis, in gratiam sufficientem, et efficacem : Duæ sunt quæstiones.

Prior est, an hæc partitio admittenda sit ; posterior, unde sumatur efficacia gratiæ, sive quid proprie sit gratia efficax.

Quod ad priorem quæstionem attinet, eam partitionem hæretici nostri temporis omnino repudiare coguntur, cum apud eos, qui a Deo moventur, necessario bene agant ; qui non moventur, non possint bene agere ; ac per hoc omnis Dei motio sit efficax, nulla sufficiens. Calvinus lib. II. Institut. cap. 3. §. 10: « Voluntatem, inquit, movet gratia, non qualiter multis sæculis traditum est, et creditum, ut nostræ postea sit electionis, motioni aut obtemperare, aut refragari ; sed illam efficaciter efficiendo. » Nec aliam agnoscit gratiam, ut ex ea sectione, et sequentibus perspici potest.

Eamdem partitionem sine dubio Pelagiani quoque repudiabant, quippe qui existimabant, ipsum liberum arbitrium esse sufficiens auxilium perveniendi ad salutem, neque aliam agnoscebant potentiorem gratiam, ut ex Augustino intelligi potest, lib. I. contra duas epistolas Pelagianorum cap. ultim. Ad utramque hæresim refutandam necessariam

(1) I Corinth. XII. 29. — (2) I Corinth. XII. 7. — (3) I Corinth. XII, 31.

esse arbitramur hanc partitionem, quam etiam breviter confirmabimus.

Primum igitur auxilium Dei vere sufficiens adfuisse nonnullis, qui tamen reipsa conversi non sunt, ac per hoc auxilium illud efficax non fuisse, manifesto colligitur ex sacris litteris. Isaiæ v. sic loquitur Dominus : *Habitatores Jerusalem, et viri Juda, judicate inter me et vineam meam, quid est quod ultra debui facere vineæ meæ, et non feci ei? An quod expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas* (1). Hi, quos Dominus reprehendit, sine dubio non habuerunt gratiam illam efficacem, quæ a nullo duro corde respuitur ; nam si habuissent, fructum bonum utique fecissent.

Si vero sufficientem gratiam, per quam vere et proprie converti possent, non habuissent, non vere diceret Dominus : *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci?* Responderetur enim, posteaquam vineam plantasti, et ex ea fructum ferre cupiebas, debuisti ea omnia circa illam adhibere, quæ necessaria erant, ut ea fructum facere posset; quomodo autem omnia necessaria adhibuisti, si defuit illi sufficiens cultura, nec habuit vere quæ requirebantur ad fructum faciendum?

Deinde quorsum diceret Dominus : *Expectavi ut faceret uvas*, si non dedisset ei facultatem germinandi, et omnia necessaria ad proferendas uvas? Oportet igitur ut fateamur, habuisse illos homines auxilium Dei plane sufficiens ad conversionem, et ad vitam Deo gratam instituendam.

Similis locus habetur Matth. XXIII. : *Jerusalem, Jerusalem, quæ occidis Prophetas, et lapidas eos, qui ad te missi sunt, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti?* (2). De quibus queritur Dominus, non habuerunt gratiam efficacem; si enim habuissent, voluissent sine dubio sub alas Domini congregari. Nec tamen caruerunt gratia necessaria et sufficienti, qua possent velle quod Deus volebat, alioqui non diceret Christus : *Volui congregare filios tuos et noluisti.* Quomodo enim voluit, et ita voluit ut queratur de nolentibus, si eos, quos sciebat per se non posse velle, non juvit ut possent velle?

Illud etiam quod legimus, Actor. VII : *Vos semper Spiritui sancto resistitis*, satis aperte significat quibusdam inspirari bona desideria, et ita inspirari, ut converti possint : et tamen eos nolle converti. Nam si non inspirabantur Judæis illis bona desideria, quomodo resistebant Spiritui sancto? si non poterant resistere, cur a sancto Stephano tam acriter arguuntur?

Apostolus quoque Paulus idem ostendit, cum ait ad Roman. II : *An divitias bonitatis ejus et patientiæ, et longanimitatis Contemnis? ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* Cur enim quæso, Deus ad pœnitentiam expectaret, quibus non dedisset sufficiens auxilium ad conversionem? ignorat fortasse, neminem posse converti, et pœnitentiam agere, nisi cui vires ipse præbuerit?

Denique, ut alia multa similia loca prætereani, Apocal. III Dominus ait : *Ego sto ad ostium et pulso, si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum* (5). Vel igitur ii, ad quorum cor Dominus pulsat, habent sufficiens auxilium aperiendi, vel non habent; si habent, est quod volumus ; si non habent, cur, obsecro, Dominus pulsat? an ignorat eos aperire non posse? an stultus non esset, qui ostium vicini pulsaret, si certo sciret, neminem intus esse, qui aperire posset? Habemus igitur ex divinis litteris, dari quibusdam sufficiens auxilium, quibus non datur efficax.

Possumus autem ex iisdem sacris litteris demonstrare, quibusdam concedi efficax auxilium, per quod infallibiliter convertantur. Nam Joan. VI, Dominus ait : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me* (6). Quod si omnis qui audit et discit a Patre, venit ad Christum, nullus est qui audiat et discat, qui non veniat; est igitur quædam vox Patris intus in corde loquens, quæ infallibiter persuadet. Istam vocem, efficacem gratiam nominamus. Idem probant illa verba Domini Joan. X. de ovibus suis : *Et non rapiet eas quisquam de manu mea* (7), ideo enim non rapiet eas quisquam de manu ejus, quia dabit illis gratiam efficacem, per quam infallibiliter convertantur, et in finem usque perseverent.

Eodem pertinet illud Apostoli ad Rom. VIII : *Quos vocavit, hos et justificavit* (8). Loquitur enim de vocatis secundum propositum, nam paulo ante dixerat : *Omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Et mox: *Nam quos præscivit, hos et prædestinavit; quos prædestinavit, hos et vocavit; quos vocavit, hos et justificavit.* Itaque licet

(1) Isai, V, 3. — (2) Matth. XXIII. 37. — (3) Act. VII. 51. — (4) Rom. II, 4. — (5) Apo. III, 20. — (6) Joan. VI, 45. — (7) Joan. X, 28. — (8) Rom VIII, 30.

multi sint vocati, qui non respondent, nec justificantur, tamen qui vocantur secundum propositum, omnes respondent justificantur. Et ideo de his absolute pronuntiat Spiritus sanctus : *Quos vocavit, hos et justificavit* : ista vocatio secundum propositum, quam nullus vocatus contemnit, gratia est efficax.

Hinc etiam Ezechiel. XXXVI. Dominus dicit : *Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam ut in præceptis meis ambuletis* (1), ubi, quia de gratia efficaci sermo est, non dicit Dominus, faciam ut in præceptis meis ambulare possitis, sed : *Faciam ut ambuletis*. Dicente autem Domino : *Faciam ut ambuletis*, quis contra suspicari audebit, forte futurum esse, ut non ambulent, aut quod est idem, ambulare nolint in præceptis, quos Deus ambulaturos esse confirmat?

Jam vero eamdem partitionem, quam ex Scripturis breviter probavimus, S. Augustini testimoniis comprobemus, ac primum sufficientem gratiam, sed non efficacem habemus in lib. LXXXIII. quæstionum, quæst. 68. in illis verbis : « Ad illam cœnam, quam Dominus dicit in Evangelio præparatam, nec omnes qui vocati sunt, venire voluerunt, neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere, qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent vocati, erat in eorum libera voluntate ; propterea etsi quisquam sibi tribuit, quod vocatus venit, sicut non habuit meritum præmii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii, cum vocatus venire neglexerit. » Et ibidem asserit Pharaonem, antequam induraretur, fuisse vocatum, et potuisse venire ; sed quia noluit, meruisse obdurationem. Ex hoc testimonio habemus duo. Unum est, non omnem vocationem esse efficanem, quia multi vocati non veniunt. Alterum, omnes vocatos habere sufficiens auxilium ad veniendum. Nam ideo juste puniri eos dicit Augustinus, qui vocati venire negligunt, quia venire poterant, cum esset hoc in eorum libera voluntate, ut venirent aut non venirent, posteaquam per vocationem divinam veniendi vires acceperant. Nam quod vocatio, interna videlicet, sit gratia quædam et vires præbeat voluntati, idem Augustinus clarius docet lib. I, ad Simplicianum, quæst. 2. cum sic ait : « Noluit Esau et non cucurrit, sed et si voluisset et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui etiam velle et currere vocando præstaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret. Aliter enim Deus præstat ut velimus, aliter præstat quod voluerimus : ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo ; quod autem voluerimus solus præstat, id est, posse bene agere et semper beate vivere. »

Hic audimus, Deum vocando præstare ut velimus et curramus, et nostrum velle, esse Dei et nostrum, Dei vocando, nostrum sequendo ; hic etiam videmus ex Augustini sententia, Esau potuisse velle et currere, et tamen non voluisse et non cucurrisse, ac per hoc habuisse gratiam sufficientem, sed non efficacem : idem aperte docet in libro de correptione et gratia cap. 7. ubi docet, omnes justificatos posse perseverare si volunt ; quod etiam definitur in Concilio Arausicano can. 25. et Tridentino sess. 6. c. 13. Ex quo sequitur, omnes justificatos habere auxilium sufficiens ad perseverandum ; quia vero re ipsa non omnes perseverant, sequitur non omnes habere auxilium efficax.

Habemus igitur in Augustino gratiam sufficientem ; ostendamus etiam gratiam efficacem, libro de gratia et libero arbitrio cap. 5 : « Ut Paulus de cœlo vocaretur, et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola, quia ejus merita erant magna, sed mala. » Libro de prædestinatione Sanctorum cap. 8 : « Hæc, inquit, gratia a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. » Et libro de correptione et gratia, cap. 12. dicit, electis non solum dari, ut perseverare possint, si velint ; sed etiam dari ut velint, et certissime perserverent.

Accedat ultimo etiam ratio, qua proposita partitio confirmetur, nam si non detur gratia aliqua vere sufficiens, tria sequuntur incommoda. Primum, quod primus homo non sua culpa cecidisset, nam non habuit primus homo gratiam efficacem ad perseverandum, non enim perseveravit ; vel igitur habuit sufficientem gratiam, qua stare posset, vel non habuit ; si habuit, est quod nos dicimus ; si non habuit, certe non sua culpa cecidit, ut sanctus Augustinus recte colligit libro de correptione et gratia cap. 9 ; non enim culpæ adscribi potest, quod nullo modo vitari potuit.

(1) Ezech. XXXVI, 27.

Alterum, quod videbitur Deus amicos suos deserere, antequam deseratur ab eis, nam cum justus aliquis peccat, certe non habuit gratiam efficacem ad resistendum peccato; si enim habuisset, utique non peccasset, quod si nec sufficientem quidem habuit qua posset resistere, quomodo non fuit a Deo desertus, antequam ipse Deum desereret? Absurdum autem esse amicos Dei destitui necessario adjutorio, antequam ipsi Deum cadendo deserant, testatur Augustinus libro de natura et gratia cap. 26. et tract. 2. in Joan. et Prosper in resp. 7. ad objectiones Vincentianas, et ante eos Chryrostomus homil. 80. in Joan. et post eos Concilium Tridentinum session. 6. cap. 11. et cap. 13.

Sed solent aliqui respondere, Deum non dici deserere, quando nondat auxilium bene vivendi, sed quando ab amicitia alicujus avertitur, et hoc modo non deserere, nisi prius deseratur; licet pro arbitrio suo auxilium illud præbeat, aut deneget.

At Concilium Tridentinum (ut alia interim omittamus) apertissime docet, Deum non deserere, quia non denegat auxilium; dicit enim eos qui pie, juste et sobrie vivunt, in bono posse proficere, quia Deus non deserit, nisi desertus, sess. 6. cap. 11; et rursus debere omnes justos firmissimam spem in Dei auxilio collocare, quia nisi ipsi ejus gratiæ desint, Deus ipsis non deerit; at si nullum esset auxilium efficax, non possemus hanc spem in Deo collocare, cum quotidie videamus tale auxilium multis justis deesse antequam ipsi Deum deserant, alioqui numquam peccarent.

Tertium incommodum est, quod nemo poterit vere dicere se non fecisse tantum boni, quantum potuit; neque ullus se merito reprehenderet, quod gratiæ Dei non sit cooperatus, quantum potuit et debuit. Nam si nulla sit gratia efficax, nulla erit gratia, cui ulla ex parte unquam resistatur, ac per hoc unusquisque nihil unquam minus aget, quam id sit, ad quod cum gratia divina movet. At certe sancti omnes se ipsi negligentiæ et ignaviæ accusare solent, ac non se cooperatos esse gratiæ, ut par erat, cum gemitu confitentur.

Jam vero, præter sufficientem gratiam, dari etiam gratiam efficacem, vel unico illo argumento confirmari potest, quia sublata gratia efficaci, tollitur fundamentum divinæ prædestinationis: « Prædestinatio enim, ut ait S. Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum cap. 10, est gratiæ præparatio, gratia vero ipsa donatio. » At præparatio gratiæ sufficientis communis est etiam reprobis.

Deinde prædestinatio non est sola præparatio, sed præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut idem Augustinus docet libro de bono perseverantiæ cap. 14; novit igitur Deus quædam esse beneficia, quibus aliquis infallibiliter liberabitur, et ea præparat, si is ad numerum pertinet electorum, illa autem est gratia efficax, per quam aliquis infallibiliter liberatur. Si qua sunt argumenta quæ contra hanc partitionem objici possint, ea facilius in sequenti disputatione solventur.

CAPUT XII.

In qua re sit gratiæ efficacia.

Sequitur altera quæstio, unde sumatur efficacia gratiæ; de qua re tres opiniones invenio, duas extremas, et unam medlam.

Prima opinio eorum est, qui gratiam efficacem constituunt in assensu et cooperatione humana, ita ut ab eventu dicatur gratia efficax, quia videlicet sortitur effectum, et ideo sortitur effectum, quia voluntas humana cooperatur. Itaque existimant hi auctores, in potestate hominis esse, ut gratiam faciat esse efficacem, quæ alioquin, ex se non esset nisi sufficiens.

Hæc opinio aliena est omnino a sententia B. Augustini, et quantum ego existimo a sententia etiam Scripturarum divinarum. Nam S. Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 8. dicit, gratiam, efficacem videlicet, a nullo duro corde respui, quia ipsa cor emollit; ubi vides, efficaciam tribui gratiæ, non voluntati humanæ. Et lib. de Spiritu et littera c. 34, quærens, cur Deus uni ita suadeat, ut persuadeat, alteri non ita, non repondet, quia unus consentit, alter non consentit, sed exclamat: *O altitudo divitiarum.* Itaque refert in arcanum divinæ voluntatis, cur uni detur gratia efficax, alteri non detur. Et in epist. 107. ad Vitalem, reprehendit eos, qui dicunt omnes homines fuisse accepturos gratiam Dei, si non illi, quibus non datur, eam sua voluntate respuerent.

Ubi sine dubio loquitur de gratia efficaci, nam gratiam sufficientem probabimus paulo infra ex sententia S. Augustini omnibus hominibus dari ; non igitur vult S. August. gratiam efficacem pendere ab humana voluntate ; sed a divina. Denique tam est hoc in operibus S. Augustini frequens et obvium ut supervacaneum sit id pluribus confirmare.

Quod attinet ad Scripturas sacras, verba illa Domini Joan. VI : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me* (1), satis perspicue docent, in quo sita sit efficacitas gratiæ, illi enim infallibiliter veniunt ad fidem Christi, sive per fidem ad Christum, qui Patrem cœlestem habent doctorem, ita ut infallibilitas effectus non habeat pro causa studium discipuli, sed excellentiam magistri, allegat enim ibidem Dominus prophetiam Isaiæ cap. LIV : *Est scriptum*, inquit, *in Prophetis, erunt omnes docibiles Dei* (2). Vel, ut clarius habetur in textu Græco διδακτοὶ τοῦ Θεοῦ, docti a Deo, juxta illud Psal. XCIII : *Beatus homo*, *quem tu erudieris*, *Domine* (3). Vide Augustinum tractantem hunc locum lib. de prædestinat. Sanctor. cap. 8.

Alius locus est I. Corinth. IV : *Quis enim te discernit? quid habes, quod non accepisti etc.* (4). Nam si vera esset opinio istorum, fidelem ab infideli plane discerneret liberum arbitrum ; nam si duo sint, qui eumdem concionatorem audiant, et eamdem interius inspirationem habeant, et unius credat, alter non credat, nonne dicere poterit is qui credidit, se discerni ab infideli per liberum arbitrium, quia ipse inspirationem acceperit, quam alter rejicit? nonne gloriari poterit contra infidelem, quod ipse Dei gratiæ cooperatus sit, quam ille contempsit ? et tamen Apostolus hoc omnino prohibet, et ideo non solum posse credere, sed etiam ipsum credere, dicit esse donum Dei, Philippens. I. et Deum in nobis operari non solum, ut possimus velle, sed etiam ut velimus, Philipp. 2.

Denique hæc opinio evertit omnino fundamentum prædestinationis divinæ, quam S. Augustinus ex divinis litteris solidissime comprobavit ; inde enim pendet certitudo, atque infallibilitas prædestinationis, quod electis Deus efficacem gratiam præparavit. *Quos enim prædestinavit*, *hos vocavit*, vocatione illa, ut Augustinus monet in libro de correptione et gratia cap. 7. secundum propositum, de qua dictum est : *Omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Quos autem vocavit secundum propositum, hos justificavit, justificatione videlicet secundum propositum, quæ adjunctam habet perseverantiam usque in finem ; quos vero ita justificavit, hos magnificavit.

Quod si vocatio efficax non penderet a proposito Dei, sed ab humana voluntate, nullus locus prædestinationi relinqueretur, sed tantum præscientiæ, neque Apostolus dixisset, *ut secundum electionem propositum Dei maneret* : *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei*, *quia major serviunt minori*, *sicut scriptum est*, *Jacob dilexi, Esau odio habui*. Rom. IX. (1). Omitto, quod esset abuti vocabulis, vocare gratiam efficacem, eamque a sufficientē distinguere, si nulla omnino in ipsa gratia distinctio esset, et totum discrimen ab humana voluntate penderet.

Est igitur alia sententia in alio extremo aliorum, qui docent gratiam efficacem esse actionem Dei physicam, quæ determinat voluntatem ad volendum et eligendum bonum, quod illi fuerat per gratiam excitantem inspiratum ; et quia non potest fieri, ut Deus physice determinet voluntatem, quin ipsa voluntas determinetur, ideo fieri non potest, ut gratia ista non habeat effectum infallibilem.

Hæc opinio videtur mihi aut esse omnino eadem cum errore Calvini et Lutheranorum, aut parum ab illo distare. Et quemadmodum opinio deterior destruebat gratiam efficacem et simul prædestinationem, ita hæc opinio destruit gratiam sufficientem, et simul tollit e medio liberum arbitrium. Nam ista determinatio voluntatis, quam gratia efficere dicitur, est necessaria ad hoc ut voluntas moveatur. Siquidem sine Dei concursu nihil omnino fieri potest ; et ex sententia horum auctorum, Dei concursus nihil est aliud, nisi determinatio, quam Deus efficit in voluntate. Quod si gratia ista necessaria est, non igitur sine ea potest fieri actio bona, ac per hoc nulla remanet gratia vere sufficiens, quæ non sit etiam efficax ; destruit igitur hæc opinio gratiam sufficientem.

Quod autem tollat ex medio liberum arbitrium, ita probari potest. Nam, posita gratia determinante, non est in potestate liberi arbitrii agere vel non agere, neque est in ejus

(1) Joan. VI, 45. — (2) Joan. VI, 45. — (3) Psal. XCIII, 12. — (4) I Corinth. IV, 7. — (5) Rom. IX. 11.

potestate, ut ea gratia ponatur, vel non ponatur, igitur necessario et non libere voluntas agit : sed quia de hac re fusius disputaturi sumus in 5. lib. hoc loco solum probare instituam, non esse hanc opinionem conformem doctrinæ S. Augustini. Nam qui eam opinionem sequuntur, ideo potissimum eam sequuntur, quod eam S. Augustini esse sibi persuaserint.

Igitur quatuor argumentis demonstrari potest, S. Augustini mentem longe aliam fuisse, quam istorum sit : et simul explicari, quæ sit vera sententia de efficacia gratiæ. Primum argumentum sumitur ab iis testimoniis, in quibus S. Augustinus docet, gratiam efficacem consistere in vocatione, sive persuasione et illustratione interna, ac proinde ad gratiam excitantem pertinere potius quam ad adjuvantem, si per adjuvantem intelligamus physicam Dei cooperationem. Auctores enim opinionis, quam refutare aggredimur, gratiam efficacem ponunt in illa physica Dei actione, quæ producit ipsum actum volendi.

Igitur sic loquitur S. Augustinus in libro de spiritu et littera cap. 34. « Attendat, et videat, inquit, non ideo tantum istam voluntatem, divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter creatum est : verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus. « Et ibidem : » His modis quando Deus agit cum anima rationali ut ei credat, neque enim credere potest quolibet libero arbitrio, si nulla sit suasio, vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos, consentire autem vocationi Dei, vel dissentire proprie voluntatis est, quæ res non solum non infirmat quod dictum est, quid habes quod non accepisti, verum etiam confirmat. Accipere enim et habere anima non potest dona, de quibus audit, nisi consentiendo, ac per hoc quid habeat et quid accipiat, Dei est : accipere autem et habere utique accipientis et habentis est. »

Hoc loco S. Augustinus primum ostendit, ipsum velle bonum, esse donum Dei, non quomodo Pelagiani docebant, quia sit ex libero arbitrio, quod nobis a Deo donatum est, sed quia sit ex peculiari gratia Dei. Deinde explicat quidnam illa gratia sit, ac dicit esse suasionem, inspirationem, visorum immissionem, internam vocationem. Denique excludit opinionem illam quæ docet, a Deo determinari voluntatem, ac dicit consentire vocationi et suasioni Dei, vel dissentire proprie voluntatis esse.

Rursus idem Augustinus lib. I. ad Simplicianum, quæst. 2 : « Noluit, inquit, Esau et non cucurrit, sed et si voluisset et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando præstaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret. Aliter enim Deus præstat ut velimus, aliter præstat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo ; quod autem voluerimus, solus præstat, id est, posse bene agere et semper beate vivere. Et hic videmus, ipsum velle nostrum, fieri a Deo, non per physicam actionem dederminantem voluntatem, sed per vocationem, quæ est moralis inclinatio et impulsio, cui libere consentimus vel dissentimus. »

Idem habemus in lib. 83. quæstionum, quæst. 68. ubi dicit Augustinus, ideo non debere sibi tribuere eos, qui ad cœnam magnam venerunt, quia vocati venerunt ; vocatio enim gratia fuit, sine qua venire non potuissent. Idem Auctor in epist. 107. ante medium : « Si ergo, inquit, ita præpararet atque operaretur Deus hominis voluntatem, ut tantummodo legem suam, atque doctrinam libero ejus adhiberet arbitrio, nec vocatione illa alta atque secreta, sic ejus ageret sensum, ut eidem legi atque doctrinæ accommodaret assensum, procul dubio eam legere, vel intelligere legendo, vel etiam exponere ac prædicare sufficeret, nec opus esset orare ut Deus ad fidem suam infidelium corda converteret. »

Vides hic, gratiam Dei efficacem, quæ infidelium corda convertit, et voluntatem bonam, quam operatur in nobis, esse vocationem altam, atque secretam, quæ sensum internum, id est, mentem agit, atque illi persuadet, ut consensum doctrinæ, quæ sibi prædicatur, accommodet. Idem lib. de prædestinat. Sanctorum cap. 8 explicans illud Joan. VI : *Omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me* (1) ; Valde, inquit, remota est a sensibus carnis hæc schola, in qua pater auditur et docet, ut veniatur ad filium ; ibi est et ipse filius, quia ipse est verbum ejus, per quod sic docet, nec agit hoc cum carnis aure, sed cordis. »

Hic vero non solum discimus ex Augustino, gratiam efficacem esse internam suasio-

nem, quæ adhibetur cordis auribus ; sed etiam discimus ex Evangelio ; Christus enim in Evangelio ; de Dei gratia, quæ facit nos velle credere, loquitur, cum ait : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* Idem Augustinus similia habet in libro de bono perseverantiæ cap. 14. quem locum citabimus in argumento quarto ; idem auctor libro de gratia et libero arbitrio cap. 5. « Ut Paulus, inquit, de cœlo vocaretur, et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola, etc. » Hic etiam videmus gratiam efficacem esse vocationem.

Quæ autem illa fuerit vocatio, explicat idem Augustinus lib. I. ad Simplicianum quæst. 2. ad finem, ubi sic ait : « Quid volebat Saulus nisi ut invaderet, et traheret, vinciret et necaret Christianos ? quam rabida voluntas ? quam furiosa ? quam cæca ? qui tamen una desuper voce prostratus, occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas, refracta sævitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem. » Illa igitur fuit vocatio efficax, immissio talis visi in mente Pauli, quo ille subito persuaderetur et vellet credere.

Denique idem auctor tract. 26. in Joan. explicans quomodo pater trahat homines ad Christum : « Ramum, inquit, viridem ostendis ovi, et trahis illam ; nuces puero demonstrantur et trahitur. » Et mox : « Si ergo ista, quæ inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus trahunt, quoniam verum est, trahit sua quemque voluptas ; non trahit revelatus Christus a Patre ? quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem ? » Hic aperte videmus aptis similitudinibus explicatum, quemadmodum gratia trahat animam, non eam physice determinando, sed invitando, atque alliciendo demonstratis iis, quæ congrua sunt ei qui trahitur.

Alterum argumentum sumitur ex iis locis, in quibus S. Augustinus docet gratiam Dei, quæ facit nos velle, ac per hoc efficax est, esse gratiam prævenientem et adeo prævenientem, ut sine nobis operetur, proinde esse prævenientem non solum natura, sed aliquando etiam tempore. Hinc enim manifeste sequitur, gratiam efficacem non esse physicam actionem determinantem voluntatem ; ea siquidem actio non potest esse prior actu voluntatis humanæ, nisi prioritate naturæ ; et prioritate naturæ, non ut significat instans in quo sit illa actio, sed tantum a quo sit : ipsa enim humana volitio, ut sic loquar, ut a Deo est, dicitur actio Dei, nec intelligi potest, ut in aliquo instanti Deus efficiat illam volitionem, quin intelligatur in eodem instanti illa volitio fieri et esse in nobis, sicut non potest intelligi, ut Deus moveat voluntatem quin illa moveatur. Igitur in epist. 107. « Gratia, inquit, meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, comitante, non ducente ; pedissequa, non prævia voluntate. » Et ibidem aliquoties repetit, per gratiam præveniri voluntatem.

Ex qua sententia vidit Calvinus recte colligi, voluntatem a gratia præparari, non autem ita determinari, ut non sit ei liberum assentiri, vel dissentire, et ideo Augustini sententiam audacter rejecit, sic enim scribit in lib. II. Institutionum cap.3. § 7. « Sed erunt, inquit, qui concedent voluntatem a bono suopte ingenio aversam, sola Domini virtute converti, sic tamen ut præparata, suas deinde in agendo partes habeat, quemadmodum docet Augustinus, omne bonum opus gratiam præcedere, et id comitante, non ducente ; pedissequa, non prævia voluntate. » Et infra : « Sed quia reformata opus est Domini, hoc perperam homini tribuitur, quod gratiæ prævenienti pedissequa voluntate obsequatur. » Hæc ille.

Idem Augustinus lib. I. ad Simplicianum quæst. 2. scribit, ipsum velle nostrum, et Dei esse et nostrum ; Dei, vocando ; nostrum, sequendo ; ubi hunc vides esse ordinem. Primum Deus vocat, deinde nos vocatione accepta sequimur. Idem Augustinus in libro de gratia et libero arbitrio cap. 5 : « Ut apostolus Paulus, inquit, efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola. » Solam vocat gratiam Dei, quia non cooperabatur voluntas humana Deo in illa actione vocandi, qua præveniebatur et præparabatur, ut vellet converti. Quare in eodem libro cap. 16. ita scribit : « Certum est nos velle cum volumus ; sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod præparatur voluntas a Domino. » Et cap. 17 : « Ut velimus sine nobis operatur ; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. » Quod antea dixerat, gratia Dei erat sola, nunc explicat per illa verba : « Ut velimus sine nobis operatur. »

Prævenit igitur Deus, et præparat vocando, idque sine nobis. Deinde nos sequimur, non tamen sine ejus auxilio, vocationi assentiendo. Denique in epist. 107. ad Vitalem, explicans illud Psal. 37. « A Domino gressus

hominis diriguntur, et vitam ejus volet. » Observat, primum dictum esse, gressus hominis a Deo dirigi, deinde additum hominem velle : « Quia, ut ipse loquitur, voluntas bona donum Dei est, qui gressus hominis propterea primitus dirigit, ut viam ejus velit. » Itaque primum dirigit Deus gressus, præparans voluntatem interna inspiratione ac suasione, deinde ipsa voluntas præparata inspirationi ac suasioni, libere volendo assentitur.

Tertium argumentum sumitur ex omnibus illis locis, quibus capite superiore probavimus, dari gratiam sufficientem distinctam ab efficaci. Nam fieri non potest, ut detur gratia vere sufficiens, quæ simul non sit efficax, si gratia Dei physice determinat voluntatem; ista enim gratia præsente et operante, habet homo gratiam efficacem ; ista absente, ne sufficientem quidem habet.

Postremum argumentum sumitur ex illis locis, in quibus idem S. Augustinus ostendit unde fiat, ut gratia sit efficax, licet non determinet physice, sed tantum moraliter, per modum suasionis : sunt autem duo loca præcipua. Locus prior est in lib. I. ad Simplician. quæst. 2 : « Igitur, inquit, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem. » Et infra : « Cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. »

Posterior est in lib. II. de bono perseverantiæ c. 14: « Ex quo apparet, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant. Et tamen si Dei altiori judicio a perditionis massa non sunt gratiæ prædestinatione discreti, nec ipsa ei adhibentur, vel dicta divina vel facta per quæ possent credere, si audirent utique talia vel viderent. »

Præter hæc duo loca, sunt etiam alia, ex quibus hoc idem colligitur, nam in libro de spiritu et littera cap. 34. cum dixisset S. Augustinus, Deum internis inspirationibus agere cum anima ut velit, et hac de causa ipsam voluntatem bonam esse donum Dei, subjungit : « Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur, ut persuadetur, illi autem non ita duo sola occurrunt interim, quæ respondere placet, o altitudo divitiarum, et, numquid iniquitas apud Deum ? » Ubi potuisset S. Augustinus respondere uni persuaderi, alteri non ita, quias unus vult assentiri, alter non vult; sed quoniam noverat, posse Deum etiam nolenti assentiri facile persuadere, et ex nolente facere volentem, si vellet ei proponere, quæ scit menti ejus et ingenio congruere; ideo ad arcanum divini consilii retulit dicens : *O altitudo divitiarum.*

Idem Augustinus hoc ipsum satis aperte declarat tract. 26. in Joan. ubi explicat, quomodo Deus trahat homines ad fidem, et faciat eos velle credere, nam quemadmodum pastor trahit ovem cum demonstrat ei ramum viridem, quo scit illam delectari, et pueros parentes alliciunt ostensis nucibus, quæ ætati illi congruunt : sic etiam, Augustini sententia, Deus homines trahit inspiratione interius oblata, qualem scit aptam esse, ut ab eis non respuatur ; quomodo lib. I. ad Simplician. quæst. 2. in fine, idem Augustinus scribit, Apostolum Paulum continuo a Deo fuisse conversum, quia fecit, ut tale visum menti ejus occurreret, quale requirebatur, ut mens illa et voluntas refracta sævitia, retorqueretur et corrigeretur ad fidem.

Denique omnia testimonia in primo argumento allata huc pertinent. Neque enim intelligi potest, quo pacto gratia efficax consistat in illa interna suasione, quæ per liberum arbitrium respui potest, et tamen infallibilem effectum habeat, nisi addamus, Deum iis, quos efficaciter et infallibiliter trahere decrevit, eam suasionem adhibere, quam videt congruere ingenio eorum, et quam certo novit ab eis non contemnendam.

CAPUT XIII.

Solvuntur objectiones quædam adversus ea, quæ dicta sunt de gratia efficaci.

Occurrunt tria, quæ objici possent adversus ea, quæ in superiore capite disputavimus.

Primum est gratiam efficacem non videri in illustratione et inspiratione, seu vocatione, ac suasione constituendam, quod ista omnia ad legem et litteram, non ad gratiam et spiritum pertineant; quid enim interest inter suasionem istam internam, et concionem externam? et tamen externa concio littera est, non spiritus.

Respondeo, multum omnino interesse inter gratiam internæ suasionis, et concionem externam; nam concio externa admovetur auribus corporis, concio interna auribus cordis.

Deinde, concio externa solum proponit objectum, sed non infundit lumen menti ad illud cognoscendum, neque aspirat affectum ad illud diligendum; at interna ac divina suasio aliquando proponit objectum, quod est illi commune cum externa; sæpius autem utitur externa pro instrumento; semper autem lumen infundit, et afflat initium bonæ voluntatis, quod est quasi semen, unde postea oritur fructus voluntatis perfectæ et deliberatæ; quamvis autem proponere objectum per se non ad spiritum, sed ad litteram pertineat, tamen ad gratiam pertinet, ut ea lectio, vel concio occurrat, quæ est accommodata hominis ingenio, præsertim si accedat internus Doctor, qui aperiat cor intendere his quæ audiuntur, aut leguntur, ut de Lidia purpuraria loquitur Scriptura, Actor. XVI.

Denique gratia interna non solum excitat per illustrationem et aspirationem boni desiderii, sed etiam adjuvat voluntatem, eique cooperatur etiam physice ad eliciendum actum voluntatis deliberatæ, quamquam gratia magis dicitur efficax, ut supra demonstravimus, ex illa excitatione, quæ proprie vocatio dici solet, quam ex cooperatione physica. Vide Augustinum in epist. 107. de spiritu et littera cap. 34. et de prædestinatione Sanctorum, cap. 8. in quibus locis aperte tribuit gratiæ et spiritui, ut distinguitur a lege et littera, internam suasionem, quam nos gratiam excitantem appellamus.

Secunda objectio, si gratia efficax est interna suasio, qua ita vocatur aliquis, ut aptum est ei, ut vocantem non spernat; gratia sufficiens, ut ab efficaci distinguitur, nihil erit aliud, nisi interna suasio, qua ita vocatur aliquis, ut aptum ei non est, ut vocantem non spernat. Atqui absurdum videtur, ut Deus vocet aliquem, ut aptum ei non est, ut vocantem non spernat, sive, ut tunc vocet, quando videt non secuturum, et non vocet quando videt secuturum.

Respondeo: certum esse vocari a Deo multos, ut aptum eis non est, ut vocantem non spernant, et eo tempore, quo Deus videt illos non secuturos, et non vocari eo tempore, quo prævidentur secuturi, si vocarentur. Nam Dominus Matth. XI. dicit, Tyrios et Sidonios pœnitentiam acturos fuisse in cinere et cilicio, si ea signa vidissent, quæ Galilæi videbant, qui tamen iis visis non convertebantur. Itaque Dominus signa fecit coram Galilæis, eosque vocavit, quando vidit eos non convertendos, et noluit signa facere coram Tyriis et Sidoniis, eosque vocare quando videbat eos convertendos, si per ea signa vocati fuissent.

Neque dubitari potest, quin ii qui arguuntur restitisse Spiritui sancto, Actor. cap. VII. vocati fuerint a Spiritu sancto eo modo et eo tempore, quo videbat eis non aptum esse ut obedirent. Nam vocatos esse, et non obedivisse, certum est, quia alioqui non reprehenderentur, quod Spiritui sancto restitissent: præscivisse autem Spiritum sanctum eos non obedituros, si illo modo et illo tempore vocarentur; nec defuisse Spiritui sancto potentiam, qua vocare posset eo tempore et modo, quo videbat illos secuturos, quis negare audebit, nisi sapientiam aut potentiam Dei infinitam negare velit? vocavit igitur quomodo et quando vidit non secuturos, et non vocavit quomodo et quando vidit secuturos.

Quod autem Deus facit, absurdum videri non debet, etiamsi causam ignoremus: quamquam in hac re non omnino causam ignoramus, ut ex Augustino colligi potest in epist. 106. et alibi. Deus enim reprobos non vocat, quando videt secuturos, quia non tenetur ita eos vocare, et juste potest deserere, cum natura sint filii iræ. Vocat autem quando videt non secuturos, tum ut ostendatur vis liberi arbitrii, tum propter electos, ut ipsi in perditione aliorum intelligant, quam gratiam acceperint a Deo, qui eos non solum vocavit, sed ita vocavit, ut videbat infallibiliter secuturos. Neque reprobi culpam ullam suæ inobedientiæ in Deum referre possunt, cum non præscientia Dei, sed ipsorum voluntas causa fuerit, ut vocationi non acquiescerent.

Tertia objectio. Videtur ista explicatio gratiæ sufficientis et efficacis, quam nos tradidimus, aut parum, aut etiam nihil differre ab opinione illa, quæ efficaciam gratiæ, non tam in ipsa gratia, quam in voluntate humana ponit. Quam opinionem initio superioris capitis refutavimus.

Respondeo, sententiam nostram, quam S. Augustini esse demonstravimus, aliqua in re cum prima illa opinione convenire, sed in multis ab illa discrepare. Convenit enim

in eo, quod utraque sententia gratiam sufficientem et efficacem ponit in auxilio excitante potissimum, non in adjuvante. Sed discrepant inter se, quod prima opinio vult efficaciam gratiæ pendere a voluntate humana, nostra vero, pendere vult a voluntate Dei.

Et, si proponatur quæstio, utrum si duo homines habeant eamdem omnino gratiam excitantem et adjuvantem, saltem in actu primo, et eumdem concionatorem audiant, et eadem signa videant: utrum, inquam, fieri possit, ut unus credat, alter non credat. Prima illa opinio respondebit, fieri posse, quia libera voluntas manet, et potest pro arbitrio gratiam sequi, vel ei resistere. Quæ responsio contradicit Apostolo, qui I ad Corinth. IV. prohibet fideli ne infletur adversus infidelem, et rationem reddit, quia fides, quæ eos discernit, est donum Dei, quod illi est datum, et alteri non est datum. « Quis enim, inquit, te discernit? quid habes quod non accepisti; si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? »

At nostra sententia respondebit, posse quidem fieri, ut duo homines eadem interna motione accepta eumdem concionatorem audiant, et eadem signa videant, et unus credat, alter non credat; tamen non posse fieri, ut si eamdem omnino gratiam excitantem duo homines accipiant, unus credat, alter non credat. Siquidem ad gratiam non solum pertinet motio, sive excitatio interna, sed circumstantia loci, temporis, personæ, etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dubio unus accepit motionem eo modo, loco et tempore, quo Deus prævidit ejus ingenio congruere, alter non ita accepit; ac per hoc longe majorem habuit Dei gratiam, is qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam per quam posset credere; qui autem credidit, habuit gratiam qua posset et vellet credere. Tunc enim Deus in nobis operatur velle, cum ita vocat, ut videt secuturos. Et ideo vere non potest fidelis adversus infidelem gloriari aut inflari, quia qui eum principaliter discernit ab infideli, non est ipse per liberum arbitrium, sed Deus per gratiam efficacem, quam ei dedit et alteri non dedit. Vide Augustinum libro de prædestinatione Sanctorum cap. 5.

Dices, si ponamus id quod ponit Augustinus lib. 12. de Civit. Dei cap. 6. duos videlicet in omnibus pares, tentatos eadem tentatione, eodem modo, loco, tempore, et æque affectos, et tamen unus resistat, alter cadat; nonne causa diversitatis referenda erit in liberum arbitrium? ut eo loco refert Augustinus: nam sine dubio etiam gratia fuit aqualis, si vocatio data est utrique eodem modo, loco, et tempore, et cum essent æque affecti, alioqui non fuissent in omnibus pares.

Respondeo: causam diversitatis referendam esse in liberum arbitrium, ut Augustinus eo loco recte probat, sed non primam causam: nam prima causa fuit, quia Deus uni dedit inspirationem, quam prævidit ab illo per liberum arbitrium amplectendam, alteri dedit eamdem, sed quam prævidit ab eo per liberum arbitrium rejiciendam.

CAPUT XIV.

Quæ sit proprie gratia operans.

De sexta partitione gratiæ in operantem et cooperantem, non levis est quæstio, quam sane peperit obscuritas verborum S. Augustini, a quo eam partitionem Theologi acceperunt, et Apostoli Pauli, unde eam Augustinus accepit. Apostoli verba sunt in epist. ad Philippenses cap. II. *Deus est, qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate* (1). Quæ verba sic explicat Augustinus in libro de gratia et libero arbitrio cap. XVII. « Ipse ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. » Et mox: « Ut velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sicut volumus, ut faciamus nobiscum cooperatur. » Multæ sunt hujus partitionis expositiones.

Primum enim Theologi Scholastici, gratiam operantem vocant ipsum habitum gratiæ, ut formaliter nos justos et gratos Deo facit; id enim Deus in nobis sine nobis facit. Gratiam cooperantem esse volunt eumdem habitum, ut operis meritorii principium est; cum enim opera dona facimus, non sola gratia operatur in nobis, sed et nos ipsi vere operamur.

Hæc doctrina verissima est, et eam inferius suo loco adversus hæreticos propugna-

(1) Philip. II, 13.

bimus; sed tamen non proprie partitio gratiæ operantis et cooperantis, ut ab Apostolo et Augustino accepta est. ad habitum gratiæ, sed potius ad auxilium speciale pertinere videtur. Neque enim Apostolus et Augustinus tribuunt gratiæ operanti, ut faciat hominem justum, sed ut faciat eum velle et desiderare justitiam: neque efficientia sive operatio proprie dici potest id, quod gratia non efficienter, sed formaliter facit.

Est igitur alia explicato, quod gratia operans non distinguatur a gratia excitante, neque cooperans ab adjuvante; et quia gratia excitans, inspirat initium quoddam bonæ voluntatis, ad quod non libere concurrimus; gratia adjuvans juvat ad assensum præstandum et eligendum, quod Deus inspiravit, in quo plane liberi sumus: ideo dictum esse volunt auctores hujus sententiæ, Deum in nobis sine nobis efficere ut velimus, nobiscum autem cooperari cum volumus; ubi per illud, « ut velimus » intelligunt imperfectum et indeliberatum desiderium; per illud « cum volumus », intelligunt perfectam et deliberatam electionem.

Hæc explicatio non videtur satisfacere verbis Apostoli et S. Augustini; uterque enim tribuit gratiæ operanti, tamquam effectum proprium, non illud velle indeliberatum et imperfectum sed velle deliberatum, unde opera bona nascuntur: « Deus (inquit Apostolus) operatur in nobis velle et perficere. » Ubi non distinguitur velle indeliberatum a velle deliberato, sed voluntas ab executione. Et S. Augustinus: « Ut velimus, inquit, sine nobis operatur, cum autem volumus, et sic volumus ut operemur, nobiscum cooperatur. » Ubi cooperatio adjungitur operi nostro ex perfecta, ac per hoc, deliberata voluntate prodeunti.

Alia explicatio aliorum est, gratiam operantem esse eam, quæ tribuit actum internum, cooperantem quæ tribuit externum. Quæ videtur esse S. Thomæ in 1. 2. quæst. 111. art. 2.

Sed non videtur requiri gratia aliqua specialis ad actum externum; ubi enim aliquid efficaciter volumus, membra corporis ad nutum obediunt, et ideo S. Augustinus in eodem libro de gratia et libero arbitrio cap. 16. dicit, petendum esse a Deo, ut tantum velimus, quantum necesse est, ut volendo faciamus et cap. 17. dicit, eos qui volunt mandata servare, et non possunt, ideo non posse, quia pravam habent voluntatem. Et breviter, in utroque capite hoc docet, posita efficaci voluntate, nullam remanere difficultatem; itaque sufficit auxilium generale ad opus externum perficiendum, quod auxilium non dicitur proprie gratia, neque operans, neque cooperans.

Dicendum igitur est, gratiam operantem illam esse, quæ efficit in homine primum actum deliberatæ voluntatis, qualis est conversio, sive ab infidelitate ad fidem; sive a peccatis cæteris ad pœnitentiam: gratiam vero cooperantem esse illam, quæ efficit consequentes actus voluntatis, quales sunt, velle orare, velle quærere sacerdotem, velle bona opera facere, et alii similes. Quos continuo sequuntur actus externi, ita ut gratia operans nihil sit aliud, nisi auxilium speciale efficax respectu primi actus voluntatis; gratia vero cooperans sit auxilium speciale respectu actuum sequentium.

Sed quæstio est, eaque non levis, quomodo sit intelligendum, quod S. Augustinus ait, primum actum deliberatæ voluntatis fieri sine nobis. Quomodo enim fit sine nobis, quod nostra libera deliberatione et electione efficitur. Neque enim audiendi sunt Lutherani et Calvinistæ, qui contendunt actus bonos internos ita fieri sine nobis, ut nos sint actus liberi arbitrii; neque nos eos proprie faciamus, sed immissos a Deo necessario recipiamus. Hunc enim errorem postea suo loco copiose refellemus.

Neque dubitari potest quin ista eorum sententia alienissima sit a mente S. Augustini, de cujus verbis nunc laboramus. Nam in lib. I. ad Simplic. quæst. 2: « Ut velimus, inquit, et suum esse voluit, et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo. » Item lib. II. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 8: « Homo. inquit, præparat cor, non tamen sine adjutorio Dei, qui tangit cor. » Et paulo post: « Quamvis nisi adjuvante illo, sine quo possumus facere, os non possumus aperire, tamenos aperimus illius adjumento, et opere nostro; nam quid est præparare cor et os asperire, nisi voluntatem parare? » Item tract. 72 in Joan.: « Credenti in eum qui justificat impium, deputatur ejus fides ad justitiam, in hoc opere facimus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum opus est Christi. Hoc operatur in nobis non tamen sine nobis. » Item in eodem loco: « Operanti in se Christo cooperatur homo ad salutem æternam ac justificationem suam. » Hæc ille. Non igitur dubitari potest,

quia S. Augustinus nihil commune habuerit cum sententia hæreticorum, qui nos passive tantum concurrere existimant ad actus pietatis internos.

Cæterum si hæc ita se habent, quæstio initio proposita magis jam implicata videtur; nam ex eodem Augustino audivimus, ipsum, ut velimus, Deum operari sine nobis, et non operari sine nobis, Deum solum id operari, et nos ei cooperari; et alia, quæ pugnantia esse videntur.

Igitur observandum est, Deum secundum quoddam genus causæ, esse moventem respectu ipsius velle deliberati, et voluntatem non esse moventem, sed tantum motam; cum tamen secundum aliud causæ genus, ad eumdem actum volendi producendum Deus concurrat ut movens, voluntas autem tum ut mota, tum ut movens, et ideo utrumque verum esse, Deum operari ipsum velle deliberatum sine nobis, et non operari sine nobis.

Nam si consideremus causam efficientem et physicam illius actus, ea non solum est Deus per auxilium speciale, sed etiam voluntas per liberum arbitrium et hoc modo illud velle, est Dei et nostrum, et nos in cooperamur Deo, et Deus illud operatur non sine nobis, ut S. Augustinus loquitur in locis paulo ante adductis contra hæreticos.

At si consideremus causam illius ejusdem actus moralem, id est, causam moventem suadendo, hortando, consulendo, ea solus est Deus; voluntas autem secundum hoc genus causæ non est movens, sed tantum mota. Non enim ipsa se voluntas impellit suadendo et hortando, ut velit quod non vult, sed Deus per inspirationes suas intus animæ loquens, ei suadet et persuadet, ut velit. Hæc est igitur gratia operans, quæ prævenit conatum, et industriam nostram, et operatur ut velimus, quod antea nolebamus, sine nobis operantibus ut velimus, non tamen sine nobis libere consentientibus dum volumus.

Atque hinc intelligemus, cur ad primum actum voluntatis tantum, requiratur gratia operans, ad reliquos autem non sit necessaria operans, sed cooperans; nam posteaquam cœpimus velle converti ad Deum, jam nos ipsi non tantum per liberum arbitrium producimus Deo juvante reliquos actus, sed etiam nos incitamus et impellimus, Deo cooperante, ad eos.

Ac ut corporali similitudine rem illustremus, sit aliquis cui expediat navigare in orientem, et tamen nolit id facere; si quis ad eum accedat, eique multis allatis rationibus tandem persuadeat, et de nolente volentem faciat; deinde ubi eum velle navigare cognoverit, procuret illi navem, pecunias et cætera, quæ navigantibus sunt necessaria; is profecto vere dicere poterit, ego solus feci, ut iste navigationem suscipere vellet; nam etiamsi alter rationes allatas audierit, atque apud se expenderit, et tandem assensum præbuerit; non tamen ipse sibi persuasit, neque se ipse movit, sed amicus ejus illum movit eique persuasit.

Cæterum quod attinet ad executionem voluntatis, non potest amicus ille dicere: Ego solus detuli istum in orientem, sed solum ego illum adjuvi, et cooperatus sum ut commode navigaret. Siquidem ille qui ab amico persuasus navigaret decrevit, sine dubio non sibi ipse defuit, sed cogitare cœpit, quid facto opus esset, et conatum atque industriam adhibere ad futuram navigationem.

Hanc esse veram hujus distinctionis explicationem ex ipso Augustino colligi potest. Nam in lib. de gratia et libero arbitrio cap. 5. sic loquitur: « Ut Apostolus Paulus de cœlo vocaretur, et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola, quia merita ejus erant magna, sed mala. » Ubi soli gratiæ tribuitur conversio B. Pauli, ac per hoc fuit illa gratia operans, non quia Paulus concurrerit libere consentiendo, et per liberum arbitrium actum illum conversionis active producendo, sed quia merita ejus erant magna sed mala, id est, quia non præcesserat ante conversionem ullum meritum, sive studium, aut conatus ad conversionem; solet enim Augustinus meritum appellare quemlibet actum bonum, ratione cujus aliquid aliud accipimus; ut perspicuum est ex epist. 105. et 106. ubi dicit, solam fidem dari sine ullo merito præcedente, quia eam nullus bonus actus præcedit: remissionem vero peccatorum non dari sine merito, quia fides orando illam meretur. Itaque in libro de gratia et libero arbitrio, cap. 14: « Fides, inquit, et non petita conceditur, ut ei petenti alia concedantur. » Et paulo ante dixerat, se fidem appellare voluntatem credendi.

Itaque gratia operans est, quæ facit nos velle credere, quia id in nobis fit sine nobis petentibus, ac multo minus laborantibus et conantibus; gratia cooperans est, quæ facit nos velle orare, jejunare, eleemosynas dare, et Sacramenta requirere, quia, id non fit nisi

conatu atque industria nostra cooperante. Hinc idem Augustinus in eodem libro cap. 17. non dicit, Deum operari, velle nostrum sine nobis, sed operari, ut velimus sine nobis, nos enim cooperamur Deo volendo, id est, libere producendo actum volendi, sed non cooperamur faciendo ut velimus. Quia non ipsi nos movemus, et incitamus ad volendum, sed ipse solus interna inspiratione nos movet atque impellit.

Fortasse etiam sanctus Thomas non est alienus ab hac expositione; quamvis enim loco citato 1.2. quæst. 111. art. 2. retulerit gratiam operantem ad actum internum, cooperantem ad externum; tamen probabile est, per internum actum eum intellexisse primum internum, per externum autem intellexisse alios consequentes, quos externi sequuntur. Nam in eodem articulo docuit, gratiam operantem necessariam esse in conversione, cum voluntas primo de mala fit bona, et ibidem docuit, gratiam cooperantem esse necessariam ad actus exteriores, quia ii fieri non possunt, nisi Deus confirmet voluntatem in bono et præbeat facultatem bene operandi.

Non igitur S. Thomas voluit, gratiam cooperantem simpliciter referri ad actus exteriores, sed ad interiores, ut ex iis pendent exteriores, et hoc modo cum B. Paulus dicit Deum operari in nobis velle et perficere, per vocem, « perficere », non est intelligenda sola executio externa, sed tam interna quam externa opera, quæ nascuntur ex primo actu voluntatis. Et cum S. Augustinus scribit Deum operari in nobis ut velimus, cooperari autem cum ita volumus ut faciamus, per illud, « faciamus », non est accipienda actio tantum externa, sed etiam opus internum ut oratio, contritio etc.

CONTROVERSIARUM

DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO

LIBER SECUNDUS

CAPUT PRIMUM.

Proponitur quæstio, an auxilium sufficiens omnibus detur.

Expeditis quæstionibus circa partitiones gratiæ, tractanda est gravis illa controversia, de communicatione gratiæ et prædestinatione divina, videlicet an gratia sufficiens ad salutem detur omnibus hominibus, et, si ita sit, quomodo salvetur gratuitæ prædestinationis veritas. Cujus controversiæ explicatio omnino necessaria est ad sequentes disputationes, de libertate arbitrii et gratiæ necessitate. Sunt autem duæ sententiæ contrariæ de proposita quæstione, inter quas media incedit veritas.

Prima sententia Pelagianorum est, et eorum qui Pelagianis in Gallia occulte favebant, Fausti, Cassiani et aliorum. Docet hæc sententia, gratiam Dei omnibus hominibus paratam esse, modo ipsi eam petere et excipere velint, posse autem unumquemque ex viribus liberi arbitrii sine alia præveniente gratia, ipsam gratiam expetere, invocare, excipere. Refert hanc sententiam sive potius hæresim S. Augustinus in lib. I. ad Bonifacium contra duas epistolas Pelagianorum cap. ult. et in epist. 106 et 107. et in lib. de prædestin. Sanctor. cap. 1. et 2. eamdem referunt Hilarius et Prosper in epistolis ad Augustinum, et Petrus Diaconus in libro de incarnatione et gratia Christi, cap. ult.

Altera sententia priori contraria est eorum omnium, qui non agnoscunt distinctionem inter auxilium efficax et sufficiens, in quorum numero sunt Lutherus in assertione art. 36. et Calvinus lib. III. Instit. c. 22. §. 10. et cap. 24. §. 15. et 16. hi enim docent multis deesse sufficiens auxilium ad salutem, omnibus iis videlicet, qui non a massa perditionis divina prædestinatione discreti.

Inter has contrarias pugnantesque sententias incedunt Theologi Catholici quam plurimi, ac fere omnes, qui docent omnibus hominibus pro loco et tempore sufficiens auxillium non deesse, et tamen sine præveniente gratia, neminem posse gratiam desiderare, petere, vel accipere. Vide Alexandrum Alensem in 3. par. Summæ, quæst. 69 memb. 5. art. 3. Albertum Magnum in 2. sentent. dist. 28. art. 1. S. Thomam in. 1. 2. quæst. 109. art. 8. ad 1. et in lib. III. contra Gentiles cap. 159. S. Bonaventuram in 2. sentent. dist. 28. art. 1. quæst. 3. Scotum in 1. sent. dist. 46. et ex recentioribus Adrianum Papam in quæst. 3. de pœnit. Joannem Roffensem in refutatione art. 36. Franciscum Ferrarien. in comment. lib. III. contra Gentiles cap. 159. Joannem Driedonem in lib. de captivitate, et redempt. generis humani tract. 5. Ruardum Tapperum in explicatione articuli de libero arbitrio, Dominicum a Soto lib. I. de natura et gratia cap. 15. et 18. Andream Vegam lib. XIII. super Concilium Tridentinum cap. 13.

Quoniam autem explicatio propositæ quæstionis multa continet capita, neque una responsione absolvi potest, per aliquot propositiones rem totam expedire conabimur.

CAPUT II.

Auxilium gratiæ non expectare, sed prævenire voluntates nostras, neque æqualiter omnibus adesse.

Sit igitur prima propositio. Auxilium gratiæ Dei non ita offertur omnibus hominibus, ut Deus expectet homines, qui illud desiderent vel postulent, sed prævenit omnia desideria et omnem invocationem. » Hæc propositio est contra Pelagianos et Pelagianorum reliquias, et habetur in Concilio Arausicano can. 3. et 4. ubi sic legimus : « Si quis per invocationem humanam, gratiam dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ Prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : « Inventus sum a non quærentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant. » Item : « Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per sancti Spiritus infusionem et operationem fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui sancto per Salomonem dicenti. Præparatur voluntas a Domino, et Apostolo salubriter prædicanti : Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate. » Vide quæ scripsimus in VI. lib. cap. 2. 4. et 5. nam illa omnia hanc propositionem confirmant.

Secunda propositio : « Auxilium gratiæ Dei non æqualiter omnibus adest. » Hæc propositio in divinis litteris ita luculenter habetur, ut mirum videri possit ab ullo unquam fuisse negatam. Urget S. Augustinus illud Sapient. IV : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum illius, aut ne fictio deciperet animum ejus* (1). Certe enim non omnibus hoc præstat Deus, ut eos rapiat, antequam in peccata labantur. Urget etiam illud Matth. XI : *Si in Tyro et Sidone hæc facta fuissent, in cinere et cilicio pœnitentiam egissent* (2). Ubi videmus Deum mirabili, sed justo, et sibi soli noto judicio non solum non æqualiter omnibus gratiæ auxilia subministrare, sed etiam iis quos credituros prævidebat, si miracula Christi vidissent, ea miracula non ostendisse, et eadem illis ostendisse, quos prævidebat quibuscumque visis miraculis, minime credituros.

Huc pertinet etiam Marc. IV : *Vobis datum est nosse mysterium regni Dei, cæteris autem non est datum.* Et illud Rom. IX : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Et Rom. XII : *Unicuique Deus divisit mensuram fidei.* Et II Thessal. III : *Non omnium est fides.* Et Phil. II : *Vobis donatum est, ut in illum credatis* (3).

Denique, ut alia innumerabilia prætermittam, si gratia æqualiter omnibus adest, quomodo Deus in præteritis generationibus permisit omnes ingredi vias suas, nunc autem annuntiat ut pœnitentiam agant, ut legimus Actor. XIV. et XVII. Cur Paulus illo ipso tempore, qui spirabat minas et cædes in discipulos Domini, divino miraculo, Christo ipso eum vocante, convertitur, cum tam multos minus fortasse malos in delictis suis Deus jacere permittat? Cur ex parvulis morientibus interdum filius optimi viri sine baptismo decedit et perit, filius adulteri, vel incestuosi baptismo abluitur et regno potitur æterno? Cur demum inscrutabilia esse dicit Apostolus judicia Dei, et investigabiles vias ejus in electione et reprobatione mortalium, si gratia æqualitater omnibus adest, et ex arbitrio hominum pendet ut eam capiant, vel abjiciant : vide S. Augustinum in lib. de prædestinatione Sanctorum ; Prosperum in libro contra Collatorem ; Petrum Diaconum in libro de incarnatione et gratia Christi ; Fulgentium in libro ejusdem argumenti ; Joannem Maxentium in professione fidei ; et totum Arausicanum Concilium ; ubi diligentissime totus hic Pelagianorum error evertitur.

CAPUT III.

Solvuntur argumenta Pelagianorum et Pelagianis faventium, contra duas propositiones capitis superioris.

Argumenta, quibus error Pelagianorum confirmari solet, facile solvi possunt.

Primum sumitur ex cap. VI. Sap. *Æqualiter est illi cura de omnibus* (4). Respondeo, vox *æqualiter* non videtur hoc loco referenda ad ipsam curam, quasi Deus non magis curet rem unam quam aliam, sed ad res ipsas, quæ

(1) Sap. IV, 11. — (2) Matth. XI, 21. — (3) Marc. IV, 11. Rom. IX, 38; Rom. XII, 3; II Thess. III, 2; Phil. I, 29. — (4) Sap. VI, 8.

curantur, ut sensus sit, nihil omnino subtrahi a providentia Dei, sed res omnes, nulla prorsus excepta, quamvis infima et vili, divina providentia gubernari. Quod significantius exprimit vox Græca, quæ habetur hoc loco, videlicet κοινῇ, id est, communiter.

Sed fac illud, *æqualiter*, referri ad curam et providentiam ; nihil tamen Pelagiani inde lucrantur ; nam non loquitur Sapiens de beneficio gratiæ, sed retributione præmiorum atque pœnarum. Præcedit enim illud : « Horrendo et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum in his qui præsunt fiet. » Itaque sententia hujus loci est, in extremo judicio Deum non accepturum personas, Regum et Principum, sed ex æqualitate justitiæ sententiam esse laturum.

Secundum argumentum sumunt ex illo Joan. I. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (1). Ubi videtur Christus conferri cum sole, qui lucem suam in omnia loca æque diffundit. Respondeo : posset hic locus non incommode referri ad naturalem illustrationem, quæ fit in nobis, cum in creatione lumen intelligentiæ et rationis accipimus. Tamen quoniam Chrysostomus et Cyrillus in commentario exponunt de lumine gratiæ, respondeo, sensum hujus loci esse, a Christo illuminari omnes homines, non quod omnes illuminentur, cum multi in infidelitate remaneant, sed quoniam nemo illuminatur nisi per ipsum, vel, si magis placeat, illuminari dicas omnes homines per Christum, quoniam omnibus præbet auxilium sufficiens, quo converti et credere possint, quamvis nec lumen æquale omnibus præbeat, neque expectet ut homines illuminari cupiant et expetant, sed ipse desideria et preces illuminando præveniat.

Porro similitudines non in omnibus rebus convenire debent, ac per hoc neque necesse est, ut si sol non illuminat cæcos, id etiam non faciat Christus, et si sol non aperit fenestras domus, neque Christus aperiat senestras cordis, et si sol lucem suam æqualiter ubique diffundit, Christus quoque non dividat unicuique mensuram fidei et donorum, sed æqualiter omnibus hominibus gratiæ suæ dona distribuat.

Tertium sumunt ex illo Joan. I : *Quotquot receperunt eum, dedit illis potestatem filios Dei fieri* (2). Hic enim videmus Deum expectare ut recipiatur, et tum demum his, qui se receperint, dare gratiam, per quam filii Dei fieri possint. Respondeo : vere Deus expectat ut recipiatur, ut det suscipientibus se potestatam filios Dei fieri.

Cæterum, quia recipere Deum in hoc loco Evangelii nihil est aliud, nisi credere, ut ibidem declaratur, cum subditur : *his qui credunt in nomine ejus*, nemo autem potest credere nisi Deus fidem illi donaverit, dicente Apostolo Philipp. I : *Vobis donatum est ut in illum credatis* (3). Ideo nemo potest eum recipere, nisi gratia eum divina prævenerit : *Gratia estis salvati* (inquit Apostolus Ephes. II) *per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est* (4). Ac si diceret, gratia potestatem accepistis, ut filii Dei efficeremini, quoniam per fidem recepistis Deum, quæ fides donum ipsius est. Vide Augustinum lib. I. ad Bonifacium cap. 3.

Quartum sumunt ex illa promissione : *Petite et dabitur vobis, omnis enim qui petit accipit.* Et : *Dabit spiritum bonum petentibus se,* Luc. XI (5). Respondet sanctus Augustinus lib. IV. in Julian. cap. 8. non posse peti spiritum bonum, nisi prius spiritus bonus fidem infundat, et per eam excitet ad petendum. Nam *quomodo invocabunt, in quem non crediderunt*, Rom. X. Et : *Postulet in fide nihil hæsitans,* inquit Jacobus c. 1 ; fidem autem donum esse Spiritus sancti docet idem Apostolus ad Ephes. II : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc tamen vobis, Dei enim donum est* (5).

Quintum sumunt ex illa Christi vocatione : « Venite ad me omnes qui laboratis etc. » Matth. XI. Respondeo, invitat Christus omnes ut veniant, non quod possint homines solis naturæ viribus venire, cum scriptum sit Joan. VI : *Nemo potest ad me venire, nisi Pater qui misit me traxerit eum* (6). Sed ut admoneat, ut gratiæ prævenienti cooperentur, et non resistant Spiritui sancto.

Sextum sumunt ex illis Scripturis, quæ testantur, Deum non esse acceptorem personarum. Actor. 10, Rom. 2, 1. Petr. 1, etc.. hinc enim sequi videtur, ut Deus non magis ex se faveat uni quam alteri : sed volentes curari, sanet, non volentes, deserat. Respondeo, acceptio personarum vitium est contra justitiam, et ideo locum non habet in donis gratiæ.

Itaque in iis rebus quæ quoquomodo justi-

(1) Joan. I, 9. — (2) Joan. I, 12. — (3) Philip. I, 29. — (4) Eph. II, 8. — (5) Luc. XI, 9 ; Rom. X, 14 ; Jacob. I, 6 ; Eph. II, 6. — (6) Joan. VI, 44.

tiam sapiunt, Deus æquus est omnibus, neque personas accipit, sed unicuique reddit secundum opera sua, at in donis gratiæ nemini facit injuriam, si uni dat quod alteri negat. Imo in ipso judicio quamvis acceptio personarum esset alicui minus præmium dare, quam justo judicio mereatur, vel majori supplicio afficere quam dignus sit reus, tamen si alicui majus præmium aut minorem pœnam dare voluerit, non erit acceptor personarum; etiamsi id non cum omnibus servet, quoniam hoc non est injustitiæ, sed liberalitatis, juxta illud Matth. xx : *Amice, non facio tibi injuriam, tolle quod tuum est et vade ; volo autem et huic novissimo dare sicut et tibi; an non licet mihi quod volo facere? an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* (1). Vide Augustinum in epist. 105. non procul ab initio et lib. II. ad Bonifacium cap. 7.

Septimum sumitur ex illo I. Cor. xv : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (2). Nimirum, inquiunt, si ipsi voluerint. Respondeo : loquitur Apostolus de resurrectione corporali justorum, nam, ut recte explicat S. Augustinus in epistol. 89. quæst. 3. non dicuntur vivificari in Christo, nisi illi qui resurgunt ad vitam beatam, quæ sola vita dicenda est : impii enim resurgent quidem, sed ad mortem id est, ad miseriam sempiternam. Itaque hic locus non facit ad propositum, cum de gloria æterna, non de gratiæ beneficiis intelligi debeat.

Sed instat Faustus : Apostolus comparat Adamum cum Christo seu potius Christum cum Adamo; sed in Adam mortui sunt omnes homines; igitur in Christo vivificantur omnes homines, non autem vivificantur omnes vita gloriæ; ergo debet intelligi hic locus de vita gratiæ, quam Christus omnibus paratus est dare, modo ipsi velint.

Sed facilis est responsio, nam in Adam non moriuntur omnes homines, sed ii tantum qui ex Adamo nascuntur, quo etiam modo non vivificantur in Christo omnes homines, sed ii tantum, qui per ipsum renascuntur. Quod si de vita gratiæ Apostolus loqueretur, promptum esset respondere, omnes in Christo vivificari, non quod omnes homines vivificentur, sed quia nemo vivificatur, nisi per Christum, sicut nemo perit, nisi per Adamum, hoc est, nisi ex Adamo originem trahat.

Denique posset etiam Fausto concedi in Christo vivificari vita gratiæ omnes homines, modo ipsi velint : sed addendum esset, neminem velle per Christum vivificari, nisi Deus eum præveniens, faciat eum velle. Deus est enim qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate, Philip. II.

Octavum sumunt ex illis locis quæ testantur Deum velle omnium hominum salutem, ut I Timoth. II. *Vult omnes homines salvos fieri.* I Timoth. IV. *Qui est salvator omnium hominum.* II Petri III. *Neminem vult perire, sed omnes ad agnitionem veritatis venire* (3). Respondeo : hæc loca parum ad rem faciunt. Solum enim significant, Deum non impedire quemquam a salute. Imo remedia et auxilia pro omnibus in commune instituisse, prædicationem Evangelii et Sacramenta voluisse omnibus esse communia, etc., sed ex his nemo recte colliget, Deum expectare ut homines suis viribus velint salvi fieri.

Sed, inquiunt, si Deus vult omnes salvos fieri, cur non fiunt omnes salvi, nisi quia ipsi nolunt? Respondeo : verissimum est, non fieri omnes salvos, quia ipsi nolunt; nam si vellent, Deus eis utique non deesset. Cæterum nemo vult salvus fieri, nisi Deus præveniendo, ac præparando voluntatem faciat eum velle; cur autem Deus non faciat omnes velle, quis novit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? itaque sicut verum est non omnes salvos fieri, qui ipsi non volunt, sic etiam verum est, non omnes salvos fieri, quia Deus non vult voluntate illa beneplaciti, de qua scriptum est in Psalm. CXIII : *Omnes quæcumque voluit fecit in cælo et in terra* (4). Et tamen simul etiam verum est, Deum velle omnes salvos voluntate illa, quam recte Theologi antecedentem vocant.

Postremum argumentum adferri potest ex ipso Augustino, a quo vel invito, ut aiunt quidam, testimonium extorsit veritas; nam in comment. Psalm. XLV. tractans illud : « Deus in medio ejus non commovebitur, » sic ait : « Quid est Deus in medio ejus? hoc significat, quod æquus est omnibus Deus, et personas non accipit; quomodo enim illud, quod in medio est, paria habet spatia ad omnes fines, ita Deus medius esse dicitur æqualiter omnibus consulens. »

Respondeo, loquitur in eo loco S. Augustinus de iis tantum auxiliis, quæ aliquo

(1) Matth. XX, 13. — (2) I Corinth. XV, 22. — (3) I Tim. II, 4; ibid. IV, 10; II Pet. III, 9. — (4) Psal. CXIII, 3.

modo sunt debita et justitiam sapiunt, ubi locum habere posset acceptio personarum; in his enim Deus omnibus est æquus, et non accipit personas, et æqualiter omnibus consulit, quia neminem impellit ad malum, omnes hortatur ad bonum, neminem punit nisi malum, neminem remuneratur nisi bonum, nulli subtrahit communia auxilia; alia vero ratio est donorum gratiæ, quæ nemini sunt debita.

CAPUT IV.

Non posse Deum injustitiæ accusari, si non daret omnibus auxilium sufficiens ad salutem, neque de ullo desperandum esse.

Sit jam tertia propositio : « Nulla esset in Deo iniquitas, si non solum aliquibus, sed etiam omnibus hominibus auxilium sufficiens ad salutem negaret. » Hæc certissima est apud eos, qui ex divinis litteris peccatum originale noverunt; nam cum per peccatum primi hominis nascamur omnes filii iræ (ut Apostolus docet ad Ephes. II.), nihil nobis jure debetur nisi pœna. Hinc Sap. XII. dicit Spiritus sanctus : *Quis stabit contra judicium tuum, aut quis tibi imputabit si perierint nationes, quas tu fecisti?* (1) Et Apostolus ad Rom. IX. demonstrat, solam esse misericordiam, qua Deus ex massa perditionis aliqua vasa facit in honorem, unde etiam vasa misericordiæ appellat. Et ea causa est, ut S. Augustinus docet in epistol. 105. cur pauci sint qui salvantur, ut nimirum intelligamus, quid omnibus deberetur; denique prima gratia datur inimicis, ac per hoc modis omnibus est indebita; nulli igitur fieret injuria si ea gratia nemini præberetur. Itaque S. Augustinus lib. de bono persev. cap. 8 : « Non simus ingrati, quod tam multos liberat misericors Deus de tam debita perditione, ut si inde neminem liberaret, non esset injustus. »

Quarta propositio : « Sive detur sufficiens auxilium omnibus, sive tantum aliquibus, nos tamen de nullius salute, donec in hac vita fuerit, desperare debemus, neque ab ullo, subtrahere correptionem, exhortationem et alia charitatis officia. » Hæc quoque sine controversia recipitur ab omnibus, nam tametsi nonnulli ita desererentur a Deo, omnique auxilio prorsus destituerentur, ut nulla ratione converti possent; nos tamen qui nescimus qui sint illi, de omnibus bene sperare debemus, ac dicere cum Propheta Joel : *Quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et relinquat post se benedictionem?* Joel II (2). Et Apostolum Paulum audire, qui jubet ut mansueti simus ad omnes, et cum patientia et modestia corripiamus eos, qui resistunt veritati, ne quando Deus det illis pœnitentiam ad cognoscendam veritatem et resipiscant a diaboli laqueis.

Hinc S. Augustinus lib. de corrept. et grat. cap. 15 : « Nescientes, inquit, quis pertineat ad prædestinatorum numerum, quis non pertineat; sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. » Et cap. 16 : « Quantum ad nos pertinet, qui prædestinatos a non prædestinatis discernere non valemus, et ob hoc omnes salvos fieri velle, debemus omnibus ne pereant, adhibenda est a nobis medicinaliter severa correptio. » Quod idem repetit in 1. lib. retract. cap. 19. Sanctus quoque Leo in serm. 4. de Epiphania : « Dum, inquit, hoc in corpore vivitur, nullius desperanda reparatio, sed omnium est optanda correctio, auxiliante domino, qui erigit elisos, solvit compeditos, et illuminat cæcos. »

CAPUT V.

Auxilium sufficiens ad salutem, pro loco et tempore, omnibus dari.

Quinta propositio : « Auxilium sufficiens ad salutem pro loco et tempore, mediate vel immediate omnibus datur. »

Dicimus, « auxilium sufficiens ad salutem »; nam de auxilio sufficienti ad non peccandum, alia ratio est, ut infra suo loco patebit. Itaque hic tantum disserimus de auxilio sufficiendi ad resurgendum a peccato, atque ad justificationem et salutem comparandam.

Dicimus, « pro loco et tempore », quoniam non definimus hoc loco, utrum omni tempore, omnique momento tale auxilium adsit, de hac enim re paulo post agemus; sed tantum id asserimus, nullum esse, qui

(1) Sap. XII, 12. — (2) Joel. II, 14.

non aliquando saltem hoc auxilium habeat.

Dicimus denique « mediate vel immediate, » quoniam iis, qui usu rationis utuntur, immitti credimus a Deo sanctas inspirationes, ac per hoc immediate illos habere gratiam excitantem, cui si acquiescere velint, possint ad justificationem disponi, et ad salutem aliquando pertingere : iis autem qui rationis usum non habent, quales sunt infantes vel ab infantia mente capti, mediate auxilium donari censemus, quoniam parentes eorum non solum sibi ipsi prospicere, sed etiam filiis suis, præsertim rationis usu carentibus, baptismum procurare possunt, si volunt.

Hæc igitur propositio sic explicata probatur primum ex divinis litteris, Psal. XVIII : *Non est qui se abscondat a colore ejus* (1). Augustinus in hunc locum : « Nullum, inquit, mortalium permisit excusare se de umbra mortis, ipsam enim penetravit verbi calor. » Item Psalm. XXIV : *Universæ viæ Domini misericordia et veritas* (2). Videtur enim hoc significare Spiritus sanctus, omnibus hominibus primum a Deo exhiberi misericordiam, deinde si ea non utantur, exhiberi judicium ; non potest autem recte dici, agi cum aliquo misericorditer, quod attinet ad salutem, nisi detur ei sufficiens auxilium ad salutem, neque juste puniri potest, qui ex divino auxilio non proficit, si auxilium non fuit sufficiens.

Item Proverb. I : *Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua dicens : usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea, quæ sibi sunt noxia cupient, et imprudentes odibunt scientiam ? convertimini ad correptionem meam. En proferam vobis spiritum meum, et ostendam vobis verba mea. Quia vocavi et renuistis, extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret, ego quoque in interitu vestro ridebo* (3). Hæc certe prædicatio generalis et comminatio item generalis satis aperte significat Dei sapientiam, nullum ita deserere, quin aliquando eum vocet, et auxilium sufficiens illi præbeat.

Item Sap. XI *Miseris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam ; diligis enim omnia, quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. Nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti. Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas* (4). Hæc certe vix intelligi possunt, nisi fateamur omnibus tribui sufficiens auxilium; quomodo enim miseretur omnium, et parcit omnibus, si non dat saltem eis auxilium, quo ad reconciliationem possint pervenire si velint ? Neque debent hæc restringi ad electos, nam ratio cur Deus omnibus parcat, et omnium misereatur, redditur hoc loco ex creatione, quia Deus omnes creavit, et quoniam amat animas, et res a seipso factas ; at creatio communis est omnibus absolute.

Item Sap. XII : *Si inimicos servorum tuorum et debitos morti, cum tanta cruciasti attentione, dans tempus et locum per quæ possent mutari a malitia, cum quanta diligentia judicasti servos tuos* (5) ? At frustra Deus daret tempus et locum peccatoribus, per quæ possent mutari a malitia, nisi auxilium etiam præberet, sine quo mutari non possunt,

Item Ezech. XXXIII : *Sic locuti estis dicentes, iniquitates nostræ et peccata nostra super nos sunt, et in ipsis nos tabescimus, quomodo ergo vivere poterimus ? dic ad eos, vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat ; convertimini, convertimini, et quare moriemini* (6) ? Illa exhortatio, *convertimini, convertimini*, irrisoria videretur nisi Deus dedisset illis vires, quibus converti possent. Non fuisse autem irrisoriam sive ironicam exhortationem, testatur juramentum illud : *vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem impii, etc.*

Item illud Matth. V : *Qui solem oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos* (7). Monet S. Ambrosius serm. 8. in Psal. CXVIII. intelligendum esse etiam de sole justitiæ et pluvia gratiæ. Illa item invitatio : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis*, Matth. XI (8). Ne sit frustra, requirit omnino ut sicut vocatio est generalis, ita et auxilium quo possint homines venire, sit generale.

Illud item Joan. I : *Illuminat omnem hominem*, supra diximus ex commentario Chrysostomi et Cyrilli, referri ad lumen gratiæ, quo nemo omnino privatur. Illud quoque I Tim. II : *Vult omnes salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*. Et II Pet. III : *Non vult aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam converti* (9). Exponitur quidem variis modis a S. Augustino, sed illa expositio videtur maxime congruere Apostolicæ sententiæ quam habet

(1) Psal. XVIII, 7. — (2) Psal. XXIV, 10. — (3) Prov. I, 20. — (4) Sap. XI, 24. — (5) Sap. XII. 20. — (6) Ezech. XXXIII, 10. — (7) Matth. V, 45. — (8) Ibid. XI, 28. — (9) Joan, I, 9 ; I Tim. II, 4; II, Pet. III, 9.

in lib. de spiritu et litter. cap. 33. ubi exponit quæstionem, cur Deus non det omnibus velle credere, cum velit homines omnes salvos fieri, et respondet Deum velle omnes salvos fieri, sic tamen, ut non adimat eis liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur, et addit, infideles contra Dei voluntatem facere, cum non credunt Evangelio, tamen non vincere Dei voluntatem, quoniam experientur in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. Et ponit similitudinem Domini, qui vult, ut omnes servi laborent in vinea, sic tamen ut si qui operari noluerint, detrudantur in pistrinum.

Ex his intelligimus hanc fuisse Augustini sententiam de hoc loco Apostoli, Deum velle omnes salvos fieri, quia dat omnibus, unde possint velle credere et salvari, sic tamen ut si ipsi noluerint, non salventur, sed ad supplicia destinentur æterna, quæ fuit etiam expositio S. Prosperi lib. II. de vocatione gentium cap. 23. 25. et 28. Item commentariorum qui tribuuntur Ambrosio, item Chrysostomi, Theophylacti et Oecumenii, qui dicunt Deum velle omnes salvos fieri, si et ipsi velint, nimirum si velint cooperari divinæ gratiæ prævenienti.

Illud item I Tim. IV : *Qui est salvator omnium hominum maxime fidelium* (1). Vix potest aliter exponi, quam ut exponit S. Prosper in lib. II. de vocatione gentium cap. 10. ut videlicet intelligamus, Deum salvatorem esse omnium, quia dat omnibus unde salvari possint, sed maxime fidelium, quia dat illis non solum, ut salvari possint, sed etiam ut salventur.

Denique illud I Corinth. XV : *Pro omnibus mortuus est Christus.* Et I Timoth II : *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* Et I Joan. II : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum autem nostris, sed etiam totius mundi* (2). Quomodo potest verum esse, si non datur omnibus aliquid, unde Christi mortis participes fieri queant? nam cum non possit ullus sine præveniente dono particeps esse mortis Christi et pretii redemptionis hujus, frustra Christus pro omnibus pretium solvit, si noluit omnibus viam aperire, qua ad redemptionem pervenire possent.

Probatur secundo eadem sententia testimoniis Patrum. S. Dionysius Areopagita in lib. de cœlesti hierarch. cap. 9 : « Nempe, inquit, et aliis gentibus, ex quibus et nos, ad immensum et infinitum divini luminis pelagus, quod semper paratum est, et patet omnibus ad participandum, ex præteriti erroris cæcitate respiravimus, ad quod sane obsequentes ducebant Angeli, præpositi singulis gentibus. » Quærit eo loco Dionysius cur soli Judæi Deum verum aliquando coluerint, gentes autem pene omnes ad idola defluxerint. Respondet vero, id factum esse ex desidia et nequitia gentilium, qui noluerunt divinum lumen aspicere ; aut in eo permanere cum ipsum lumen omnibus pateat ad participandum, et Angeli singulis gentibus a Deo præpositi muneri suo nequaquam desint ; ubi quod dicit B. Dionysius divinum lumen paratum esse et patere omnibus ad participandum, non significat divinum lumen offerri volentebus suis viribus illud excipere, ut Pelagiani delirant, sed paratum esse et patere omnibus, quoniam Deus omnibus porrigit auxilium, quo possint, si velint, oculos cordis aperire et illuminari.

S. Irenæus lib. IV. cap. 71. « Vis, inquit, a Deo non fit, sed bona sententia adest illi (homini videlicet) semper, et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus, posuit autem in homine potestatem electionis. Abjicientes igitur bonum, et quasi respuentes, merito omnes justum judicium incident Dei. » Ubi per consilium bonum, quod Deus dat omnibus, debet intelligi interna suasio cum aliis omnibus, quæ necessaria sunt ad conversionem, alioqui enim non juste judicarentur tamquam contemptores consilii divini nisi vires a Deo accepissent, quibus illud amplecti et exequi possent.

Clemens Alexandrinus in oratione exhortatoria ad gentes, ultra medium : « Audite, inquit, qui estis longe, audite qui prope, nullis celatum est verbum, lux est communis, omnibus illucescit hominibus, nullus est in verbo Cimmerius. »

Origenes lib. III. de principiis cap. 1. multis argumentis et similitudinibus hoc ipsum probat, omnes homines posse salvari, et solvit argumenta contraria, explicans fere omnia testimonia Scripturarum, quæ ad hunc locum pertinent. Et quamvis Origenis libri de principiis non paucos errores contineant, tamen neque Epiphanius, neque Hieronymus, neque Philastrius, neque Augustinus hanc sententiam inter errores Origenis numerant.

(1) I Tim. IV, 18. — (2) I Corin. XV, 3; I Tim. II, 6; I Joan. II, 2.

S. Hilarius lib. I. de Trinit. ante medium: « Esse, inquit, filios Dei non necessitatem esse, sed potestatem, quia proposito universis Dei munere, non natura gignentium asseratur, sed voluntas præmium consequatur. »

S. Ambrosius serm. 8. in Psalm. CXVIII. explicans illud : « Misericordia Domini plena est terra. » Sol, inquit, justitiæ omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est, et omnibus resurrexit; si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat, ut si quis clausis fenestris radios Solis excludat.

S. Joannes Chrysostomus hom. 7. in Joan. « Si illuminat, inquit, omnem hominem venientem in hunc mundum, quo nam pacto tot homines sine lumine permanent ? neque enim omnes Christum cognoscunt, quomodo ergo illuminat omnem hominem ? illuminat profecto quantum in ipso est ; si qui autem sponte sua mentis oculis conniventibus ad hujus locis radios aciem dirigere noluerint, non ex luminis natura in tenebris perstiterunt, sed ex malitia sua sponte tanto se dono indignos reddiderunt. »

S. Cyrillus idem docet iisdem fere verbis, in lib. I. in Joannem cap. 11. quæ frustra repetenda non videntur.

S. Paulinus in epist. 1. ad Aprum: « Hinc, inquit, in omni loco plura quotidie mirabiliora solito signa crebrescunt, ut omnem, quantum in ipso est, hominem salvum faciat ; ostendit in raris quod omnibus, si velint, prosit ; sufficit enim universorum institutioni forma paucorum, quæ in utrumque proponitur, ut credentibus exemplo sit, indurantibus testimonio. »

S. Augustinus præter locum citatum ex libro de spiritu et littera cap. 33. habet alium locum apertissimum in lib. III. de libero arbit. cap. 19. quem iisdem verbis repetit et confirmat in libro de natura et gratia cap. 67. ne forte dicatur revocatus post exortam hæresim Pelagianam. Hæc igitur sunt ejus verba, quibus respondent, querimoniæ hominum dicentium, se non posse vincere concupiscentiam et ignorantiam, etc., « Quibus, inquit, breviter respondetur, ut quiescant, et adversus Deum murmurare desistant, recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus victor existeret, cum vero ubique sit præsens, qui multis modis per creaturam sibi domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adjuvet, exaudiat deprecantem : non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras ; neque illud, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis. » Sed mentem S. Augustini adhuc apertius ex diligentissimo ejus discipulo et sectatore discemus.

S. Prosper in II. lib. de vocatione gentium cap. 14. « Neque, inquit, ob hoc excusabiles sunt nationes, quæ alienatæ a conversatione Israel, spem non habentes et sine Deo in hoc mundo sub ignorantiæ tenebris perierunt, quia hæc abundantia gratiæ, quæ nunc universum mundum rigat, pari antea largitate non fluxit. Adhibita enim semper est universis hominibus quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ et si parcioris occultiorisque gratiæ fuit, sufficit tamen, sicut Dominus judicavit, quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium. »

Et cap. 26 : « Gratia quidem Dei in omnibus justificationibus principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, et fidei affectionibus imbuendo. »

Et infra : « Quæ opitulatio per innumeros modos sive occultos sive manifestos omnibus adhibetur : et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiæ, quod autem a multis recipitur, et gratiæ est divinæ et voluntatis humanæ. »

Et infra cap. 28 : « Fit, inquit, manifestum quod diversis atque innumeris modis omnes homines vult Deus salvos fieri ; sed qui veniunt, Dei auxilio diriguntur ; qui non veniunt sua pertinacia reluctantur. »

Et infra cap. 31 : « Elaboratum est, quantum Dominus juvit, ut non solum in novissimis diebus, sed etiam in cunctis retro sæculis probarentur, gratiam Dei omnibus hominibus adfuisse, quoniam sive manifeste, sive occulte, ipse est, ut Apostolus ait, salvator omnium hominum, maxime fidelium. »

Nec solum adultis, sed etiam parvulis auxilium ad salutem non deesse, idem auctor docet in eodem lib. cap. 23 : « Non irreligiose, inquit, arbitror credi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiæ partem, quæ semper universis est impensa nationibus qua, utique si bene uterentur eorum parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur, omnia namque exordia parvu

lorum, totaque illa principia, nec dum rationalis infantiæ sub arbitrio jacent voluntatis alienæ, nec ullo modo eis, nisi per alios consuli potest : et consequens est illos ad eorum pertinere consortium, quorum vel recto, vel pravo aguntur affectu, sicut enim ex aliena confessione credunt, ita ex aliena infidelitate vel dissimulatione non credunt. Et cum ipsi, nec præsentis vitæ desiderium habuerunt, nec futuræ : quam ipsorum factum est nasci, tam ipsorum efficitur non renasci ».

Habemus igitur ex Scripturis et Patribus, satis probabiliter pieque credi, nemini deesse, aut unquam defuisse auxilium sufficiens ad salutem. Argumenta contraria solventur commodius paulo infra cap. 8.

CAPUT VI.

Auxilium Dei necessarium ad conversionem, non adest peccatoribus omnibus momentis, sed certis temporibus prout judicat Deus munera sua esse distribuenda.

Sexta propositio : « Auxilium Dei sufficiens et necessarium ad resurgendum a peccato, et si nulli desit pro loco et tempore, non tamen adest omnibus momentis. » Hæc propositio non a nobis primum asseritur, sed ante nos confirmarunt eamdem Alphonsus Episcopus Abulensis in cap. 4. Exodi quæst. 12. Adrianus VI. Papa in quæst. 3. de pœnitentia. Thomas Cardinalis Cajetanus in I. quæst. Jentaculi 8. Joannes Roffensis in refutatione art. 36. Lutheri. Joannes Driedo in lib. de capt. et redemptione generis humani tract. 5. et Ruardus Tapperus in explicatione art. 7. Lovaniensium, qui sic loquitur : « Mihi certum est non omnibus et singulis semper adesse hujusmodi auxilium, quo opus est ut convertatur, aut converti possit peccator. » Andreas Vega in lib. XIII. in Concilium Tridentinum cap. 19. dicit quidem peccatores omni momento posse converti, sed addit, non posse omni momento eam potentiam in actum deducere ; itaque in re non dissentit a cæteris.

Probatur igitur hæc propositio ex divinis litteris, Eccles. VII : *Considera opera Dei, quod nemo potest corrigere, quem ille despexit* (1). Certe qui hoc dixit pro comperto videtur habere, aliquos a Deo interdum ita despici ac deseri, ut converti nequeant. Item Joannes XII : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias : Excæcavit oculos eorum, et induravit cor eorum* (2).

Quo loco notandum est, illud, *non poterant credere*, non esse dictum solum propter certam præscientiam futurorum, id est, quia præviderat Isaias eos non credituros, quomodo possemus dicere, non poterat Petrus non negare salvatorem, quandoquidem Christus, qui mentiri non poterat, eum negaturum fuisse prædixerat. Nam hoc paulo ante significaverat Joannes illis verbis : *Cum autem tanta signa fecisset, non credebant in eum, ut sermo Isaiæ impleretur, Domine, quis credidit auditui nostro* ? Ibi igitur causam reddidit cur non crederent ex prædictione Isaiæ ; sed mox adjungit aliam causam ab excæcatione ; et de ea dicit : *Et propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias, excæcavit oculos eorum.* Porro excæcati non solum non vident, sed etiam videre, durante excæcatione, non possunt.

At, inquies, quamvis excæcati videre non possint, tamen removere possunt excæcationem, si cooperentur gratiæ prævenienti, et sic absolute videre possunt. Fateor, excæcatos posse removere excæcationem, si gratiæ prævenienti cooperentur ; sed gratiam prævenientem non semper adesse confirmo, idque colligi dico ex loco Evangelii jam citato ; nam cum adest gratia præveniens, incipit homo videre, aut certe posse videre, gratia enim præveniens illuminat cor, proinde non est ille simpliciter excæcatus, cui gratiæ divinæ lumen affulget ; et si semper adesset gratia præveniens, per quam possent omnes peccatores semper videre, nulli essent simpliciter excæcati ; quod certo repugnat Scripturæ allegatæ aliisque quamplurimis.

Præterea B. Paulus in posteriore epist. ad Timoth. cap. II. admonet, patienter ac mansuete corripiendos esse peccatores, et causam reddens ait : *Ne quando Deus det illis pœnitentiam ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis* (3). Quo loco videmus, donum pœnitentiæ non semper adesse, sed dari a Deo quando et quibus ipse voluerit, alioqui non diceret Apostolus, ne quando det, si semper daret.

Secundo probatur idem ex Patribus. S.

(1) Eccl. VII, 14. — (2) Joan. XII, 4. — (3) II Tim. II, 25.

Augustinus lib. IV. in Julian. cap. 8. « Qui jam utuntur, inquit, libero voluntatis arbitrio, nisi eo volente ac subveniente a quo præparatur voluntas, velle non possunt; ubi si dixeris mihi, cur ergo non convertit omnium nolentium voluntates ? respondebo, cur non omnes morituros adoptat lavacro regenerationis infantes? » Vides hic Augustinum affirmare non posse homines sine gratia præveniente velle converti, et simul admittere, non semper dari gratiam istam prævenientem.

S. Gregorius lib. XI. Moral. cap. 5 : « Cain, inquit, divina voce admoneri potuit, et mutari non potuit, quia exigente culpa malitiæ am intus Deus cor reliquerat, cui foris ad testimonium verba faciebat. »

S. Fulgentius in lib. de incarnatione et gratia Christi cap. 17 : « Ut homo in Deum, inquit, credere incipiat, a Deo accipit pœnitentiam ad vitam, ita ut omnino credere non possit, nisi pœnitentiam dono Dei miserantis acceperit. » Et paulo ante dixerat : « Re vera, secundum Apostolum, Deus quibus voluerit dat pœnitentiam, ad cognoscendam veritatem. » Ex quibus locis intelligimus, auxilium necessarium ad credendum, ac per hoc, ad conversionem et salutem, non semper omnibus adesse.

S. Isidorus in lib. II. de summo bono cap. 15. et 19. et S. Anselmus in commentario ad cap. 12. Matth. aperte dicunt, aliquos non posse converti, quod intelligendum est pro tempore, quo carent auxilio necessario ad conversionem.

Probatur ultimo ratione. Nam non potest ullus converti sine gratia præveniente, cum scriptum sit Joan. VI : *Nemo potest ad me venire, nisi Pater, qui misit, me traxerit* (1); gratia vero ista præveniens, non semper adest, ut vel experientia ipsa testatur ; non enim sentimus assidue nos illuminari a Deo, aut immitti bona desideria, quibus excitemur ad conversionem ; non igitur semper habemus auxilium sufficiens ad conversionem.

Respondent ad hanc rationem duobus modis ; dicunt enim aliqui, Deum quidem perpetuo pulsare ad ostium cordis, et peccatores vocare, sed eos aliis rebus intentos non percipere vocationem Dei. Alii dicunt, Deum quidem non semper vocare, sed paratum esse id facere, si velimus.

At posterior hæc responsio, manifeste incidit in errorem Cassiani et Fausti, quem refutavimus cap. 2. et omnino tollit e medio gratiam prævenientem, quomodo enim gratia præveniens est, si semper expectat ut a voluntate humana præveniatur? Sed neque trahi dicendus est, qui antequam trahatur, voluntatem habet eundi. Denique, expectat quidem ille, qui pulsat ad ostium cordis, ut aperiatur, et ideo dicit : *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum ;* sed non expectat, ut invitetur ad pulsandum, sed ipse prævenit pulsando et vocando, ut definitum est in Concilio Arausicano. can. 4.

Prior autem responsio cum ipso experimento apertissime pugnat, nam cum vocatio, pulsus, tractus, excitatio illa Dei, sit actio nostra, quamvis non libera, nimirum bona cogitatio, bonumque desiderium repente ac divinitus immissum ; quomodo potest fieri ut non sentiatur a nobis, si fit non solum in nobis, sed etiam a nobis? Præterea si semper adesset talis gratia præveniens, semper actu bona cogitaremus et vellemus ; quis autem hoc sanus dicere audeat? quare in Psalm. XCXIV. cum Spiritus sanctus dicit : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra* (2), ideo nominat hodie, et conditionem addit, si audieritis, quia non quotidie, nec sine intermissione sonat vox ejus, sed certo tempore nos visitat atque excitat.

At contre objiciunt aliqui. Primo, Scripturas, quæ hortantur homines ad conversionem, eosque reprehendunt, qui non celeriter convertuntur. Ezech. XXXIII : *Convertimini, convertimini.* Eccles. V : *Ne tardes converti ad Dominum* (3).

Secundo, decretum Concilii Lateranensis, quod habetur in cap. Firmiter, de summa Trin. et fide Catholica ; quo docemur semper posse hominem lapsum per veram pœnitentiam reparari.

Tertio, sententiam sancti Thomæ, qui in 3. par. quæst. 86. art. 1. dicit, erroneam esse opinionem illorum, qui sentiunt aliquem in hac vita pœnitentiam agere , et mores suos emendare non posse.

Sed hæc nullo negotio dissolvuntur ; Scripturæ siquidem dum hortantur homines ad conversionem, id monent, ut cum a Deo vocantur et excitantur, non resistant Spiritui sancto, juxta Psalmum paulo ante citatum :

(1) Joan. VI, 44. — (2) Psal. XCIV, 8. — (3) Ezech. XXXIII, 11; Eccl. V, 8.

hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.

Concilium vero Lateranense Sacramentorum doctrinam tradit, ac docet, post baptismum esse aliud Sacramentum, videlicet pœnitentiæ, per quod semper reparari possunt qui illud rite suscipiunt; non autem Concilium negat, requiri gratiam prævenientem ad veram pœnitentiam, eamque gratiam non semper, sed pro loco, et tempore dispensari.

Denique S. Thom. ipse se loco not. exponit, scribit enim errorem esse, si quis dicat, ita esse aliquos in hac vita obduratos, ut per Dei gratiam emolliri non queant, quasi, inflexile judicium et voluntatem habeant. Id enim repugnat, ut recte idem ait, statui viatorum; at non requirit status viatorum, ut singulis momentis habeant gratiam prævenientem, sed ut ea præsente possint converti et non converti, et ut non ita certo et absolute per omnem vitam destituantur auxilio Dei, ut de salute desperare possint.

CAPUT VII.

Auxilium ad novum peccatum evitandum semper omnibus adest.

Septima propositio : « Auxilium sufficiens ac necessarium ad vitanda peccata omnibus hominibus, et omni tempore, vel immediate, vel mediate a divina benignitate præstatur. » Dicimus « ad peccata vitanda, » non ad resurgendum a peccato : multum enim inter hæc inter est, et ideo non pugnat hæc propositio cum superiore; nam, ut quis possit a peccato resurgere, requiritur necessario interna excitatio, quæ, ut ostendimus, non semper adest; ut autem possit quis vitare peccatum, non est necessaria interna illa inspiratio, sed satis est si vel vires adversario minuantur, vel removeatur tentationis occasio, vel terror aliquis injiciatur, vel aliquid magis alliciens offeratur. Quod si etiam ad omne peccatum vitandum excitatio illa requireretur, adhuc multum interesset inter vitationem peccati et conversionem a peccato. Nam, ut quis posset semper converti, requireretur, ut semper haberet gratiam illam excitantem, quam tamen non semper haberi experientia ipsa testatur; ut vero quis posset semper vitare peccata, non requireretur ut semper haberet gratiam excitantem, sed tunc solum cum adesset peccandi periculum, quod periculum non semper adest, cum aliquando nullum occurrat præceptum affirmativum, et nulla tentatio contra negativa.

Dicimus deinde « mediate vel immediate, » quoniam certum est, aliquos non habere sufficiens auxilium, quod possit immediate resistere tentatori, et evitare peccatum, tamen habere auxilium, quo possint a Deo majorem gratiam, majoresque vires, majora denique præsidia impetrare, quibus adjuti omnino tentationi resistent, et peccata vitabunt.

Id perspicuum est, tum ex Scripturis, quæ jubent nos orare, ne intremus in tentationem, Matth. VI et XXVI. Tum ex Innocentio in epist. ad Conc. Carthaginiense, ubi docet, non posse vinci a nobis tentationes, nisi gratia Dei in nos implorata descendat, et ex Cœlestino in epist. ad Gallos cap. 6. ubi docet justos etiam homines, nedum peccatores sine oratione ad Deum, non esse vincendis tentationibus pares; tum denique ex Augustino qui lib. de nat. et gratia cap. 43 : « Admonet, inquit, nos Deus, facere quod possumus, et petere quod non possumus. » Et lib. de grat. et liber. arbit. cap. 16 : « Ideo, inquit, quædam jubet quæ non possumus, ut sciamus quid ab illo petere debeamus. »

His notatis, probatur nostra propositio, primo, ex testimonio Scripturæ Eccles. XV : *Non dicas per Deum abest* (1), Significat enim his verbis Spiritus sanctus neminem posse culpam peccati sui rejicere in Deum, quasi per illum fiat, quo minus peccata vitemus. Cui loco similis est ille alius apud Oseam XIII: *Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum* (2).

Secundo, idem probatur ex testimoniis Patrum. S. Jo. Chrysostomus hom. 16. in epist. ad Hebr. : « Non potes, inquit, dicere non possum, neque accusare conditorem. Si enim impotentes nos fecit, et deinde imperat, culpa ejus est; quomodo ergo, inquis, multi non possunt? quomodo ergo multi nolunt? si enim voluerint, omnes poterunt, habemus quippe cooperatorem et adjutorem Deum; tantum velimus, tantum opere accedamus ad rem ipsam. »

(1) Eccl. XV, 11. — (2) Oseæ XIII, 9.

S. Hieronymus in epist. ad Cyprianum : « Homo, inquit, a principio conditionis, Deo utitur adjutore, et cum illius sit gratiæ, quod creatus est, illiusque misericordiæ, quod subsistit et vivit : nihil boni operis agere potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, ut suam per singula opera gratiam non negaret,

S. Innocentius in epist. ad Concil. Carth. « Quotidiana, inquit, præstat ille præsidia, quibus nisi freti confisique nitamur, nequaquam humanos vincere poterimus errores. »

S. Augustinus initio tractat. in Psal. LVI. : « Non imperaret hoc, inquit, Deus ut faceremus, si impossibile judicaret, ut hoc ab homine fieret. Si considerans infirmitatem tuam, deficis sub præcepto, confortare in exemplo, sed etiam exemplum multum est ad te, adest ille qui præbuit exemplum, ut præbeat et auxilium. »

S. Leo serm. 16. de passione Domini : « Juste, inquit, instat præcepto, qui præcurrit auxilio. »

Probatur tertio ratione, quæ in Scripturis et Patrum testimoniis fundamentum habet. Nulli sunt, quamvis excæcati et obdurati, qui non vere proprieque peccent, si deliberato animo transgrediantur præcepta Dei, nemo autem peccat in eo, quod vitare non potest, igitur nulli sunt, quamvis excæcati et obdurati, qui non possint Dei mandata non transgredi ; cum autem id non possint viribus propriis, ut nunc assumimus tamquam certum, et suo loco infra probabimus, sequitur ut possint per auxilium Dei, quod semper illis sit paratum ac promptum.

Propositio hujus argumenti, videtur esse contraria sententiæ S. Augustini, qui in expositione quarumdam propositionum epist. ad Rom. propos. 62. scribit, Pharaonem obduratum non peccasse in eo, quod non obediebat Deo, quoniam obduratu corde obedire non poterat. Sed tamen probatur, nam Joan. XV. Christus dicit de Judæis : *Si non venissem et locutus fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo* (1). Et infra : *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Et tamen de istis iisdem dixerat Joan. XII : *Cum tanta signa fecisset, non credebant in eum.* Et infra : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias, excæcavit oculos eorum, etc.* (2). Vides, quomodo isti excæcati erant, et tamen peccatum habebant, imo excusationem non habebant de peccato suo : item Apostolus Roman. I. posteaquam dixerat, *tradidit illos in reprobum sensum etc.*, eos gravissime reprehendit, et pœna dignissimos fuisse demonstrat : *Cum justitiam, inquit, Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte* (3).

Præterea S. Augustinus tract. 53. in Joan. disserens de Judæis excæcatis et obduratis, monet, ne quisquam propter ejusmodi excæcationem audeat negare liberum arbitrium, aut excusare peccatum. Et lib. V. in Julianum cap. 5. apertissime dicit, reos fieri et vere proprieque peccare illos etiam, qui deserti a Deo, suis cupiditatibus cedunt, a diabolo superantur atque vincuntur.

Ad hæc, communis est sententia Patrum et Scholasticorum, et ex divinis litteris aperte colligitur, sæpenumero peccatum pœnam esse peccati ; atqui id verum non esset, si excæcati atque obdurati peccare non possent.

Denique multa sequerentur absurda, si non peccarent excæcati, qui pleno judicio mandata Dei violare non dubitant ; nam prodesset eis excæcatio, quoniam faceret illos impeccabiles : item injuste punirentur, quoniam omnis pœna, si justa est, pœna peccati est. Postremo viderentur ante mortem ad terminum pervenisse, quoniam suis operibus, nec bene nec male mereri possent.

Igitur S. Augustinus cum ait, Pharaonem non peccasse, quando jubenti Deo non parebat, videtur significare voluisse, non potuisse Pharaonem obedire ex corde, ita ut converteretur, et ideo non fuisse illi imputatum in peccatum, quod non converteretur, quoniam pro eo tempore converti obdurato corde non poterat, cum quo tamen bene cohæret, ut potuerit Pharao facere secundum substantiam operis, id quod Deus jubebat, et ideo peccasse, quia non fecit. Fortasse etiam S. August. postea mutavit sententiam ; nam in aliis locis a nobis citatis, longe aliter loquitur de peccatis obduratorum, quam in eo lib. loqui videatur.

Assumptio ejusdem argumenti, quod videlicet nemo peccet in eo, quod vitare non potest, certissima est, et habetur apud Augustinus lib. III. de libero arbitrio cap. 18

(1) Joan. XV, 22. — (2) Joan. XII, 37. — (3) Rom. I, 32.

et 19. et lib. XXII. contra Faustum capt 78. lib. I. de pec. merit. et remiss. c. 35. et alibi. Quare vera est illa propositio, nemini unquam deesse auxilium, quo possit vitare peccata.

Ad hoc argumentum duplex responsio adhiberi solet. Una est, multos homines, ac præsertim eos, qui dicuntur in Scripturis excæcati vel obdurati, non habere auxilium, quo possint tentationi resistere, tamen vere peccare, propterea quod eorum impotentia non sit antecedens, sed concomitans; cum ipsi non ideo peccent, quia non possunt non peccare, quamvis revera non possint; sed quia non volunt, nec vellent etiamsi possent, quod ex eo perspicuum est, quia nesciunt se non posse, imo existimant se posse; tales videntur fuisse illi, de quibus in Evangelio Joan. IX, Dominus ait : *Si essetis cæci, non haberetis peccatum, nunc autem dicitis, quia videmus; peccatum ergo vestrum manet* (1); hoc est, si revera ex ignorantia peccaretis, peccatum vobis non imputaretur : sed quoniam putatis vos non ignorare, et tamen agitis contra id, quod faciendum existimatis, peccatum vestrum manet. Atque hinc dicit Hugo de S. Victore lib. II. de Sacram. par. 14. cap. 6 : « Quando homo non potest, si vult, propter voluntatem impossibilitas non imputatur : si autem non vult, propter impossibilitatem voluntas non excusatur. »

Hæc responsio non videtur solida. Nam licet ignorantia concomitans non excuset a peccato, et similiter impotentia exsequendi concomitans, tamen impotentia volendi concomitans omnino excusat. At, ut rem totam breviter explicemus, recte dicunt Theologi, ignorantiam antecedentem excusare peccatum, ignorantiam concomitantem non excusare. Quoniam ignorantia antecedens efficit, involuntarium, cum sit causa, ut homo velit, quod alioqui non vellet : ignorantia vero concomitans, relinquit omnino liberum actum voluntatis, cum non sit causa ejus, sed solum per accidens cum illo concurrat. Exempli gratia, si quis ex ignorantia occidit hominem, existimans esse feram, non peccat, quia ignorantia facit involuntarium, numquam enim ille facere voluisset quod fecit, nisi ignorantia laborasset : sin autem aliquis occidat feram existimans esse hominem, manifestissime peccat, quoniam ignorantia illa non fuit causa malæ voluntatis, qua voluit hominem interficere.

Idem dici potest de impotentia ex parte potentiæ executivæ, nam si illa impotentia sit antecedens, efficit actum involuntarium, et a peccato excusat; si sit concomitans, non attingit actum voluntatis, sed per accidens cum illo conjungitur, et ideo non excusat; ut si quis non liberet proximum a periculo mortis quia non potest, involuntaria et innocens est illa omissio. At si non liberet eum, quia non vult, non cogitans, possitne, an non possit, omissio est voluntaria, et non immerito deputatur ad culpam.

At impotentia ex parte ipsius voluntatis numquam potest esse ita concomitans, ut non sit etiam antecedens, quia semper impedit libertatem, undecumque veniat : et talis est impotentia voluntatis, eum destituitur auxilio Dei necessario. Tunc enim non est libera ad utrumlibet, cum non possit velle nisi unum, id est, tentationi acquiescere. Quod autem existimet aliquis se posse, cum re vera non possit, non tollit necessitatem, neque reddit libertatem, sed auget miseriam et impotentiam; non enim ideo est liber, quia putat se esse liberum, quomodo qui somniant se libere peccare, non ideo libere peccant, et ideo neque peccant.

Neque obstat locus Evangelii ex cap. 9. Joan.; nam, ut S. Augustinus eo loco recte exponit, cæci dicuntur a Domino, qui agnoscunt suam cæcitatem, videntes autem qui sibi lumen arrogant, cum re vera, cæci sint. Itaque sententia Domini hæc est, si essetis cæci apud vos ipsos, non haberetis peccatum, quoniam agnoscentes morbum curreretis ad medicum, et curaremini; nunc autem quia videntes vos esse censetis, non quæritis medicum, et ideo peccatum vestrum non sanatur, sed manet.

Hugo vero de S. Victore loquitur de impossibilitate, ex parte potentiæ executivæ : tunc enim cum homo non potest imperatam rem exequi, et tamen cupit exequi, propter bonam voluntatem impossibilitas non imputatur; ut si quis cupiat eleemosynam inopi petenti dare, sed non habeat unde det; si vero non potest rem exequi, neque vellet, etiamsi posset, tunc propter impossibilitatem voluntas mala non excusatur, nam impossibilitas executionis non impedit voluntatem, quo minus libere possit velle et non velle. At impossibilitas, quæ in ipsa vo-

(1) Joan, IX, 41.

luntate est, de qua nos in præsenti loquimur, omnino impedit ne possit libere velle et non velle.

Est igitur alia responsio aliorum, qui dicunt, hominem peccare etiam in eo, quod vitare non potest, quando illa impotentia ex peccato nostro sive actuali, sive originali oritur, et quoniam ii qui destituuntur auxilio necessario, in pœnam peccati originalis destituuntur, ideo dicunt eos non posse non peccare, et tamen peccatum eis imputari, quoniam ob peccatum suum vires amiserunt, quibus poterant non peccare.

At neque hæc solutio solida est, nam peccatum intrinsece requirit liberam voluntatem, nec potest intelligi quomodo aliquid sit proprie peccatum, si non sit proprie liberum. Proinde actio, quæ non est libera in se, sed solum in causa sua, nec est ante prævisa, non habet malitiam distinctam a malitia suæ causæ. Quare S. Augustinus in lib. XXII. contra Faustum cap. 44. disputans de incœstu Loth cum filiabus, qui non fuit voluntarius nisi in causa, id est, in ebrietate, dicit eum incœstum non fuisse puniendum, quantum merebatur incœstus, sed quantum merebatur ebrietas, quia videlicet non fuit peccatum distinctum a causa sua.

Quod si omnia peccata excæcatorum et obduratorum non essent peccata, nisi in causa id est, in peccato originali, non possent certe puniri in gehenna, nisi pœna mitissima ; nam peccatum originale ex doctrina S. August. lib. I. de peccat. mer. et remiss. cap. 16. et lib. V. in Julian. cap. 8, mitissimam pœnam meretur, et ex communi Theologorum sententia non meretur pœnam sensus, sed solum damni : at quis credat peccata obduratorum, quæ gravissime reprehenduntur in Scripturis, non esse punienda gravius, quam si isti in solo originali peccato decessissent.

At, inquiunt, peccata obduratorum non sunt peccata solum in causa, sed etiam in se et distincta a sua causa, quamvis impotentia resistendi tentationibus orta sit ex peccato oiginali. Contra, nam peccatum in se et distinctum non potest esse nisi fuerit volitum et intentum in se. At primus homo cum peccavit, non voluit nec intendit privare se, et posteros potentia resistendi et multo minus nos ejus posteri, cum peccatum originale contraximus, voluimus aut intendimus hanc impotentiam resistendi, vel peccata quæ inde sequuntur : sicut ille, qui ex intemperantia cibi incidit in morbum, ob quem non potest orare, jejunare, Ecclesiam frequentare, atque alia id genus facere, quæ alioqui facere debuisset, non censetur proprie reus, quia hæc non facit, quamvis sua culpa in morbum inciderit, et impotentiam ad hæc facienda contraxerit, quoniam non ideo in morbum incidit, ut hæc non faceret; sed præter ejus voluntatem impotentia intemperantiam consecuta est.

Itaque recte S. Augustinus in lib. III. de libero arbitrio cap. 19. scribit, ea quæ volumus recte facere, et ob ignorantiam aut difficultatem ex peccato originali natam, non possumus, non dici peccata nisi improprie et per figuram metonymiæ, quomodo linguam appellamus verba, quæ per linguam efferuntur, et manum, scripturam quam manu formamus, et cap. 18. dixerat, illa sola vere ac proprie dici peccata, quæ per liberum arbitrium vitari possunt, et in lib. I. de pec. merit. et remiss. cap. 35. distinguit peccatum originis a peccato vitæ propriæ, quod illud aliena voluntate, hoc propria contrahatur : « Sine propria, inquit, voluntate, nullum vitæ proprie potest esse peccatum » ; neque per propriam voluntatem intelligit actum voluntatis quemcumque, sed solum actum liberum, qui sit in nostra potestate, nam opponit propriam alienæ, aliena autem nimirum Adami libera fuit, et ideo proprie causa peccati : igitur etiam propria libera esse debet, ut sit eodem modo proprie causa peccati.

Adde quod non recte dicitur propria voluntas, nisi quæ nostræ potestatis est, nec enim pecudes propria voluntate operari dicuntur, etiamsi sponte et libenter aliqua faciant. Denique idem August. in lib. XXII. contra Faustum cap. 78 : « Sive iniquitas, inquit, sive injustitia, nisi esset in voluntate, non esset in potestate : porro si in potestate non esset, nulla pœna justa esset, quod non sapit nisi qui desipit. » Restat igitur ut omnes homines semper habeant auxilium necessarium ad non peccandum, aut certe non possint non peccare, ac per hoc peccando non peccent, nec juste puniri queant.

CAPUT VIII.

Solvuntur argumenta contra doctrinam capitis 5. et 7.

Nunc argumenta solvenda sunt, quæ fieri solent contra propositionem 5. et 7. quibus docuimus, neminem esse, qui non habeat auxilium sufficiens pro loco et tempore ad conversionem a peccatis commissis, semper autem ad ea vitanda quæ solent tentatione urgente committi.

Primum argumentum sumunt ex locis illis, quæ testantur homines a Deo indurari et excæcari Exod. IX. Isa. VI, Matth. XIII. Joan. XII. et Roman. I. nam excæcari et indurari homines, nihil est aliud, nisi deseri ac destitui a Deo, ut a Satana superentur ac vincantur, ut exponit S. Chrysostomus in cap. 1. ad Rom. et S. Augustinus lib. V. in Julian. cap. 3.

Respondeo : excæcati et obdurati, ut diximus in cap. 6. et fusius in lib. II. de statu peccati cap 14. non possunt converti durante excæcatione et obduratione, neque habent singulis momentis auxilium sufficiens, quo tollere possint excæcationem, et indurationem ; tamen pie credimus, Deum pro loco et tempore istos etiam visitare, et ad cor eorum pro sua benignitate pulsare, atque ita porrigere auxilium, quo possint cæcitatem et duritiam a suo corde repellere ; tunc autem maxime tempus est opportunum, cum non possunt sine conversione vitare peccatum. Itaque in tali temporis articulo Deus nunquam deest, et si non præbet auxilium, quo peccator possit immediate converti, aut servare mandatum, quod tunc servandum occurrit : tamen præbet saltem auxilium, quo possit desiderare et petere majus auxilium, quod si non facit, sua culpa illud non habet, et sua culpa in tentatione succumbit.

Secundum argumentum sumunt ex cap. 14. et 17. Act. ubi dicitur Deus in præteritis generationibus dimisisse omnes gentes ingredi vias suas et despexisse tempora illa, quæ idcirco tempora ignorantiæ nominantur.

Respondeo : hæc testimonia significant gratiam Dei non ita largiter antiquis temporibus fluxisse, ut postea fluxit, sed non propterea defuit unquam ea mensura gratiæ, quæ divinæ Providentiæ sufficiens et necessaria visa est. Itaque dimisit Deus gentiles ingredi vias suas, quia non misit ad eos Patriarchas et Prophetas, neque legem scriptam eis dedit : tamen non sine testimonio semetipsum reliquit, ut eodem loco dicit Apostolus, qui etiam addit, potuisse eos Deum quærere et invenire, et ideo Rom. I. idem Apostolus inexcusabiles fuisse confirmat eodem gentiles, quia cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt.

Tertium argumentum sumunt ex cap. X. ad Roman. *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt quomodo credent sine prædicante? quomodo prædicabunt nisi mittantur* (1) ? Initium salutis est fides, inde enim nascitur invocatio, et ex invocatione salus ; omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit. At multi non habent auxilium sufficiens, quo possint credere cum nondum illis sit Evangelium prædicatum : et multo plures non habuerunt olim hoc auxilium, cum nondum ad illos prædicatio evangelica pervenisset.

Respondeo : hoc argumentum solum probat, non adesse omnibus auxilium, quo possint immediate converti et credere : non tamen probat simpliciter defuisse aliquibus auxilium sufficiens ad salutem. Possunt enim gentiles quibus nondum est Evangelium prædicatum cognoscere per creaturas Deum esse, et proinde possunt a Deo per gratiam prævenientem excitari ad credendum de Deo, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit : et ex tali fide excitari possunt eodem dirigente et adjuvante Deo ad orandum eleemosynas faciendas, et eo modo impetrandum a Deo majus fidei lumen, quod Deus per se, vel per Angelos, vel per homines facile communicabit.

Ita respondet S. Thom. in quæst. 14. de verit. art. 11. ad. 1. et adfert exemplum Cornelii, qui ex fide unius Dei orabat et eleemosynas faciebat, et eo modo impetravit, ut per Angelicam admonitionem et Apostolicam prædicationem Christi fidem audiret, et ipsum etiam sacrum baptisma susciperet.

Quartum argumentum sumunt ex cap. XI. Matth. et ex cap. XVI. Act. legimus enim

(1) Rom. X, 14.

Tyrios et Sidonios potuisse converti, si Dominus apud eos miracula facere voluisset, et tamen noluisse Dominum apud eos ulla signa facere, legimus item expresse prohibitum fuisse Apostolum Paulum a Spiritu sancto, ne verbum Domini in Asia loqueretur.

Respondeo : Tyriis et Sidoniis non dedit quidem Deus auxilium illud, per quod re ipsa conversi fuissent : tamen quin auxilium eis, quo converti potuerint, Dominus dederit, ex Evangelio non colligitur. Porro B. Paulus prohibitus fuit aliquando verbum Dei loqui in Asia, quoniam volebat Deus ut antea prædicaret in Macedonia, ut perspicuum est ex eodem capite, nam alioqui in Asia quoque longo tempore prædicavit, plurimosque convertit.

Quintum argumentum sumunt ex cap. VI. Joan.: *Nemo potest ad me venire, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Et infra : *Omnis qui audivit a Patre meo, et didicit, venit ad me* (1). Ex hoc loco tale texitur argumentum, nemo potest venire per fidem ad filium nisi Pater traxerit eum, Pater autem non omnes trahit : igitur non omnes possunt venire. Probatur assumptio, nam omnis qui trahitur venit : omnis, inquit, qui audivit et didicit venit : sed non omnes veniunt, igitur non omnes trahuntur.

Respondeo : falsa est assumptio, quæ dicit, Pater autem non omnes trahit, trahit enim omnes Pater, sed pro loco et tempore ; at non omnes veniunt, licet revera possint ; non enim trahere vellet Pater, nisi dare disponeret auxilium quo venire possent si vellent. At omnis qui audivit et didicit, venit, igitur omnis qui trahitur venit. Respondeo, trahi, esse audire ; non autem venit omnis qui audit, sed omnis qui audit et discit ; nam si omnis qui audit, veniret, non diceret Psalmus : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Itaque omnes aliquando audiunt, quia omnes Deus pro loco et tempore vocat ; sed illi soli discunt et veniunt, quibus Pater ita suadet, ut persuadeat. Et hæc est gratia efficax ; posse tamen omnes credere, ac proinde omnes a Deo audire, et trahi perspicuum est ex illo eodem cap. VI. Joan. ubi Dominus hortabatur omnes ad fidem, quod non fecisset, nisi scivisset omnes potuisse credere.

Potest tamen alia etiam responsio, adhiberi, quæ, ut verum fatear, magis congruere videtur Evangelicæ sententiæ, si dicamus Dominum loqui de gratia efficaci, quæ ita suadet ut persuadeat. Dicitur autem non posse venire, qui non trahitur per efficacem gratiam, non quod absolute non possit, sed quia infallibiliter non veniet : sicut etiam contra qui trahitur, potest absolute non venire, tamen infallibiliter venit.

Itaque Dominus cum Judæis murmurantibus ait : *Nolite murmurare invicem, nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* : non significavit, illos non potuisse credere, sed indicavit, fidem esse donum Dei, nec haberi industria humana, sed revelatione divina, et ideo non opus esse murmuratione, sed oratione ; quia omnis qui petit accipit ; et ideo S. August. tract. 26. in Joan. exponens hunc locum, ait, si non traheris, ora ut traharis.

Dices, quomodo potest quis orando impetrare fidem, cum nemo possit orare, nisi habeat fidem. Facilis est responsio, nam isti quibus Dominus loquebatur, jam noverant et credebant unum esse Deum, sed Jesum filium esse Dei, verum Messiam in lege promissum, nondum credebant. Quare poterant ex fide in unum Deum orare et impetrare fidem, qua Jesum filium Dei et Christum esse crederent.

Ex his, ad argumentum initio factum respondemus, eo argumento solum concludi, non habere omnes auxilium efficax, quo re ipsa credant, non tamen concludi non habere omnes saltem pro loco et tempore auxilium quo possint credere, vel certe quo possint auxilium petere et dicere, Credo Domine, adjuva incredulitatem meam.

Sextum argumentum sumunt ex verbis Apostoli, I. Corinth. IV : *Quis te discernit ? quid habes quod non accepisti ? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* (2) ? Ex hoc loco videtur manifeste colligi, non dari omnibus auxilium sufficiens ad salutem ; nam si daretur omnibus, discretio fidelis ab infideli, et justi ab impio, tota penderet a libero arbitrio. Nam ille esset fidelis et pius, qui auxilio sufficienti cooperari vellet : ille maneret infidelis et impius, qui eidem auxilio cooperari nollet.

Respondeo : discretio fidelis ab infideli, et justi ab impio, referenda est, tanquam in primariam causam, in gratiam efficacem, ut

(1) Joan. VI, 44. — (2) I Corin. IV, 7.

S. August. ostendit in lib. de prædest. Sanctorum cap. 5. quamvis enim possint omnes credere et converti, qui habent auxilium sufficiens, tamen re ipsa non credunt nec convertuntur, nisi qui ita vocantur, ut Deus vidit aptum fore, ut sequantur vocantem. Sed de hac re diximus supra, et dicemus etiam paulo infra. Præter hæc loca Scripturarum proferunt etiam varia testimonia S. Augustini.

Primum testimonium ex lib. I. retract. cap. XV. : « Qui autem cogenti cupiditati bona voluntate resistere non potest, jam hoc ita peccatum est, ut sit etiam pœna peccati. » Quod si aliqui cogenti cupiditati resistere non possunt, certe non habent auxilium sufficiens ad non peccandum. Rursus ibidem : « Quantum est, inquit, quod valet voluntas, nisi forte si pia est, ut oret auxilium ? » Ergo si voluntas non sit pia, non habet auxilium sufficiens ne ad orandum quidem ?

Respondeo : non desunt qui cogenti cupiditati resistere non possunt, manente ea cupiditate, tamen non necessario ea cupiditas in ipsis hæret ; possunt enim cum auxilio Dei illam exuere. Quod auxilium nemini deest, quo tempore præceptum observandum occurrit : « Juste enim instat præcepto, qui præcurrit auxilio », ait S. Leo. At si voluntas non est pia, non potest ne auxilium quidem petere. Ita est, tamen potest fieri pia, si gratiæ prævenienti consentire voluerit.

Secundum testimonium ex lib. de perfectione justitiæ, respon. 15 : « Peccatum est cum vel non est charitas quæ esse debet, vel est minor quam debet, sive hoc voluntate vitari possit, sive non possit, quia si potest, præsens voluntas hoc facit, si non potest, præterita voluntas hoc facit. »

Respondeo, loquitur S. Augustinus de eo quod non potest vitari non absolute, sed ex hypothesi, quia videlicet non potest vitari, dominante prava cupiditate, sed potest per gratiam Dei dominatus cupiditati auferri, ut non regnet peccatum in nostro mortali corpore. Certe qui odit aliquem, non potest illi ex animo benefacere, durante odio, tamen absolute potest, quia potest odium deponere. Sic intelligitur illud Evangelii : *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis?* Et illud Prophetæ : *Quomodo vos potestis benefacere, cum didiceritis male?* Sicut etiam intelligit August. illud Joan. XII. : *Non poterant credere quia dixit Isaias, excæcavit oculos eorum* (1). Dicit enim tract. 53. in Joan. illos non potuisse credere durante cæcitate mentis, tamen potuisse removere cæcitatem. Et in loco contra nos citato, ex libro de perfectione justitiæ, posteaquam dixerat, peccatum esse, sive vitari possit, sive non possit, subjungit continuo : « Et tamen vitari potest, non quando superba voluntas laudatur, sed quando humilis adjuvatur. »

Tertium testimonium ex libro de correptione et gratia cap. 11. « Dederat, inquit, adjutorium primo homini, sine quo non posset permanere si vellet. » Et infra : « Si autem hoc adjutorium ei defuisset, non utique sua culpa cecidisset ; nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam pœna peccati est, quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum. » Videtur enim hoc loco S. Augustinus apertissime dicere, adjutorium necessarium ad non peccandum non omnibus dari, nam si omnibus daretur, non esset in ullo pœna peccati ejus carentia. S. Augustinus dicit, quibus autem deest, jam pœna peccati est. Et præterea distinguit Augustinus duo genera hominum, unum eorum, quibus hoc adjutorium in pœnam peccati, id est, ex justitia non datur, alterum eorum, quibus ex misericordia et gratia datur : non igitur omnibus datur.

Respondeo : non loquitur S. Augustinus de adjutorio necessario ad vitanda singula peccata, sed de adjutorio necessario ad vitanda omnia, hoc est, ad perseverandum sine omni peccato, et per adjutorium intelligit gratiam habitualem, ut ostendimus in lib. de gratia primi hominis. Dedit igitur Deus primo homini gratiam habitualem, per quam poterat perseverare in bono, et sine qua non poterat, quamvis enim posset vitare singula sine dono habituali, tamen non poterat omnia, et sine dubio aliquando cecidisset, nunc vero hoc adjutorium gratiæ habitualis, sine quo non possunt vitari omnia peccata, etiam læthalia, quibus deest, pœna peccati est, quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum.

Dices, ergo non sua culpa cadunt nunc homines, quia deest auxilium, sine quo non possunt aliquando non cadere. Respondeo, sua culpa cadere, quoniam possunt vitare singula, atque ita quandocumque peccant id faciunt, quod potuissent non facere.

(1) Joan. XII, 37.

Dices, at etiam primus homo poterat vitare singula, et tamen dicebatur non sua culpa fuisse casurus, si auxilium defuisset, quo posset vitare non solum singula, sed etiam omnia. Respondeo : primum hominem non sua culpa fuisse casurum, quoniam necessitas aliquando cadendi fuisset ei naturalis, et merito de auctore naturæ queri potuisset, si dedisset ei naturam, quæ non posset aliquando non cadere, et tamen imperaret, ut nunquam caderet: At nos culpa nostra cadimus, non solum quia possumus vitare singula, sed etiam quia necessitas aliquando cadendi non est nobis naturalis, sed pœna peccati.

Atque hic vere locum habet, quod quidam dicunt, impotentiam ex peccato originali natam non excusare peccatum, si videlicet loquantur de impotentia vitandi omnia simul, non de impotentia vitandi singula, quia prior impotentia non tollit liberum arbitrium, sicut re vera illud tollit impotentia posterior.

Quartum testimonium ex epist. 107. ad Vitalem : « Scimus, inquit, gratiam Dei non omnibus dari. »

Respondeo : loquitur de gratia quæ discernit fideles ab infidelibus, et justos ab impiis, sicut etiam loquitur in lib. I. de prædestinatione Sanctorum cap. 5. ubi vocat gratiam ipsam fidem et charitatem, sive illam internam persuasionem, quæ facit nos reipsa velle credere et converti.

Quintum testimonium ex libro de gratia Christi cap. 46. et 47. ubi S. Augustinus gratiam Dei necessariam esse dicit, non solum ut possimus velle et facere; sed etiam ut velimus et faciamus : at non habent omnes gratiam Dei, qua velint et faciant; igitur non habent omnes gratiam necessariam.

Respondeo : Pelagiani distinguebant posse, velle, et facere; et posse quidem dicebant nos habere ex dono Dei, quoniam a Deo habemus liberum arbitrium, in quo est ipsa possibilitas; at velle et facere dicebant esse nostrum, neque in iis egere nos gratia Dei. Vide eumdem Augustinum hæc referentem in eodem lib. de gratia Christi cap. 4.

Contra hunc errorem scribit Augustinus gratiam Dei non solum dare nobis posse, quia videlicet dat arbitrii libertatem, sed etiam dare velle et facere, quia liberum arbitrium non potest suis solis viribus velle et facere. Itaque aliter accipit eo loco S. Augustinus « posse », quam nos accipiamus. Nos enim per « posse », intelligimus quod ipsum velle et facere sit in potestate voluntatis a Deo præparatæ et adjutæ. Ille vero per « posse », intelligit ex mente Pelagianorum solas vires liberi arbitrii.

Sextum testimonium ex eadem epist. 107. ubi sanctus Augustinus probat fidem esse donum Dei ex orationibus, quas pro infidelibus fundit Ecclesia, quæ, ut ipse dicit, supervacaneæ essent, si possent infideles sine Dei auxilio velle credere. At idem absurdum sequi videtur, si dicamus auxilium sufficiens omnibus dari. Quorsum enim oramus pro infidelibus, si jam habent omnes auxilium, quo possint credere si velint?

Respondeo : sanctus Augustinus efficacissime Pelagianos et Pelagianorum reliquias ex orationibus Ecclesiæ refellit. Illi enim docebant Deum non prævenire homines gratia sua, sed expectare ut ipsi veniant et petant gratiam Dei, quod si ita esset, frustra Ecclesia peteret, ut Deus nolentes credere converteret ad fidem, et ex nolentibus volentes faceret.

At contra nos argumentum illud ex orationibus Ecclesiæ nihil omnino concludit. Fatemur enim gratiam Dei sæpe efficere ut infideles etiam obstinati convertantur et credant, et quamvis pie credamus, Deum omnium corda pro tempore et loco pulsare: tamen rectissime petimus a Deo, ut sæpe ac sæpius pulset, et non solum pulset, sed etiam per efficacem gratiam aperiat corda pertinacium et obduratorum, præsertim cum sciamus Deum velle multa beneficia in homines conferre, sed simul velle pro iisdem orari et supplicari, et non nisi per orationes Sanctorum ea velle concedere.

Septimum testimonium ex lib. IV. contra Julian. c. 8. ubi S. Augustinus falsum esse docet, Deum velle omnes salvos fieri, si et ipsi velint, et probat quoniam si res ita se haberet, Deus esset benevolentior sceleratissimis, quam innocentissimis, quoniam vellet salvos fieri omnes adultos, quorum multi sunt qui nolunt, et non vellet salvos fieri omnes parvulos, quorum nemo est qui nolit.

Respondeo : disserit Augustinus contra Julian. qui existimabat Deum non velle absolute ullum salvare, sed omnes sub conditione, si et ipsi velint, præveniendo videlicet Deum sua voluntate. qui quidem error evidenter refellitur ex prædestinatione parvu-

lorum, qui per Baptismum salvantur, cum tamen Deum sua voluntate minime prævenerint. Rursus docebat Julianus parvulos nullum habere peccatum, et si decedebant absque Baptismo, habituros suam quamdam vitam æternam extra regnum cœlorum, et ideo solum de adultis dicebat, Deum velle omnes salvare, si et ipsi velint. Hunc errorem accommodate refellit August. illo argumento, quod Julianus faciat Deum benevolentiorem sceleratissimis, quam innocentissimis et purissimis ab omni labe peccati.

At ex nostra sententia non sequitur hoc absurdum. Primo, quia nos parvulos non baptizatos non censemus esse innocentes, sed peccatores.

Secundo, quia non dicimus Deum non velle salvare ullum absoluta voluntate, imo ut paulo post explicabimus, credimus Deum absoluta voluntate velle salvare multos, tum parvulos, tum adultos, et absoluta voluntate alios non velle salvare, tum parvulos, tum adultos.

Tertio, non dicimus Deum antecedente voluntate salvare velle solum adultos, sed etiam ad parvulos hanc voluntatem extendimus, quamvis ut supra ex doctrina S. Prosperi docuimus, aliter Deus parvulis, aliter adultis sufficientia remedia provideat. Nam parvulis in parentibus suis præbet auxilium, adultos autem per se ipse vocat, excitat, illuminat.

Illud tamen est verum, neque a S. Augustino negatur, Deum interdum esse benevolentiorem aliquibus adultis, et sceleratissimis, quam multis parvulis minus malis; quis enim inficiari audebit, benevolentiorem fuisse Deum Paulo, Matthæo, Magdalenæ, latroni in cruce secum pendenti, quam plurimis parvulis sine baptismo morientibus, cum tamen eos adultos longe deteriores fuisse istis parvulis non liceat dubitare.

At si Deus vult antecedente voluntate omnes salvos fieri, non solum adultos, sed etiam parvulos, cur S. Augustinus loco citato contendit per illam vocem « omnes » intelligi multos, id est, omnes, qui salvantur, non omnes absolute?

Respondeo, quia voluit hunc locum exponere de voluntate absoluta, secundum quam Julianus existimabat Deum neminem velle salvare; alioqui autem ipse etiam Augustinus in lib. de spiritu et littera c. 33. ut supra ostendimus hunc eumdem locum de antecedente voluntate exposuit.

CAPUT IX.

Proponitur octava propositio, et explicatur definitio prædestinationis.

Octava propositio : « Quamvis gratia sufficiens omnibus detur, tamen prædestinationis divinæ nulla ratio ex parte nostri assignari potest. » Hæc propositio necessario addenda fuit, quoniam non desunt qui existiment, non posse defendi prædestinationem mere gratuitam, si concedatur dari omnibus auxilium sufficiens ad salutem.

Dicimus autem, nullam rationem assignari posse, ut excludamus non solum merita proprie dicta, sed etiam bonum usum liberi arbitrii, aut gratiæ, aut utriusque simul a Deo prævisum, etiamsi non dicatur vera causa, sed tantum conditio sine qua non prædestinaretur is qui prædestinatur.

Addimus vero illud, « ex parte nostra, » quoniam ex parte Dei assignari potest causa in genere, ut ostendatur misericordia et justitia ipsius : in particulari quoque dubitari non potest, quin Deo non desit tua ratio, cur istum potius, quam illum prædestinare voluerit ad vitam, quamvis ea nobis occulta sit : « Eorum (inquit Augustinus in lib. I. ad Simplician. quæst. 2.) non miseretur, quibus gratiam non esse præbendam, æquitate occultissima, et ab humanis sensibus remotissima judicat, quam non aperit sed admiratur Apostolus, dicens; o altitudo divitiarum. » Et in epist. 105. ad Sixtum: « Cur, inquit, illum potius quam illum liberet aut non liberet, scrutetur qui potest judiciorum ejus tam magnum profundum; tamen caveat præcipitium. »

Idem tamen Augustinus in Enchirid. c. 95. affirmat, in æterna beatitudine manifestum nobis futurum cur ille potius, quam iste fuerit assumptus, cum una causa esset ambobus; et cur apud quosdam non factæ sint virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam; et factæ sint apud eos, qui non fuerant credituri.

Operæ esse meritum nisi de congruo et etiamsi non dicatur pretium autem erit, antequam ad probandam propositionem nostram accedamus, breviter explicare, quid sit prædestinatio, ut si qui forte Scholasticæ Theologiæ non assueti in has nostras disputationes inciderint, intelligant quid sit de quo quæritur.

Igitur S. Augustinus libro de bono perseverantiæ cap. 14. prædestinationem ita definit : « Est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. » Séd posset paulo plenius ex doctrina ejusdem Augustini ita prædestinatio definiri : « Prædestinatio est providentia Dei, qua certi homines ex massa perditionis misericorditer selecti, per infallibilia media in vitam diriguntur æternam. »

Dicitur « providentia, » quoniam prædestinatio species est providentiæ, et rectisime ponitur genus initio bonæ definitionis. Dicitur *Dei,* quoniam prædestinare ad vitam æternam non potest esse actio nisi Dei, qui solus vitam æternam communicare potest : *Gratiam enim et gloriam dabit Dominus* (1), Psalm. LXXXIII. Dicitur, « Certi homines, » quoniam providentia ad res omnes, prædestinatio de qua nunc agimus ad solos homines pertinet; nam etiamsi Angeli quoque dicuntur a S. Augustino prædestinati : tamen alia ratio est prædestinationis Angelorum, alia hominum. Addimus autem « certi, » quoniam non omnes prædestinantur ad vitam, sed solum aliqui, et ii non confuse, sed distincte, tales ac tales, Petrus, Andreas, Jacobus etc. Dicitur, « ex massa perditionis » quoniam prædestinatio ex sententia S. Augustini et Scripturarum divinarum, non præcessit, sed secuta est prævisionem peccati originalis, ob quod universum genus humanum factum est quasi quædam massa damnata. Unde est illud Apostoli ad Rom. IX : *An non habet potestatem figulus ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam* (2) ?

Quod autem S. Augustinus scribit lib. I. retractat. cap. 13. si Adam non peccasset, non fuisse nascituros homines, nisi usque ad certum numerum prædestinatorum : significat quidem futuram fuisse prædestinationem, etiamsi Adam non peccasset, si nimirum prævidisset Deus hominem non peccaturum, tamen absolute prædestinatio, qualis nunc est, prævisionem peccati sequitur.

Dicitur, « misericorditer selecti, » quoniam (ut in propositione nostra asserimus) nihil invenit Deus in iis quos eligit ad gloriam, nisi meritum mortis, et propterea misericorditer eos liberat, non reddens eis debitam pœnam, sed donans indebitam gratiam. Dicitur « infallibilia media, » quoniam prædestinatio certissima est. Nemo enim rapere potest electas oves de manu pastoris omnipotentis, ut ipse dicit Joan. X. Dicitur « in vitam diriguntur æternam, » quoniam in hoc proprie ratio prædestinatonis consistit, ut sit directio et quasi transmissio rei prædestinatæ per certa media ad suum finem.

Ex hac nostra definitione sic explicata, perspicua erit definitio Augustinia. Significat enim August. nihil esse aliud prædestinare, nisi præscire quibus mediis infallibiliter certi homines salvari possint, et velle efficaciter ea media præparare.

Ex quo rursus intelligi poterit, prædestinationem partim ad intellectum pertinere, partim ad voluntatem. Nam præscire, disponere, dirigere, opera sunt intelligentiæ; seligere, velle, misereri, voluntatis. Quod etiam in divinis litteris observare licet. Nam ad intelligentiam pertinet illud Apostoli ad Rom. IX : *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit.* Et illud II Timot. II : *Firmum fundamentum Dei stat, novit Dominus qui sunt ejus.* Ad voluntatem vero illud Rom. IX : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret.* Et illud Luc. XII. *Complacuit patri vestro dare vobis regnum* (3).

Disputant quidem Theologi, utrum prædestinatio magis ad intelligentiam, quam ad voluntatem pertineat. Sed nobis placet sententia S. Thomæ et Cajetani Cardinalis in 1. part. quæst. 23. art. 1, qui docent, prædestinationem esse potius intelligentiæ, quam voluntatis, quoniam eadem est etiam S. Augustini sententia in lib. de bono perseverantiæ cap. 17. ubi sic loquitur : « In sua, quæ falli mutari que non potest, præscientia, opera sua futura disponere, id omnino neque aliud quicquam est, nisi prædestinare. » Eadem est sententia auctoris Hypognostici lib. VI. qui prædestinare nihil aliud esse dicit, nisi providere et præordinare. Idem significant ipsa nomina, tum græca, tum latina, nam προορίζειν, qua voce utitur Apostolus frequentissime, quid est nisi prædefinire, ac prædecernere? sicut etiam vox latina, « prædestinare, » idem significare videtur, quod præmittere, sive præordinare.

Itaque secundum modum nostrum intelligendi, iste fuisse videtur ordo prædestina-

(1) Psal. LXXXIII, 12. — (2) Rom. IX, 21. — (3) Rom. XI, 2; II Tim. II, 19; Rom. IX, 11; Luc. XII, 32.

tionis in mente divina. Primum, prævidit Deus, si hominem conderet, eum lapsurum cum omni posteritate, et simul vidit, posse se variis modis liberare vel omnes, vel aliquos pro arbitratu suo. Deinde voluit hominem condere, ac, ut laberetur permittere, et quosdam ex numero lapsorum misericorditer liberare, aliis in massa perditionis juste relictis. Tertio, excogitavit remedia, salvandis electis idonea, in quibus primum locum habuit incarnatio, et passio Salvatoris. Quarto approbavit ea remedia, et tunc elegit Christum, et nos in ipso ante mundi constitutionem. Quinto disposuit, ordinavit, et quodammodo imperavit ut ita fieret.

Ex quibus actibus primus fuit intelligentiæ, secundus voluntatis, tertius intelligentiæ, quartus voluntatis, quintus intelligentiæ. Itaque primus, medius et ultimus ad intelligentiam pertinent, et in ultimo potissimum prædestinationis ratio, essentiaque consistit.

CAPUT X.

Prædestinationis nullam esse causam in nobis, probatur ex divinis litteris.

Probanda nunc est octava illa conclusio, primum ex divinis litteris; deinde ex traditione Ecclesiastica; postremo ex ratione, quæ tamen in Scripturis et Patribus fundamentum habeat.

Scriptura igitur docet, quosdam electos esse ex omni genere humano, eosque electos esse ad regnum cœlorum, et electos efficaciter, ut infallibiliter ad regnum perveniant, denique electos omnino gratis, et ante omnem operum prævisionem. Esse aliquos electos docent hæ Scripturæ : *Multi sunt vocati, pauci vero electi*, Matth. XX. et XXII; *Congregabant electos ejus a quatuor ventis*, Matth. XXIV ; *Quis accusabit adversus electos Dei?* ad Roman. VIII; *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, ad Ephes. I. (1).

Esse electos ad regnum, docet Dominus Luc. XII : *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Item Apostolus ad Rom. I : *Reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt* (2).

Esse infallibiliter salvandos, docet idem Dominus Matth. XXIV. *Propter electos breviabuntur dies illi.* Et : *Dabunt signa et prodigia, ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Et Joan. VI : *Hæc est voluntas Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam, sed resuscitem in novissimo die,* hoc est, ut nullum perdam, sed omnes resuscitem. Et Joan. X : *Nemo rapiet eas de manu mea.* Et iterum : *Nemo potest rapere de manu Patris mei* : *Ego et Pater unum sumus.* Et Apostolus ad Rom. II : *Sine pœnitentia, inquit, sunt dona et vocatio Dei.* Et ad Rom. 8 : *Quos prædestinavit, hos vocavit*, nimirum secundum propositum; *et quos vocavit*, videlicet secundum propositum, *hos justificavit, et quos justificavit*, item secundum propositum, *hos magnificavit* (3).

Esse electos ex mera Dei gratia, et misericordia, docet in primis Dominus Luc. XII : *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum* (4). Certe vox illa : *Complacuit*, indicat puram Dei benignitatem, sed manifestius Joan. XV : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat* (5); non igitur elegit Deus homines, quia videt se eligendum ab eis, ipsosque boni operis fructum allaturos, et in bono opere perseveraturos, sed eligit ut faciat bene operantes, et in bono perseverantes.

Et adhuc manifestius Apostolus Paulus ad Rom. II : *Reliqui mihi septem millia virorum, qui non curvaverunt genu ante Baal, sic ergo in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt* (6), non dicit, relicti sunt, aut remanserunt, sed, *ego reliqui mihi* ; et ideo reliquias dicit salvari secundum electionem gratiæ, id est, non debitam, sed gratuitam.

Et clarius ad Ephes. I : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati.* Et : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum secundum, propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ* (7), non ait, elegit nos, quia sanctos vidit futuros, sed *ut essemus sancti*, neque ait, elegit nos propter bonum usum liberi arbitrii, aut gratiæ, sed *secundum propositum voluntatis suæ, et hoc in laudem gloriæ gratiæ suæ*, ut laudaretur et glorificaretur gratia ipsius.

Addit etiam in eodem cap. *In quo nos*

(1) Matth. XX, 16; XXII, 14; ibid. XXIV, 31; Rom. VIII, 33; Eph. I, 4. — (2) Luc. XII, 32; Rom. XI, 15. — (3) Matth. XXIV, 22; Joan. VI, 40; Joan. X. 28 29; Rom. XI, 29; ibid. VIII, 30. — (4) Luc. XII, 32. — (5) Joan. XV, 16. — (6) Rom. XI, 5. — (7) Eph. I, 14.

sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus, ubi ostendit, vocationem electorum respectu ipsorum hominum dici posse fortuitam, quoniam ipsi nihil agebant, ut vocarentur, ac ne cogitabant quidem de vocatione : sed respectu Dei non esse sortem, sed determinatam electionem, et propositum.

Esse denique electos, non solum gratis sed etiam absque ulla prævisione operum, docet idem Apostolus ad Rom. IX. *Cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori, sicut scriptum est, Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* Et ad Rom. XI, posteaquam dixerat, *Reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt*, addit continuo : *Si autem gratia jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia.* Et II ad Timot. I : *Collabora Evangelio secundum virtutem Dei, qui nos liberavit et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, et gratiam, quæ data est nobis in Christo ante tempora sæcularia* (1).

Sed explicemus paulo fusius illum locum primarium ex cap. IX. ad Roman. quoniam illum præcipue Ambrosius Catharinus, et alii quidam recentiores non recte exponunt. Propositum erat Apostolo demonstrare, adoptionem filiorum Dei non pendere ex carnali generatione Abrahami, ut Judæi existimabant, neque ex operibus nostris, aut parentum nostrorum : sed ex mero Dei beneplacito. Itaque ut hoc demonstraret, attulit figuram Jacob et Esau, quorum priorem Deus dilexit, posteriorem odio habuit, cum essent inter se omnino pares, nam pares fuisse demonstrat, quia orti ex iisdem parentibus et eodem cum cubitu generati, et eodem partu editi, ne forte diceretur, uni profuisse merita parentum, alteri non profuisse. Et non solum pares fuisse dicit, quantum ad parentes, sed etiam quantum ad se, quoniam nihil boni aut mali egerant, neque agere potuerant, quando dictum est de eis, Jacob dilexi, Esau odio habui. Cum igitur inter se pares essent, tantam illam discretionem, non ex operibus eorum, aut parentum profectam esse concludit Apostolus, sed ex voluntate Dei, ut secundum electionem propositum Dei maneret, id est, ut decretum Dei perficeretur, quo unum elegerat, alterum reprobaverat.

Quoniam autem videri posset hoc, aliquo modo, injustum ; objicit sibi ipse beatus Paulus : *Quid ergo dicemus? numquid iniquitas apud Deum?* et respondet, *absit; Mosi enim dicit, miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo, cui miserebor*. Et, *o homo tu quis es, qui respondeas Deo? an non habet potestatem figulus luti facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?* At si ex operibus prævisis Deus unum diligeret, alterum odio haberet, promptum fuisset beato Paulo hoc dicere, et omnem suspicionem injustitiæ Dei, uno verbo, de medio tollere. Cum autem hoc non fecerit, sed omnia revocaverit ad voluntatem Dei, qui miseretur, cujus voluerit, et cujus non voluerit, non miseretur : certum esse debet ex Apostoli sententia, prædestinationem et electionem, sive discretionem, ex massa perditionis non pendere ex ulla prævisione operum nostrorum, sed ex mero beneplacito Dei.

Ad hoc testimonium Apostoli responderi posset, illud : *Major serviet minori*, Et : *Jacob dilexi, Esau odio habui*, non intelligi de personis illis singularibus, Jacob et Esau, sed de duobus populis, Israelitico et Idulo. Et, quod dicitur de odio et amore, non intelligi de electione et reprobatione æterna, sed de bonis malisque temporalibus hujus vitæ. Nam Genes. XXV. cum Rebecca consuleret Deum, cur parvuli, quos gerebat in utero, inter se colliderentur. Responsum est ei : *Duæ gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit, et major serviet minori* (2), Et Malach. I. cum dixisset Deus : Jacob, dilexi, Esau autem odio habui, explicat, quomodo dilexerit et oderit, dicens : *Posui montes ejus*, nimirum Esau, *in solitudinem et hæreditatem ejus in dracones deserti.* Itaque dilexit Deus Jacob, quoniam dedit ei terram fluentem lacte et melle : odio habuit Esau, quoniam dedit ei terram sterilem et desertam.

Quamvis autem Apostolus hæc videatur spiritualiter accipere et transferre ad mysteria Christiana, tamen non transfert ad electionem et reprobationem singularum personarum, sed ad electionem gentilitatis et reprobationem Judæorum, quo sensu etiam accipienda videntur, quæ dicuntur ad Roman.

(1) Rom. IX, 11; Rom. XI, 5; II Tim. I, 8. — (2) Gen. XXV, 23.

xi. et ad Ephes. i. alioqui sequeretur omnes illos et singulos, ad quos Paulus scribebat, fuisse prædestinatos. Nam in genere loquitur de prædestinatione et electione omnium qui ad Ecclesiam vocati fuerant. Solum igitur ex locis allegatis colligi posse videtur, Deum ex mera sua misericordia prædestinasse gentiles ad fidem Christi recipiendam, et per hoc etiam ad salutem.

Respondeo, non disputare nos hoc loco de testimonio Gen. aut Malach. sed solum de testimonio Apostoli ad Roman. ix. Apostolus enim apertissime loquitur de adoptione filiorum Dei, et de mysteriis regni cœlorum ; et per Esau intelligit reprobos ; per Jacob electos ; per terram promissionis vitam æternam cum Deo ; per solitudines draconum mortem æternam cum diabolo. Et quamvis ex mystico sensu non soleat fieri solidum argumentum ad prodanda dogmata fidei, tamen cum mysticus sensus in ipsa Scriptura exponitur, solidissimum argumentum conficitur, illa enim expositio mystici sensus Scripturæ veteris testamenti non est mystica, sed litteralis sententia Scripturæ novi testamenti.

At non loquitur Apostolus de electione et reprobatione singulorum hominum, sed gentilitatis et Judaismi. Non ita est, imo loquitur de electione et reprobatione singulorum, tum ex gentilitate, tum ex Judaismo : sed quoniam Judæi existimabant, se solos ad Deum pertinere, gentiles autem omnino esse exclusos, ideo sæpe beatus Paulus concionatur de vocatione gentium et induratione Judæorum, et concludit filios Abrahæ non debere existimari eos, qui nascuntur ex carne Abrahæ, sed qui sectantur fidem Abrahæ, sive gentiles sint, sive Judæi ; nam in hoc ipso cap. ix. dicit Apostolus : *Ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam, quos et vocavit, non solum ex Judæis, sed etiam ex gentibus.* Et cap. xi : *Numquid Deus repulit populum suum ? absit, nam et ego Israelita sum, ex semine Abrahæ, de tribu Benjamin ; non repulit Deus plebem suam, quam præscivit* (1).

Quod autem loquatur Apostolus de electione et reprobatione singulorum in particulari, perspicuum est ex illa simulitudine figuli, massæ et vasorum in honorem et in contumeliam. Neque enim vasa in honorem dici possunt soli gentiles, cum multi ex Hebræis salvi sint ; neque soli Hebræi, cum plurimi ex gentilibus salventur ; neque etiam contra, vasa in contumeliam dici possunt soli Hebræi, vel soli gentiles, eadem ratione. Vasa igitur in honorem sunt omnes electi, vasa in contumeliam omnes reprobi, sive Judæi, sive gentiles.

Idem etiam patet ex induratione Pharaonis, qui particularis homo erat, et cujus exemplum hoc eodem loco proponit Apostolus. Rursus idem probatur ex eo, quod omnes electi certo salvantur, ut supra ostendimus ex Scripturis. At non certo salvantur omnes gentiles ad Ecclesiam vocati, et per Baptismum in eam admissi ; sed solum aliqui, ut notum est. Illi igitur soli vere sunt, et dicuntur electi.

Denique B. Paulus, qui gente Judæus erat, semper se in numero electorum ponit, cum de prædestinatione loquitur, ad Rom. 8. 9. et 11. et ad Ephes. i. non igitur per electos intelligit solos gentiles, neque loquitur de prædestinatione Ecclesiæ gentium in genere, sed de singulis prædestinatis et electis. Quod autem in hoc numero videatur ponere omnes Christianos, ac præsertim in i. cap. ad Ephes. non repugnat iis quæ diximus. Id enim facit Apostolus, quod bene speraret de omnibus quos videbat ad fidem vocatos ; non quod affirmare vellet omnes illos vere ac proprie esse electos.

CAPUT XI.

Idem probatur ex traditione Ecclesiæ.

Secundo loco probari potest veritas prædestinationis gratuitæ, ex traditione Ecclesiastica ; nam quamvis ante exortam hæresim Pelagianam, veteres Patres quæstionem istam non adeo accurate tractaverint, sed tantum occasione oblata breviter sententiam suam aperuerint, ut S. Augustinus docet lib. de bono perseverant. cap. 20. qui tamen cap. 10. Cyprianum, Ambrosium, et Nazianzenum pro hac sententia citat, tamen post illam hæresim exortam omnes omnino, qui sanctitatis nomine in Ecclesia claruerunt, hanc ipsam sententiam apertissime docuerunt, ut perspicuum est ex sancto Augustino in libro de prædestinatione sanctorum, et de

(1) Rom. IX, 23; ibid. XI, 1.

bono perseverantiæ, in libro de correptione et gratia, in epist. 105. ad Sixtum, et alibi passim. Ex S. Prospero in secundo libro de vocatione gentium cap. I. et ult. in libro contra collatorem extremo, et in responsione ad capitula Gallorum. Ex sancto Fulgentio in libro de incarnatione et gratia Christi extremo. S. Gregorio lib. I. Dialogorum cap. 8. S. Anselmo, Beda, Primasio, Sedulio, et aliis in cap. IX ad Rom. S. Bernardo in serm. 23. et 78. in Cantica, sancto Thoma in 1. part. 23. et S. Bonaventura in 1. Sent. distinct. 41. quæst. 2. quo loco scribit quidem sanctus Bonaventura, Deum prædestinare homines ob certas causas, soli sibi notas, et non ob solam voluntatem suam; sed eas causas non dicit esse ex parte operum prævisorum; intelligit autem voluntatem Dei non esse irrationalem, sed cum sapientia et consilio conjunctam, ut etiam loquitur Augustinus in Enchiridio cap. 95.

Neque solum sancti isti Patres hoc affirmant, sed antiquiores et doctiores ex ipsis, quos cæteri postea secuti sunt, ad fidem Catholicam hanc sententiam pertinere tradunt, et contrariam ad Pelagianos rejiciunt. Notabo aliqua loca, ut si qui forte contra sentiunt, intelligant ex judicio sanctissimorum Patrum, in quam manifesto errore versentur.

Sanctus Augustinus in libro de bono perseverantiæ cap. 18 : « Hoc inquit, scio, neminem contra istam prædestinationem, quam secundum Scripturam sanctam defendimus, nisi errando disputare potuisse. » Et cap. 23 : « Prædestinationis, inquit, hujus fidem, quæ contra novos hæreticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit. »

S. Prosper in responsione prima ad objectiones Gallorum : « Prædestinationem, inquit, Dei nullus Catholicus negat. » Et in epist. ad Ruffin. de libero arbitrio : « Prædestinationem, inquit, tam impium est negare, quam ipsi gratiæ contraire. » Neque responderi potest, eum loqui de prædestinatione in genere, non de prædestinatione mere gratuita; loquitur enim de prædestinatione, quam S. Augustinus defendebat, et quam Cassianus, et alii quidam in Gallia oppugnabant.

Sanctus Petrus Diaconus in libro de incarnatione et gratia Christi extremo : « Anathematizamus, inquit, Pelagium et Cœlestinum, simulque Julianum Edanensem, et qui illis similia sapiunt, præcipue libros Fausti, Galliarum Episcopi, qui de monasterio Lirinensi provectus est, quos contra prædestinationis sententiam scriptos esse non dubium est. »

S. Fulgentius in libro item de incarnatione et gratia Christi cap. ult. in ipso epilogo : « Cujus, inquit, prædestinationis veritatem, qua nos ante mundi constitutionem prædestinatos in Christo testatur Apostolus, si quis detrectat cordis credulitate recipere, vel oris confessione proferre, si ante ultimum diem vitæ præsentis, impietatis suæ contumaciam, qua Deo vivo et vero rebellis obsistit, non abjecerit, manifestum est, eum non pertinere ad eorum numerum, quos Deus in Christo ante mundi constitutionem gratis elegit et prædestinavit ad regnum. »

His accedit publica Ecclesiæ approbatio. Constat enim delatam fuisse ad Apostolicam sedem, Cœlestino Pontifice, a Prospero et Hilario querimoniam, quod in Gallia presbyteri quidam doctrinam S. Augustini de prædestinatione reprehenderent. Quid autem Cœlestinus rescripserit, perspicuum est ex epistola ejus ad Gallos, in qua inter cætera, posteaquam magnis laudibus sanctum Augustinum extulit, ita subjunxit : « Unde resistatur talibus, quos male crescere videmus; nefas est hæc pati religiosas animas, quarum afflictione, quia membra nostra sunt, nos quoque convenit macerari. »

Et quoniam Galli respondebant, fuisse quidem a Pontifice commendatam S. Augustini doctrinam, sed non approbatos in specie libros illos duos de prædestinatione Sanctorum, et de bono perseverantiæ; contra, S. Prosper in lib. contra collatorem, extremo, demonstrat, Pontificem non potuisse hos libros non approbare, cum Augustini doctrinam probaverit, et hi libri a cæteris non dissentiant; nam sententia de prædestinatione gratuita, quæ in his libris accurate defenditur, disertis verbis habetur etiam in Enchir. in epist. 105. ad Sixtum, et 106. ad Paulinum.

Deinde Cœlestinus in ea epist. cap. 2. ita laudat Augustinum, ut dicat, eum semper habitum a Romana Ecclesia pro Magistro optimo, et numquam eum fuisse saltem rumore sinistræ suspicionis aspersum. At quomodo ista dicere potuisset Cœlestinus, si Augustinus falso scripsisset, fidem prædestinationis in Ecclesia Catholica semper fuisse; et contra eam neminem nisi errando disputare potuisse? Nam si Augustini de prædestinatione sententia falsa esset, non posset idem Augu-

stinus ab ingenti temeritate defendi, quippe qui non solum tam acriter pro falsitate certasset, sed etiam eam pro fide Catholica venditare ausus esset. Quomodo igitur Cœlestinus eos, qui pro hac ipsa re Augustinum temeritatis et erroris damnabant, ita reprehendit, ut dicat, nefas esse talia audire, et Augustinum pro Magistro optimo semper habitum, nec unquam fuisse saltem rumore sinistræ suspicionis aspersum; nisi hanc ipsam de prædestinatione doctrinam, secundum Augustini sententiam, veram esse credidisset?

Post illa Cœlestini tempora, cum nondum factio illa Gallorum conquiesceret, S. Leo Pontifex misit ad Concilium Arausicanum certa capitula de gratia et libero arbitrio, ex libris S. Augustini verbatim decerpta, quæ voluit ab Episcopis illis recipi et subscribi ut etiam factum est. Porro in illis capitulis continentur omnia fundamenta sententiæ de prædestinatione gratuita, ut non possit ullus prædestinationem negare, nisi velit illis capitulis contraire.

Denique S. Gelasius in Concilio 70. Episcoporum non solum probavit omnia scripta S. Augustini, et S. Prosperi; sed etiam contra damnavit libellos Joannis Cassiani et Fausti Regiensis : cum tamen non ignoraret, potissimam contentionem inter Prosperum et Cassianum, ac deinde inter Fulgentium et Faustum, de scriptis S. Augustini de prædestinatione Sanctorum, et bono perseverantiæ fuisse.

Itaque sedes Apostolica non tantum semel, sed etiam secundo et tertio adversus Pelagianorum reliquias pro defensoribus gratiæ et prædestinationis sententiam tulit, ut jam hæc sententia non quorumvis Doctorum opinio sed fides Ecclesiæ Catholicæ dici debeat : id quod in sequenti capite adhuc apertius, Deo juvante, monstrabitur.

CAPUT XII.

Idem probatur rationibus ex Scriptura, et traditione depromptis.

Proponamus ultimo loco rationes, non ex sola speculatione nostra, sed ex ipsis sacrarum litterarum, et traditionis Ecclesiasticæ fontibus derivatas.

Prima ratio. Sine fide nemo salvari potest: *Qui enim non crediderit, condemnabitur*, Marc. ult. (1). Fides autem donum Dei est, quod non omnibus datur, sed iis tantum quibus eam Deus donare voluerit : *Vobis enim* (inquit Apostolus ad Philip. I.) *donatum est pro Christo, non solum ut in illum credatis sed etiam ut pro illo patiamini* (2). Igitur soli illi salvantur, quos Deus gratis salvari decreverit. Præscivit vero Deus ante mundi constitutionem, quibus salutem gratis daturus esset, et hoc ipsum ab ipsa æternitate decrevit, et præordinavit, cum Dei scientia et propositum æterna et immutabilia sint. Igitur vera est sententia S. Augustini de gratuita præscientia et prædestinatione divina.

Ad hanc rationem duobus modis responderi solet, sic tamen ut modus uterque et Scripturis repugnet, et a Pelagiana hæresi non recedat. Primum igitur aliqui respondent, finem esse donum Dei, sed hoc donum iis omnibus dari, quos Deus prævidit per bonum usum liberi arbitrii dispositos fore ad illud donum recipiendum, hoc est, qui fecerint ante, quod in se est, ex viribus naturæ.

Hæc responsio manifeste incidit in illam damnatam sententiam Pelagianorum, gratiam secundum merita nostra dari, ut copiose tractabimus in VI. lib. cap. 4. 5. et 6. meritum enim appellant Patres in hac quæstione quodlibet opus bonum, ratione cujus gratia, vel auxilium homini datur, ut patet ex August. in lib. II. ad Bonifacium cap. 8. et ex prospero lib. contra Collatorem, cap. 6. et præter alia argumenta, refellitur ista solutio ex orationibus Ecclesiæ, quæ funduntur pro infidelibus, et persecutoribus. Si enim Deus ordinarie fidem donaret iis, quos ex bono usu liberi arbitrii dispositos esse videret frustra oraretur pro infidelibus, maxime obstinatis et persecutoribus. Præterea si res ita se haberet, initium salutis esset ex nobis, et petenti Apostolo : *Quis te discernis? Quid habes quod non accepisti?* I ad Corinth. IV (3). responderi posset : discernit me bonus usus liberi arbitrii, et hoc modo gratia non omnino esset indebita, ac per hoc non omnino esset gratia.

Dicunt ergo alii, fidem esse donum Dei, sed non omnibus dari, quia non omnes eam volunt accipere (Deum enim omnes vocare, et auxilium sufficiens omnibus præbere, quo

(1) Marc. XVI, 16. — (2) Philip. I, 29. — (3) I Corin. IV, 7.

possint credere, si velint (proinde prædestinationem pendere ex prævisione boni usus gratiæ sufficientis. Illos enim esse prædestinatos, quos Deus prævidit cooperaturos gratiæ sufficienti, et inde credituros; illos esse reprobatos, quo prævidit gratiæ sufficienti non cooperaturos, et inde non credituros.

At hæc solutio repugnat aperte sacris litteris. Nam tametsi pie credamus, omnibus dari pro loco et tempore auxilium sufficiens, quo possint credere, tamen Scriptura docet, re ipsa non credere, nisi illos qui habent auxilium efficax, quo fit ut homo non solum possit credere, sed etiam credat, et hoc auxilium non omnibus dari; nam in primis Joan. VI. Dominus ait : *Omnis qui audivit a Patre meo, et didicit, venit ad me.* Et ibid. : *Omne quod dat mihi Pater, venit ad me.* Et Joan. X : *Vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis* (1). Ubi videmus causam reddi, cur Judæi isti non crederent, non quia non haberent auxilium, quo possent credere; quorsum enim Dominus illis prædicaret, signa coram eis faceret, hortaretur eos ad fidem, reprehenderet, et inexcusables diceret, si non dedisset eis auxilium, quo possent credere? Sed quia, non haberent gratiam illam, quæ ita suadet ut persuadeat, et ideo non habuisse gratiam illam, quia non erant de electis ovibus, neque dederat eos Pater filio, et ideo ibidem addidit : *Nemo potest ad me venire,* id est, sine dubio nullus veniet, nisi Pater traxerit eum. Nam (ut diximus) venire poterant absolute, sed dicuntur non posse, quia certum erat et infallibile, non venturos. Quare ibid. Dominus citans Isaiam ait : *Est scriptum in Prophetis : Et erunt omnes docibiles Dei.* Quorum verborum ille est sensus, omnes qui credunt, docentur a Deo, proinde nemo credit, nisi a Deo doctus, idest, tractus et persuasus a Patre.

Deinde Matth. XI. idem Dominus ait : *Confiteor tibi, Pater, Domine, cæli ac terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater, quoniam sic placitum fuit ante te.* Et : *Nemo novit filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi filius et cui voluerit filius revelare* (2). Hic vero non agitur de revelatione per externam prædicationem, nam eo modo revelaverat Deus multis aliis mysteria fidei, non solis iis, qui tunc crediderant, palam enim Christus prædicabat in templo, et in synagogis : sed loquitur de interna illa revelatione, quæ persuadet fidem, quæ non datur omnibus, sed quibus placitum est ante Deum. De qua etiam dicitur Matth. XVI. *Beatus es Simon Bar Jona quia non revelavit tibi caro et sanguis, sed Pater meus qui in cælis est* (3).

Præterea cum B. Paulus multis prædicaret, Act. XVI, certe omnes poterant credere. alioqui non peccassent, non credendo : tamen sola credidit Lidia purpuraria, cujus rei causam reddens S. Lucas ait : *Aperuit Dominus ejus cor intendere his, quæ dicebantur a Paulo* (4). Cur autem aperuit Dominus cor ejus et non aliorum, nisi quia ex eo numero sola ipsa præordinata erat ad vitam æternam, ut idem Lucas dicit de aliis, qui crediderunt, Act. XIII.

Item, cum idem Paulus tam sæpe repetit, fidem esse donum Dei, et non omnium esse fidem, ut ad Ephes. III, Philip. I, II ad Thess. III. et alibi, non negat. omnes posse credere, si velint cooperari gratiæ prævenienti et sufficienti, neque dicit donum Dei esse fidem, quia Deus præbeat auxilium sufficiens ad credendum, id enim est donum commune omnibus, ac præsertim secundum adversarios. Nihil igitur significat aliud, nisi donum Dei ipsum velle credere, et re ipsa credere, quod non habent nisi qui credunt ; quoniam eis solis Deus dignatur ita suadere, ut persuadeat.

Denique quod ait idem Apostolus I ad Corint. IV. *Quis enim te discernit ? quid habes quod non accepisti* (5)? non solum probat, non discerni fidelem ab infideli, per bonum usum liberi arbitrii, præcedentem gratiam, sed etiam non discerni principaliter per liberam cooperationem gratiæ prævenientis, quasi ipsa cooperatio non sit donum Dei, nam adhuc posset fidelis inflari, ac dicere, discernit me cooperatio mea ; ego enim cooperatus sum, ille cooperatus non est, cum eamdem prævenientem gratiam haberemus. Vult autem Apostolus amputare omnem inflationis occasionem, et ut fideles intelligant, hoc ipsum quod fideles sunt, donum esse Dei sibi gratis datum, aliis autem minime datum.

Altera ratio ducitur a dono perseverantiæ, hoc modo. Sine perseverantia nemo salvari potest : *Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Matth. X. et Apoc. III.

(1) Joan. VI, 45, 37; ibid. X, 26. — (2) Matth. XI, 25, 27. — (3) Matth. XVI, 17. — (4) Act. XVI, 14. — (5) I Corin. IV, 7.

Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam (1). At perseverantia donum est Dei, quod non datur ex meritis, sed ex gratia, et quamvis omnes justi perseverare possint, si velint; tamen soli illi perseverant, qui habent hoc donum perseverandi, usque in finem, ac per hoc salus et prædestinatio ad salutem ex voluntate Dei simpliciter pendet.

Probatur asumptio hujus argumenti. Primum enim Dominus Joan. XIII. cum dixisset : *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea*, subjungit, *non de omnibus vobis dico*; *ego scio quos elegerim* (2). Ubi satis indicavit, non omnibus dari, ut perseveranter faciant, sed solum electis, et cap. XV. loquens istis, quos elegerat : *Ego posui vos*, inquit, *ut eatis et fructum afferatis, et fructus vester maneat* (3). Quod est idem ac si dixisset, ego dabo vobis bene operari, et perseverare in bono opere, usque in finem. Et Apostolus ad Roman. IX : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (4). Ubi ponit homines velle et currere, id est credere et operari, ac per hoc habuisse gratiam credendi et operandi, et tamen quia videbat, non perventuros ad bravium, nisi eos, qui ex peculiari misericordia haberent perseverantiam ; ideo dixit : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.*

Et certe, si solum ex Dei misericordia diceretur pendere perseverantia, quia sine Dei auxilio, non posset homo perseverare, non autem quia faceret hominem ipsa misericordia infallibiliter perseverare, alioqui non perseveraturum, sicut dicitur : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei;* ita contra dici posset, non miserentis Dei, sed volentis et currrentis est hominis. Nam sine voluntate et actione hominis non perficit misericordia Dei, quod intendit. Quod si nemo audebit ita invertere verba divina, ne Spiritui sancto apertissime contradicat, plane sequitur id, quod diximus, ut ideo dicatur miserentis esse Dei, non volentis et currentis hominis, quoniam illi soli ex volentibus, et currentibus perveniunt, quos Dei misericordia perseveranter volentes et currentes facit.

Item Philippen. II : *Cum metu*, inquit, *et tremore salutem vestram operamini. Deus enim est, qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate*. Quæ est ista consecutio, *cum metu operamini, quia Deus est, qui operatur* (5). Nimirum Apostolus monet, ut quamvis bene operemur, non tamen nobis certo perseverantiam promittamus, sed cum metu et tremore Deo subjecti simus, a cujus manu pendet perseverantia nostra. Ipse est enim qui in iis, qui perseverant, operatur velle et perficere pro bona voluntate.

Denique ut alia multa testimonia divina prætercam, S. Joannes in epist. I. cap. II : *Ex nobis*, inquit, *prodierunt, sed non erant ex nobis ; nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum* (6). Quem locum ita edisserit S. Augustinus in lib. de bono perseverantiæ, cap. 8. « Quid est quæso, non erant ex nobis ? nonne utrique ex Deo creati, utrique ex Adam, utrique de terra facti erant, et ab eo, qui dixit, omnem flatum ego feci, unius ejusdemque naturæ animas acceperant? nonne postremo utrique vocati fuerant, et vocantem secuti, utrique ex impiis justificati, et per lavacrum regenerationis utrique renovati ? Sed si hæc audiret ille, qui sciebat proculdubio quod dicebat, respondere posset, et dicere, vera sunt hæc ; secundum hæc omnia erant ex nobis verumtamen secundum aliam quamdam discretionem non erant ex nobis; nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum : quænam est ista discretio ? non erant ex eis, quia non erant in Christo electi ante mundi constitutionem. » Hæc ille.

Dicet fortasse aliquis, loqui Apostolum Joannem de discretione ex præscientia bonorum operum, ut sensus sit, non erant ex præscientia Dei, quia Deus prævideral eos non perseveraturos. At hæc intelligentia nimis frigidam, et quasi puerilem reddit Apostolicam sententiam. Idem enim est, non erant ex nobis in præscientia, et non erant perseveraturi. Unde sequitur inepta illa consecutio, nam si fuissent perseveraturi, utique perseverassent. Quæ consecutio nihil arcani, aut divini continet. »

Dicet rursus alius, illud : « Non erant ex nobis », posse intelligi de simulatione fidei, ut sensus sit, videbantur exterioribus signis Christiani atque Catholici, sed jam præcisi erant corde a nobis. Ita enim exponit idem S. August. tract. 3. in epist. Joan. Respondeo, utrumque verum esse, et inter se optime cohærere; nam qui prædestinati non sunt, et per hoc in prædestinatione discreti

(1) Matth. X, 22; Apo. III, 11. — (2) Joan. XIII, 17. — (3) ibid. XV, 16. — (4) Rom IX, 16. — (5) Phil. II, 12. — (6) I Joan. II, 19.

ab aliis, qui sunt in Ecclesia electi ac prædestinati; sæpe etiam prius corde præciduntur, quam corpore, et verum est, illos non esse ex nobis, etiam cum videntur esse ex nobis, tum quia non sunt ex numero electorum; tum etiam quia sunt a nobis jam corde præcisi. Cæterum, hanc Apostolicam sententiam præcipue ad prædestinationem referendam esse, ex eo constat, quod Joannes ita secure affirmat: *Si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.* Non enim id certo asseverari potest de quibuscumque sinceris, verisque Catholicis, nisi de numero sint eorum, de quibus Dominus dicit: *Non rapiet eos quisquam de manu mea.* Joan. X (1).

Ad hæc testimonia, quibus speciale donum perseverantiæ comprobatur, addi possunt duæ solidissimæ rationes? Altera sumitur ab orationibus, quas jubemur assidue fundere pro dono perseverantiæ. Nam si perseverantiæ donum nihil esset, nisi auxilium, quo perseverare possimus, non esset opus tanta precum assiduitate; id enim donum semper habent qui justi sunt non enim deserit Deus, nisi prius ab homine deseratur. Sic etiamsi donum perseverantiæ semel impetratum, amitti non posset, hoc est, si ante mortem revera obtineretur; non esset opus usque ad mortem donum illud a Domino petere: jubemur autem quotidie, quantumvis proficiamus, semper dicere: *Sanctificetur nomen tuum, Fiat voluntas tua. Ne nos inducas in tentationem, Libera nos a malo.* Quibus omnibus verbis quid aliud petimus, nisi, ut S. Cyprianus loquitur in serm. 6, « ut in eo, quod esse cœpimus, perseveremus? » Itaque recte S. Augustinus in lib. de bono perseverantiæ, cap. 17: « Restat, inquit, in his bonis usque in finem perseverantia quæ frustra quotidie a Domino petitur, si non eam Dominus per gratiam suam in illo, cujus orationes exaudit, operatur. »

Altera ratio sumitur a termino, ac periodo vitæ humanæ, quæ non ab alio, quam ab ipso hominum conditore statuitur: *Ipse*, enim *constituit terminos, qui præteriri non possunt,* Job. XIV; *Ipse aufert spiritum principum*, Psal. LXXV; *Ipse denique mortificat et vivificat*, II Reg. II (2). Cum igitur in manu Dei sit, justum rapere, antequam malitia illum depravat, et peccatorem expectare, donec ad sanitatem redeat; et contra, justum in vita relinquere, donec iterum labatur, et pereat et peccatorem, antequam convertatur, de medio tollere, quis non videt perseverantiam donum esse Dei? « Videte, inquit Augustinus loc. cit. a veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem hujus vitæ, cum vitæ huic, quando voluerit ipse, det finem: quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem. »

Tertia ratio ducitur a parvulorum diversitate, quorum aliqui rapiuntur statim a Baptismo, alii paulo ante Baptismum; quorum priores ad gloriam prædestinatorum, posteriores ad pœnam reproborum pertinere non dubium est, nec possunt hic ulla merita prævisa, ullusve bonus usus liberi arbitrii aut gratiæ fingi. Faciunt autem hoc argumentum multo adhuc firmius et solidius apparere vanæ responsiones, quas nonnulli magno labore tandem repererunt: « Mirum est, inquit S. Augustinus in epist. 105. ad Sixtum, cum his coartantur augustiis, in quanta se abrupta præcipitent, metuentes retia veritatis. »

Respondebant igitur olim quidam, prædestinatos esse parvulos secundum opera, quæ Deus eos facturos fuisse præviderat, si diutius illis vivere contigisset. Sed refellit hanc responsionem idem August. in lib. de prædest. Sanctorum, cap. 12. ex eo, quod Apostolus definit II ad Corinth. v. omnes homines judicandos a Christo secundum propria corporis, id est, prout in hac vita corporali se gesserunt. Item ex eo, quod parum profuisset cuidam, rapi antequam malitia immutaret intellectum ejus, ut dicitur Sapien. IV. et contra multum profuisset Tyriis et Sidoniis, fuisse credituros si Christi signa vidissent, ut dicitur Matth. XI. si judicandi sumus secundum opera, quæ facturi eramus.

Respondent igitur alii, aliam esse rationem parvulorum, aliam adultorum; quoniam adulti, si non salvantur, in æternum pereunt; parvuli, si non salvantur, non tamen pereunt, sed habebunt extra regnum cœlorum suam quamdam vitam æternam, et beatam. Sed hanc solutionem incidere in hæresim Pelagianam, docet August. in lib. de bono perseverantiæ, cap. 11. et 12. et nos etiam contra hunc errorem disseruimus in lib. VI. de statu peccati. Et certe fidelibus satis esse deberet, quod Apostolus ad Roman. V. tam aperte dicat, unius delicto om-

(1) Joan. X, 28. — (2) Job. XIV, 5; Psal. LXXV, 13; II Reg. II, 6.

nes homines in condemnationem missos esse.

Respondent alii postremo, casu fieri quod ex parvulis alii baptizentur, alii sine Baptismo decedant, quia videlicet alii nascuntur apud Christianos, alii apud infideles, alii debiliores sint ex naturalibus causis, quam ut ad Baptismum usque vivere possint; alii meliorem nacti sint corporis constitutionem, et ideo ad lavacrum, regenerationemque perveniant. Sed hæc responsio non videtur digna Christianis, qui providentiam Dei erga homines ex sacris litteris, et ecclesiastica traditione didicerint. Nam si non cadit passer in terram, sine Patre nostro, qui in cœlis est, ut Salvator affirmat, quanto magis nos apud Deum pluris sumus illis? et si non disponeret Deus limites vitæ et mortis hominum, quomodo diceret Psal. LIV. : *Viri sanguinum, et dolosi non dimidiabunt dies suos?* Quomodo, quod sæpe citavimus, lib. Sapient. IV. diceret : *Raptus est, ne malitia immutaret intellectum ejus* (1). Quomodo in Scriptura Testamenti veteris tam sæpe repeteretur, qui casu videbantur occisi traditos esse a Deo in manus hostium, aut ferarum? quomodo in ipsa lege divina promitteretur iis, qui parentes colunt, ut debent, vita diuturna super terram?

Deus igitur non mutat quidem cursum naturæ, sinitque res omnes agere motus suos, tamen ante mundi constitutionem sine dubio vidit, quid ab initio usque ad finem accideret, si hoc aut illo modo rerum causas, totiusque naturæ cursum, ordinemque disponeret. Et cum in manu ejus essent omnia, neque aliquid, nisi eo jubente, aut permittente fieri posset, proculdubio, res ita disposuit, ut omnia cooperarentur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti.

Quod igitur parvulorum alius baptizetur, alius sine Baptismi gratia rapiatur, proxima causa referri poterit in causas naturales, ut parentum diligentiam, corporis complexionem, aliaque id genus; primaria tamen causa non alia esse potest, nisi divina voluntas.

Quarta ratio sumitur ab exemplo Christi, qui caput est, et princeps omnium electorum : *Christus enim prædestinatus est filius Dei in virtute* (2), ut Apostolus loquitur ad Roman. I. et prædestinatus est omnino gratis, non propter opera aliqua prævisa; non enim aliqua opera facere potuit homo Christus ut filius Dei fieret, cum ex illo cœperit esset filius Dei, ex quo cœpit esse homo. Nam filium Dei unicum fœmina illa gratia plena concepit, non hominem aliquem, qui postea accedentibus meritis, ad personam filii Dei assumeretur.

Ut igitur Christus ipse gratis omnino prædestinatus est, ita membra Christi gratis prædestinata sunt; prædestinamur enim nos, *ut conformes efficiamur imagini filii Dei* (3), ut ait Apostolus ad Roman. VIII. itaque sicut ille homo prædestinatus est, esse filius Dei naturalis, nullis præcedentibus meritis; ita nos etiam prædestinamur, ut simus filii Dei per adoptionem, nullis præcedentibus meritis. Vide hanc rationem eleganter tractatam ab August. in lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 15. et de bono perseverant, cap. ult. et de corrept. et grat. cap. 11.

Quinta ratio sumitur a fine prædestinationis. Prædestinatio pro fine habet *ostensionem divitiarum gratiæ Dei, in vasa misericordiæ, et laudem gloriæ gratiæ suæ* (4), ut Apostolus testatur ad Roman. IX. et XI. et ad Ephes. I. at si prædestinaret homines Deus propter bonum usum liberi arbitrii, gratiæve prævisum, non ostenderet divitias gratiæ, sed justitiæ, aut æquitatis.

At, inquiunt, hæc ipsa ingens est gratia, quod Deus ad æternam gloriam homines prædestinare voluerit, propter bonum usum liberi arbitrii, vel gratiæ; non enim tenebatur Deus hoc facere, sed dimittere poterat omnes homines in massa perditionis, et ne sufficiens quidem auxilium ulli concidere. Sed si hæc sola esset gratia prædestinationis, non diceret Apostolus : « Deum ostendere voluisse divitias gratiæ in vasa misericordiæ ». Nec diceret, « reliquias secundum electionem gratiæ salvas fieri. » Nec diceret, « nos in Christo prædestinatos in laudem gloriæ gratiæ suæ. » Nam prædestinare velle eos, qui bene operabuntur, gratia est communis toti generi humano, non propria vasorum misericordiæ, neque dici potest electio gratiæ, sed justitiæ, illa electio, qua eliguntur qui prævidentur bene operaturi; quamvis gratia dici possit, bravium hoc decertaturis proponere voluisse. Itaque non

(1) Psal. LIV, 24; Sap. IV, 11. — (2) Rom. I, 4. — (3) Rom. VIII, 29. — (4) Rom. IX, 23; ibid. XI, 33; Eph. I, 7.

dubium est Apostolo repugnare sententiam illorum, qui electionem salvandorum mere gratuitam negant.

Sexta ratio, discretionem electorum a reprobis Scripturæ referunt inter arcana, et Sacramenta altissima et inscrutabilia, ut patet ex illo Roman. XI. (1). *O altitudo divitiarum scientiæ et sapientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus? quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit? aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Quod enim eo loco tantopere admiratur Apostolus est, *quod Deus omnia concluserit in incredulitatem, ut omnium misereatur*, id est, permiserit omnes fieri incredulos, prius gentiles, posterius Judæos, ut omnium misereatur, id est, gentium, et Judæorum, et inde factum sit, ut aliquando ex gentilibus paucissimi, ac fere nulli salvarentur, nunc plurimi salventur : Et contra, ex Judæis multi salvarentur aliquando, nunc paucissimi salventur, et rursus in fine sæculi iterum multi salvandi sint.

At si vera esset adversariorum sententia, nullum hic esset mysterium, nulla causa admirationis ; diceremus enim Deum antiquis temporibus non misisse prædicatores, nisi ad Judæos, quoniam videbat paucissimos fuisse inter gentiles, qui prædicatoribus fidem habituri essent ; nunc autem contra eos mittere ac misisse, quia videbat plurimos futuros qui hoc tempore fidem reciperent. Et idem dici posset de Judæis ; non est autem mirum, si Deus non salvare, sed damnare decrevit eos, quos minime credituros, maleque operaturos fuisse prævidit ; sicut nemo miratur, si videat a judice puniri noxios, liberari innoxios.

Apostolus autem admiratur et exclamat : *O altitudo divitiarum*, quoniam videt in eadem causa Deum, qui non est acceptor personarum, aliorum misereri, aliorum non misereri ; nam ut ostenderet, gentiles hoc tempore facile converti ad fidem, quia Deus miseretur eorum, et antea non credidisse, quia Deus eorum non miserebatur ; et Judæos, qui nunc increduli sunt, in fine credituros, quia Deus eorum nunc non miseretur, sed in fine miserebitur, ita ait : *Sicut aliquando vos non credidistis Deo, nunc autem misericordiam consecuti estis propter illorum incredulitatem : ita et isti nunc non credunt in vestram misericordiam, ut et ipsi misericordiam consequantur*, id est, sicut nunc Deus patitur Judæos manere incredulos, vestri autem miseretur, eosque convertit ad fidem, sic in fine mundi illorum etiam miserebitur, eosque convertet, et ideo post exclamationem illam : *O altitudo divitiarum*, rursum addit, *quis prior dedit ei, et retribuetur illi? quoniam ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*, ut ostendat, Deum prævenire omnia merita nostra, et omnem bonum usum liberi arbitrii, et propterea jure mirandum esse, et inter arcana inscrutabilia habendum, cur Deus hujus misereatur, illius non misereatur.

Postrema ratio hæc esse potest, si Deus prædestinaret propter bonum usum liberi arbitrii, gratiæve prævisum, certe in hujus prædestinationis executionem, prædicatores ad eos omnes dirigeret, quos prævidet bene usuros Evangelio, atque apud eos omnes signa fieri vellet, quos ex iis signis convertendos, salvandosque prænoscit : at Deus ad Ezechielem, cap. III. dicit : *Si ad populum ignotæ linguæ mitterem te, audirent te ; domus autem Israel nolunt audire te, quia nolunt audire me.* Et Dominus Matth. XI. : *Si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, olim in cinere et cilicio pœnitentiam egissent* (2).

Qui hic, obsecro, responderi potest? si prædestinat Deus ex præviso bono usu liberi arbitrii, vel gratiæ, cur non prædestinavit populos illos ignotæ linguæ, de quibus loquitur Ezechiel, et Tyrios et Sidonios, de quibus loquitur Dominus : istos enim bene usuros fuisse libero arbitrio et gratia, veritas ipsa testatur, et tamen extra controversiam est, hos non fuisse prædestinatos, sed cum cæteris contumeliæ vasis in massa perdita derelictos. Addi possent et aliæ rationes, quas Theologi Scholastici egregie texunt. Sed hæ potissimæ nobis visæ sunt.

CAPUT XIII

Solvuntur argumenta contra propositionem octavam.

Adversus octavam nostram propositionem de prædestinatione gratuita, non desunt argumenta tum ex Scripturis, tum ex Patribus, tum ex ratione deprompta.

(1) Rom. XI, 33 — (2) Ezech. III, 5, 6; Matth. XI, 21.

Primum Scripturæ testimonium sumunt ex verbis illis Apostoli ad Roman. VIII : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui* (1). Videtur enim hac sententia significari, Deum prædestinasse illos, quos præscivit conformes futuros imaginis filii sui, ita ut præscientia futuræ probitatis, sive probitas futura præcognita prædestinationis causa fuerit.

Respondeo : depravatio est ista non explicatio Apostolici testimonii : non enim dicit B. Paulus conformes futuros, sed, « fieri conformes » ; non autem recte conjungitur, « fieri conformes », cum verbo « præscivit », sed cum verbo « prædestinavit ». Non enim recte diceretur « præscivit fieri », sicut recte dicitur « prædestinavit fieri ». Deest quidem in textu Græco verbum « fieri », et solum est nomen συμμόρφους ; tamen magna est apud nos auctoritas veteris interpretis, qui explicandi gratia addidit, « fieri », non autem, « futuros ».

Deinde quid opus est hyperbato, cum possimus recto ordine omnia planissime interpretari. Itaque sensus est eorum verborum, quos Deus præscivit, id est, quos præscivit scientia approbationis, quos dilexit, quos voluit, illos et prædestinavit conformes fieri, id est, ut conformes fierent imaginis filii sui. Nam scire, et præscire in Scripturis non raro pro scientia approbationis accipitur, ut patet ex illo ad Rom. XI. : *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit* ; II ad Timoth. II. : *Cognovit Dominus, qui sunt ejus* ; Matth. XXV. : *Non novi vos*. Psalm. I. *Novit Dominus viam justorum*. Joan. XX : *Ego sum pastor bonus, et cognosco oves meas* (2).

Alterum testimonium sumunt ex illis verbis, II ad Timoth. II. *In magna domo sunt vasa aurea et fictilia, alia in honorem, alia in contumeliam. Si quis emundaverit se ab istis, erit vas in honorem, utile Domino, etc.* (3). Videmus enim hoc loco vasa in contumeliam posse per liberum arbitrium, et Dei gratiam, mutari in vasa in honorem. Non igitur ad Roman. IX. per vasa in honorem et in contumeliam intelliguntur prædestinati et reprobi, sola Dei voluntate, sed per opera prævisa, alioqui falli posset prædestinatio, cum possint, ut idem Apostolus ait, vasa mutari, et de vasis contumeliæ fieri vasa in honorem.

Respondeo : non dicit Apostolus, vasa in contumeliam per emundationem fieri vasa in honorem ; sed ostendit quo signo possint cognosci vasa in honorem ; ac dicit, vasa in honorem habere duo signacula. Unum internum, quod a nobis in hac vita cerni non potest, notitiam videlicet divinæ approbationis. Alterum externum, vitationem iniquitatum et errorum. Cum enim Deus ita prædestinaverit homines, ut per bona opera eos pervenire velit ad gloriam, signum est prædestinationis, diligenter vitare peccata, et præsertim hæresum inquinationem. Itaque cum dixisset Apostolus, Hymeneum, et Philetum hæreticos subvertisse quorumdam fidem, addit non esse periculum, ne omnium fidem subvertant, quoniam fundamentum Dei firmum consistit, in electis videlicet, et addit signa electorum : « Habens, inquit, signaculum hoc, cognovit Dominus qui sunt ejus. » Et : « Recedat ab iniquitate omnis qui invocat Domini ». Ubi illud : « Recedat ab iniquitate », non significat ex iniquo fiat justus, sed caveat ab iniquitate patranda, conservet justitiam, quam semel accepit.

Deinde addit, non esse mirandum, si aliqui recedunt a fide, et inter reprobos numerandi videantur : *Nam in magna domo sunt vasa aurea, et argentea, et lignea ac fictilia, alia in honorem, alia in contumeliam*. Voluit enim Deus ad ostendendas divitias gratiæ vasa habere in honorem, et ad iram suam justam in impios declarandam, tolerat etiam vasa in contumeliam.

Denique repetit signum, quo possint utcumque cognosci vasa in honorem, et ait : *Si quis ergo emundaverit se ab his*, id est, si quis non adhæserit hujusmodi hæreticis, sed mundum se ab eorum sordibus, et pollutione servaverit, *erit vas in honorem, etc*.

At, inquies, saltem homines ipsi se vasa in honorem efficiunt, non igitur prædestinatione sunt vasa in honorem, nisi prædestinatio pendeat ex prævisione operum. Sed facilis est responsio. Nam Apostolus non dicit, si quis emundaverit se ab his, fiet vas in honorem, sed, *erit vas in honorem*, id est, cognoscetur esse vas in honorem. Deinde non est absurdum, homines et prædestinatione, et propriis actionibus fieri vasa in honorem : Deus enim prædestinavit quos voluit, ut essent vasa in honorem ; sed efficit postea, ut sint tales, et gratia sua, et opere ipsorum, et non ideo pendet prædestinatio ab operibus, sed

(1) Rom. VIII, 29. — (2) Rom. XI, 1; II Tim. II, 19; Psal. I, 6; Joan. X, 14. — (3) II Tim. II, 20.

opera a prædestinatione. Nam *quos prædestinavit, hos vocavit* ; *quos vocavit, hos justificavit, quos justificavit, hos magnificavit* (1), ad Roman. VIII. Itaque sunt opera bona effectus prædestinationis, licet Deus nos justificet concurrente libero arbitrio, et cooperante gratiæ ejus, ut infra suo loco docebimus.

Tertium testimonium sumunt ex Apocal. III. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam* (2). At certe si corona potest amitti per mala opera, non prædestinavit Deus ullum ad coronam, nisi prævisis operibus ejus nisi fallax et mutabilis prædestinatio esse queat.

Respondet S. Thom. in I. part. quæst. 23. art. 6. ad 1. coronam gloriæ duplici titulo debitam esse posse, titulo prædestinationis, et titulo meritorum; et quamvis, ut debita est priore titulo, simpliciter non possit amitti, tamen ut posteriore titulo debita est, ea ratione posse amitti. Sanctus autem August. in lib. de corrept. et gratia, cap. 13. rectissime monet, coronam gloriæ præparatam electis ante mundi constitutionem, amitti non posse tamen ut non amittatur, Deum efficere variis modis. Horum unum esse timores ac terrores, quibus sollicitudo, ac vigilantia excitatur,

Itaque dicitur prædestinato : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, quia revera si non perseverat tenendo justitiam suam, amitteret coronam suam, sed hac admonitione et comminatione perterritus is, cui adhuc incerta est prædestinatio sua, tenebit sine dubio fortissime quod habet, et eo modo tandem perveniet ad coronam, quam non habet.

Quartum testimonium sumunt ex illo Matth. XXV. ubi pater familias, *distribuit unicuique talenta secundum propriam virtutem* (3). Videtur enim Deus omnibus gratiam præbere, sed variam pro varia dispositione naturæ, quam in hominibus inesse videt. Quod autem Deus facit, id se facturum ante prædestinavit, igitur prædestinatio ex prævisa dispositione naturæ, non ex sola Dei voluntate dependet.

Respondeo, nomine talentorum gratiæ gratis datæ illæ intelliguntur, quæ communes sunt electis cum reprobis, ut gratia sanitatum, donum linguarum, interpretatio sermonum, et alia id genus : nomine autem propriæ virtutis non significatur dispositio naturæ, sed gratia unicuique data, ut talento sibi credito bene uti possit.

Sed esto, nomine propriæ virtutis intelligatur dispositio naturæ, quis, quæso, disposuit naturam, nisi quæ fecit naturam ? ille igitur qui facit, ut prædestinatis omnia cooperentur in bonum, ille, inquam, electis suis non solum gratiam tribuit, sed etiam naturam disposuit, atque ita prædestinatio radix et origo est omnium bonorum. Quamvis enim prædestinatio prærequirat aliquo modo rem esse, quæ prædestinatur, tamen non prærequirit eam esse talis, vel talis naturæ, nisi conditionaliter. Deus enim, ut supra diximus, antequam absolute aliquid vellet, vidit omnia, quæ accidere poterant, quibuscumque modis rerum ordo constitueretur.

Itaque vidit, exempli gratia, si talem prædestinaret, cum talis esse naturæ, ut parum aptus videatur ad id, ad quod eligitur, sed in arbitrio ejus fuit, vel eum non prædestinare, vel alio modo ejus temperare naturam vel naturam, quocumque modo dispositam corrigere, atque emendare per gratiam, atque ita cum eum prædestinavit, simul constituit, ut tum natura, tum gratia, et quidquid illi unquam accidere posset, ei cooperaretur in bonum.

Quintum testimonium sumunt ex illo Matth. XX. *Voca operarios, et redde illis mercedem*. Et cap. XXV : *Percipite regnum, esurivi enim et dedistis mihi manducare, etc.* (4). Deus autem id facit in tempore, quod se ante omnia tempora facturum esse constituit ; igitur constituit Deus ab æterno regnum cœlorum illis dare, quos bona opera facturos fuisse prævidit.

Respondeo, alia ratio est prædestinationis, alia executionis. Constituit enim in prædestinatione, regnum cœlorum dare certis hominibus quos absque ulla operum prævisione dilexit : tamen simul constituit, ut quoad executionem, via perveniendi ad regnum, essent opera bona.

Itaque illa propositio, Deus ab æterno prædestinavit hominibus dare regnum per opera bona prævisa, potest et vera esse et falsa. Nam si illud : « Per opera prævisa », referatur ad verbum, « prædestinavit, » falsa erit ; significabit enim Deum prædestinasse homines, quia opera illorum bona præviderat : si referatur ad verbum, « dare, » vera erit, quia significabit, executionem futu-

(1) Rom. VIII, 30. — (2) Apo. III, 11. — (3) Matth. XXV, 15. — (4) Matth. XX, 8; ibid. XXV, 35.

ram esse per opera bona, sive, quod est idem, glorificationem effectum esse justificationis, et operum bonorum, sicut ipsa justificatio effectus est vocationis, et vocatio prædestinationis.

Sextum testimonium sumunt ex illis locis: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan. I. Et : *Vult omnes homines salvos fieri*, I ad Timoth. II. Et, *Neminem vult perire*, II Petr. III (1). Sed hæc explicata sunt cap. 3. Et satis commode intelligi possunt de antecedente voluntate.

Septimum sumunt ex illis locis, quæ testantur, Deum non accipere personas, Actor x, Roman. II. et alibi, quæ sunt etiam loco citato, quantum satis esse videbatur, exposita. Nam cum acceptio personarum sit vitium justitiæ contrarium, non habet locum in gratiæ donis, quale est prædestinatio.

CAPUT XIV.

Solvuntur argumenta ex Patribus.

Præter Scripturas, adferunt etiam testimonia Patrum. Neque est hoc novum argumentum, sed antiquissimum. Scribit enim S. Prosper in epist. ad S. Augustinum Gallos, qui sententiam ejusdem Augustini de prædestinatione calumniabantur, illud potissimum objicere solitos, quod ea sententia veterum doctrinæ videretur esse contraria.

Sed respondet idem Augustinus in lib. de bono perseverantiæ, veteres Patres, qui ante Pelagium floruerunt, quæstionem istam nunquam accurate tractasse, sed incidenter solum, et quasi per transitum illam attigisse. Addit vero in fundamento hujus sententiæ quod est gratiam Dei non præveniri ab ullo opere nostro, sed contra, ab illa omnia nostra opera præveniri, ita ut nihil omnino boni, quod attinet ad salutem, sit in nobis, quod non sit nobis ex Deo, convenire Catholicos omnes. Et ibidem citat Cyprianum, Ambrosium et Nazianzenum, quibus addere possumus Basilium et Chrysostomum.

Basilius enim in orat. de humilitate : « Nihil, inquit, reliquit tibi, o homo, ad arrogantiam, cui gloriatio, ac spes est in mortificando omnia sua, et quærendo in Christo vitam futuram, cujus primitias habentes jam in his sumus, in totum in gratia viventes, et dono Dei. »

Chrysostomus homil. 12. in I. ad Corinth. tractans illud, *Quis enim te discernit, etc.* Igitur, inquit, quod accepisti habes, neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes. Non enim merita tua hæc sunt, sed dona Dei. » Et homil. 24. in eamdem epistol. scribit, omnem nostram possibilitatem esse positam in auxilio Dei, cui totum est tribuendum.

Ex his aliisque similibus Patrum sententiis recte colligit Augustinus, gratuitæ prædestinationis sententiam, et fidem in Ecclesia Catholica semper fuisse. Neque enim defendi potest prædestinatio ex operibus, prævisis, nisi aliquid boni ponatur in homine justo, quo discernatur ab impio, quod non sit illi a Deo ; quod sane Patres omnes summa consensione rejiciunt. Sed videamus, quid ex Patribus particulatim objici soleat, et qua ratione sit explicandum.

Primum igitur profertur S. Irenæus, qui in lib. 4. cap. 48. ita loquitur : « Quotquot scit non credituros Deus, cum sit omnium præcognitor, tradidit eos infidelitati eorum, et avertit faciem ab hujusmodi, relinquens eos in tenebris, quas ipsi sibi elegerunt. »

Respondeo : hæc sententia verissima est, quoniam docet, Deum esse justum, et non punire nisi propter peccatum, quæ verissima sunt : non autem negat, Deum esse misericordem, et quibusdam reddere bona pro malis eruendo eos per gratiam ab infidelitate ipsorum. Itaque Irenæus id ipsum dicit, quod ante eum Apostolus dixerat, ad Roman. I, nimirum, Deum tradidisse, quosdam in reprobum sensum, quoniam ita meruerant eorum peccata, cum oblatam Dei cognitionem, et fidem recipere noluissent. Et quemadmodum in tempore Deus illos tradidit infidelitati ipsorum, et qui credere noluerunt, sic in æternitate ab illis avertit faciem, eosque in suis tenebris dereliquit, quos minime credituros fuisse prævidit. Denique hæc sententia, ponit causam in homine, cur reprobetur, non ponit cur prædestinetur.

Secundo loco profertur Joannes Chrysostomus, qui homil. 31. in Matth. scribit, Matthæum tunc vocatum esse a Christo, cum Christus vidit eum non repudiaturum vocationem. Et idem dicit de vocatis ad vineam, homil. 56. Rursus idem auctor in

(1) Joan. I, 9; I Tim. II, 4; II Pet. III, 9.

comment. ad cap. IX. epist. ad Rom. : « Multi, inquit, Matthæo meliores esse videbantur ab apparenti operum argumento ; verum qui arcana novit, quique cogitationis aptitudinem probare potest, is et in cœno margaritam jacentem novit, omissisque aliis, admiratus hujus pulchritudinem, illum elegit, voluntatisque nobilitati suam cum adjunxisset gratiam, probatum illum esse prononciavit.»

Respondeo : illa ipsa fuit gratia prædestinationis, quod Christus tunc vocare voluerit Matthæum, cum eum prævidit non repudiaturum esse vocationem. Cur enim non sic vocavit Tyrios, et Sidonios et Capharnaitas, aliosque tam multos, qui non crediderunt, nisi quia non eos prædestinaverat? neque enim defuisset Christo sapientia, qua tali tempore et modo illos vocaret, quo sciret ininfallibiliter secuturos, si eos ita vocare voluisset.

Itaque non dicit Chrysostomus Christum Prædestinasse Matthæum, quia prævidit eum non reluctaturum vocationi, sed dicit, Christum vocasse Matthæum, quando vidit eum non reluctaturum. Loquitur enim de executione prædestinationis, non de ipsa prædestinatione ; effectus igitur prædestinationis fuit, ut Matthæus, vocante se Christo, ita dispositus esset, ut Christi voci, et Spiritus sancti lumini non resisteret.

Illa vero pulchritudo et nobilitas voluntatis, atque aptitudo ad Apostolatum, quam in Matthæo Christum admiratum esse Chrysostomus dicit, non est aliquid naturale, sed ipsa gratia prædestinationis, quæ in Matthæo, quamvis fœneratore lucebat. Sicut enim Johan. x, Christus vocat oves suas homines ethnicos et peccatores, cum ait : *Alias oves habeo, quæ non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et vocem meam audient* (1); quoniam prædestinatione oves erant, quamvis reipsa tunc lupi essent; et sicut Johan. II. cum scribit, Christum moriturum fuisse, ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum, filios Dei nominat ratione prædestinationis eos, qui reipsa tunc filii diaboli erant. Ita Christus, Chrysostomo teste, vidit Matthæum in telonio esse margaritam in cœno, quoniam in prædestinatione margarita erat, qui re ipsa tunc ex publicanis et peccatoribus erat.

Proinde admiratus Christus eam pulchritudinem et nobilitatem voluntatis, quæ in Matthæo ut dixi, ex prædestinatione lucebat illum elegit, quem a Patre, jam ante mundi constitutionem electum sciebat, et eum gratiæ prædestinationis, gratiam vocationis et justificationis adjunxisset, probatum illum jure pronuntiavit. Ita igitur Chrysost. sententiaen recte exponi potest, præsertim cum ipse, ut paulo ante diximus, homil. 12. in I. ad Corinth. totum quod in nobis est boni, Dei gratiæ tribuat.

Tertio loco proferunt S. Ambrosium in comment. ad cap. VIII. ad Roman. ubi sic ait ; « Illi secundum propositum vocantur, quos credentes præscivit Deus, ut antequam crederent scirentur. Quos enim præscivit sibi devotos futuros, ipsos elegit ad æterna præmia. » Item incap. 9 : « Ejus, inquit, miserebor, quem præscivi post errorem recto corde reversurum ad me. »

Respondeo : commentarios istos falso tribui sancto Ambrosio, viri docti non sine causa judicant. Sed cujuscumque sint, satis commode potest hujus auctoritatis sententia explicari. Nam in priore loco, non loquitur auctor iste de prædestinatione, sed de vocatione, quæ est prædestinationis effectus. Verissimum autem est, Deum vocare secundum propositum eos, quos præscit credituros sibique devotos futuros; credituros autem et devotos futuros prænoscit, quoniam scit se eos prædestinasse, ac per hoc etiam eis præparasse gratiam, qua sine dubio credentes et devoti efficerentur. Dicit enim S. Ambrosius in lib. VII. in Luc. : « Quos dignatur, vocat, et quem vult, religiosum facit ; et, si voluisset, Samaritanos de indevotis devotos fecisset. »

At, inquies, tametsi auctor ille loquatur de vocatione, cum ait, illi secundum propositum vocantur, quos credentes præscivit : tamen paulo post loquitur de electione, cum subjungit : « Quos enim præscivit sibi devotos futuros, ipsos elegit ad æterna præmia. » Igitur Deus non eligit prædestinatos ad gloriam, nisi prius opera ipsorum bona prævideat.

Respondeo : illud, elegit, fortasse intelligendum esse de electione, quæ fit in tempore, cum homines a Deo vocantur, de qua Christus dicit : *Ego vos duodecim elegi.* Et : *Ego elegi vos de mundo.* Et : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Hæc enim electio idem est cum vocatione secundum propositum, et non est prædestinatio, sed prædesti-

(1) Joan. X, 16.

nationis effectus. Sed si quis contendat, accipiendum esse de electione æterna, dicendum erit electionem æternam duobus modis considerari posse : uno modo, ut est intentio dandi gloriam ; alio modo, ut est dispositio executionis, et quasi executio in mente divina. Nam priore modo electio est mere gratuita, et nullam prærequirit prævisionem operum bonorum, et de hac dicit Dominus Luc. XII : *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum* (1). Posteriore modo præexigit prævisionem meritorum. Non enim vitam æternam sub ratione præmii Deus dare disposuit, nisi iis, quos bene operaturos esse prævidit. Et de hac iste auctor recte dicit, quos præscivit sibi devotos futuros, ipsos elegit ad æterna præmia.

Ut autem id melius intelligatur, considerandum est, gloriam, in genere causæ finalis priorem esse bonis operibus. Ipsa enim est finis, illa sunt media ad finem : in genere autem causæ efficientis priora esse opera bona, quam sit ipsa gloria, quoniam illa sunt causæ, ipsa est effectus. Deus igitur prius vult electis gloriam, quam bona opera, quoad intentionem, ideo enim vult illis dare bona merita, quia vult dare coronam gloriæ; nam prior est finis in intentione, quam media, cum non intendantur media, nisi propter finem; et hoc modo non eligit ad gloriam, ex prævisione meritorum, sed contra eligit ad merita ex prævisione gloriæ. At quoad voluntatem executionis, quæ respicit gloriam, ut effectum meritorum, prius vult Deus electis dare bona merita quam gloriæ coronam, et hoc modo elegit Deus ad gloriam, ex prævisione operum bonorum.

Atque hac distinctione poterunt explicari plurima dicta Patrum, ac præsertim Græcorum, Theodoreti, Theophylacti, Œcumenii in cap. 8. et 9. ad Roman. qui dicunt, Deum prædestinasse ad gloriam eos, quorum bonum propositum ante prænoverat. Accipiunt enim prædestinationem et electionem pro voluntate dandi vitam æternam propter merita, id est, pro dispositione executionis, ut diximus; Patres enim cum ad populum verba facerent, ea dicebant, quæ utiliora videbantur ad excitandos homines ad opera bona.

Illud autem quod ultimo loco objiciebatur ex prædicto auctore : « Ejus miserebor, quem præscivi post errorem toto corde reversurum ad me, » difficultatem non habet. Significat enim eo loco misecordia propositum justificationis; illos enim Deus justificare disposuit, quos præscrivit toto corde, id est, vere et ex animo convertendos. Nulli autem toto corde convertuntur ad Deum, nisi quos ille præveniendo, excitando et adjuvando convertit; proinde illorum miserebitur eos justificando, quorum misertus fuerit eos vocando secundum propositum, et illorum miserebitur eos vocando secundum propositum, quorum misertus fuerit eos prædestinando. Atque hoc est quod ad Mosem dictum fuisse testatur Apostolus ad Roman. IX. *Miserebor cujus misertus fuero, et misericordiam præstabo cui miserebor* (2).

Quarto, proferunt S. Hieronymum, qui in epist. ad Hedibiam quæst. 10. sic ait : « Vasa misericordiæ non solum populus gentium est, sed etiam qui ex Judæis credere voluerunt. » Ex quo ostenditur, non gentes eligi, sed hominum voluntates. Item lib. I. in epist. ad Galat. tractans illa verba : « Cum placuit ei, qui me segregavit ex utero, » etc.; « Ex Dei præscientia, inquit, evenit, ut quem scit justum futurum prius diligat, quam oriatur ex utero. » Idem quoque repetit in comment. ad cap. I. Malach. Proferunt etiam aliqui commentaria Hieronymi in cap. VIII. et IX. ad Roman. sed ea non Hieronymi esse, sed Pelagii, aut Pelagiani alicujus non dubium est.

Respondeo : in priore testimonio loquitur sanctus Hieronymus de electione ad justificationem, per quam homines efficiuntur vasa munda, et in honorem. Elegit autem Deus ad justificationem, quos prævidet credituros; sed illos prævidet credituros, quibus fidem se donaturum esse prænovit. Pari ratione diligit Deus homines, ut dicitur in posteriore testimonio, quos præscit justos futuros, sed illos præscit justos futuros, quos prius dilexit ut justi fierent.

Postremo, adduci solent duo loca S. Augustini. Primus locus est in libro de prædestinatione et grat. cap. 15. ubi videtur Augustin. discretionem justorum ab injustis referre, tamquam in ultimam causam, in earum liberam voluntatem. Alter locus est in lib. 83. quæstionum, quæst. 68. ubi habentur hæc verba : « Cui vult miseretur, et quem vult indurat : sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest, venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores sunt,

(1) Luc. XII, 32. — (2) Rom. IX, 15.

eum propter generale peccatum unam massam fecerint; tamen non ideo nulla inter eos diversitas est, præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum justificati sint, digni efficiantur justificatione, et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione. »

Respondeo : liber de prædestinatione et gratia non judicatur ab hominibus doctis, S. August. opus, cum nulla ejus fiat mentio in retractationibus, neque in indiculo Possidii. Sed quisquis fuerit ejus libelli auctor, non videtur, meo quidem judicio, ab Augustini sententia dissentire. Nam, ut omittam alia multa loca, sic loquitur cap. 16. « Hanc, itaque, divinam electionem non meritis reddi, sed sola voluntatis munificentia donari hominibus, Moses cum jam tunc, quamvis carnalem populum doceret, ostendit, etc. » In loco igitur nobis objecto, refert quidem ille auctor discretionem justi ab impio in hominum voluntates, sed mox adjungit, ultimam resolutionem fieri in Dei voluntatem; qui unum misericorditer adjuvit, alterum juste deseruit.

Quod attinet ad alterum locum, Petrus Lombardus in IV. lib. sentent. distinct. 41. existimat sanctum Augustinum retractasse hunc locum, cum alia similia retractavit. Sed non est opus ad retractationis asylum confugere : non enim disserit eo loco sanctus August. de prædestinatione, quæ nullam habet causam ex parte hominum, sed de obduratione et justificatione, quæ habent causas ex parte hominum, quamvis sæpe, ut ipse dicit, secretissimas. Obdurat enim Deus homines propter peccata, et justificat propter merita. Sic enim vocat Augustinus et hoc loco, et alibi passim dispositiones ad justificationem, quæ tamen merita non sunt in illis, nisi ex gratia : « Gratia enim (ut idem Augustinus ait in epist. 106.) meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. »

CAPUT XV.

Solvuntur argumenta ex rationibus, et simul ostenditur, non solum ad gratiam efficacem, sed etiam ad gloriam, gratis homines eligi.

Sequuntur objectiones depromptæ ex ratione. Prima ratio, electio prærequirit disparitatem in iis, qui eligendi sunt; unusquisque enim, qui in eligendo non errat, id eligit, quod melius est : non igitur electio salvandorum facta est sine aliqua prævisione operum aut dispositionis ex parte nostri. Et confirmatur argumentum ex Augustino in lib. I. ad Simplicianum, quæst. 2, qui sic ait : « Nemo eligitur, nisi jam distans ab illo, qui rejicitur : Unde quod dictum est, quia elegit nos ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum, nisi præscientia. » Et confirmatur iterum idem argumentum, quoniam secundum Scripturas vita æterna est vera merces operum; igitur non datur, nec promittitur, nec destinatur, nisi propter opera saltem prævisa.

Propter hoc argumentum non defuerunt, qui distinguerent prædestinationem ab electione, ac dicerent, prædestinationem esse priorem electione, et prædestinatione quidem præparari certis hominibus infallibilia media ad salutem; electione vero præparari gloriam. Denique prædestinationem esse plane gratuitam, electionem autem a bonorum operum prævisione pendere. Horum sententia non est ullo modo errori Pelagianorum, aut Cassiani et Fausti affinis, et videtur aliquando ipsius etiam Augustini fuisse; nam in lib. I. ad Simplicianum, quæst. 2. sic ait : « Non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quæ eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius; sed quia illud manet, ut justificet credentes, ideo invenit opera, quæ jam eligat ad regnum cœlorum, etc. »

Verumtamen est hæc opinio parum congruens cum Scripturis, et libris Augustini posterioribus, et ipsa ratione. Scriptura enim Luc. XII. aperte facit electionem ad regnum mere gratuitam, cum ait : *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro, dare vobis regnum* (1). Nam et verbum, *complacuit*, et nomen, *Pater*, et vocabula illa, *pusillus grex*, aperte indicant gratiam, non justitiam. Sic etiam Apostolus ad Roman. VIII. cum ait : *Quos præscivit, et prædestinavit, conformes fieri imaginis filii sui* (2), significat dilectionem, ac per hoc voluntatem glorificandi priorem esse prædestinatione, non posteriorem, ut illa opinio docet. Illos enim prædestinavit conformes fieri Christo, quos præscivit præscientia approbationis, ut supra diximus. Quare etiam

(1) Luc. XII, 32. — (2) Rom. VIII, 29.

cap. 9. dicit, vasa in honorem præparata in gloriam, ex sola misericordia separata esse a vasis factis in contumeliam, atque aptatis in interitum. Denique ad Roman. xi. dicit, reliquias secundum electionem gratiæ salvas fieri, ubi videmus non solum prædestinationem, sed etiam electionem esse opus gratiæ.

Porro S. Augustinus cum scripsit libros ad Simplicianum, adhuc juvenis erat, neque multa invenerat in hac difficillima quæstione, quæ postea majori diligentia investigavit et reperit. Itaque cum incidisset in illa verba ad Roman. ix : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret*, et non posset intelligere, quomodo Deus eligeret, si nulla esset disparitas in rebus eligendis, suspicatus est mutandam esse interpunctionem, et Apostolum non velle dicere, ut secundum electionem propositum Dei maneret, ideo non ex operibus, sed ex vocante dictum esse, major serviet minori, sed velle dicere, Jacob et Esau nihil boni aut mali egisse, ut inde secundum electionem propositum Dei maneret. Ex qua mutatione interpunctionis colligit, non propositum Dei secundum electionem manere, sed contra, electionem manere, secundum propositum Dei.

Sed postea intellexit, hanc expositionem esse violentam et extortam, et non fuisse necessarium redigi ad has angustias, cum dici potuisset, Deum diligendo, vel eligendo facere disparitatem : sic enim ait in epist. 105. ad Sixtum : « Qui sunt isti, qui respondent Deo, quandoquidem ille Rebecca habente geminos ex uno concubitu patris nostri Isaac, cum illi nondum nati, nihil egissent boni vel mali, ut secundum electionem propositum ejus maneret, electionem scilicet gratiæ, non debiti, electionem, qua eligendos facit ipse, non invenit; non ex operibus, sed ex vocante dicit, etc. » Et in epist. 106. ad Paulinum : « Non ex operibus, sed ex vocante dictum esse intelligatur, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non meritum hominis anteiret; non enim dicit electionem voluntatis humanæ, sive naturæ, cum par esset in utroque mortis damnationisque conditio, sed electionem procul dubio gratiæ, quæ non invenit eligendos, sed facit. » De qua et in consequentibus ejusdem epistolæ loquens ait : « Sic ergo et in hoc tempore, reliquiæ per electionem gratiæ salvæ factæ sunt » Vides quam aliter sapiat Augustinus senex, quam Augustinus juvenis ? nam senex scripsit ad Sixtum et Paulinum, juvenis ad Simplicianum.

Idem etiam in lib. de corrept. et gratia, cap. 7. iterum exponit, ut secundum electionem propositum. Dei maneret, ideo non ex operibus, sed ex vocante dictum esse, major serviet minori. Et idem loquens de ipsa electione, quæ non ex operibus, sed ex vocante est, ait : « Electi sunt autem ad regnandum cum Christo. » Et infra cap. 13. « Hæc, inquit, de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei. » Et in lib. xxii. de civit. Dei cap. 24 : « Quid dabit eis, quos prædestinavit ad vitam, qui hæc dedit eis, quos prædestinavit ad mortem ? Et infra : « Unde Apostolus de ipsis in regnum illud prædestinatis loquens, etc. » ubi prædestinationem, quam ubique prædicat, mere gratuitam, non solum dicit esse ad gratiam, ut vult illa opinio, quam refutamus, sed etiam ad vitam et ad regnum.

Postremo, repugnat illa opinio rationi, nam media, ut media, non possunt appeti, nisi propter finem, non igitur potuit Deus velle dare certis hominibus media infallibilia ad salutem, nisi prius dare vellet iisdem hominibus ipsam salutem.

Hac igitur opinione repudiata, Respondemus ad argumentum initio propositum, disparitatem inter eligendos facere ipsam Dei electionem. Quos enim Deus eligere dignatus est, illi fuerunt digni, qui eligerentur; nam eodem modo amari non possunt, nisi boni, et tamen Deus amando facit bonos. Ad confirmationem ex Augustino jam est responsum.

Ad alteram confirmationem ex ratione mercedis, respondeo, vitam æternam vere proprieque esse mercedem, et meritis operum bonorum acquiri; nam hoc ipsum est in prædestinatione, ut per merita acquiratur.

At, inquies, nemo dicitur acquirere, quod jam aliunde ei debetur, ergo si jure prædestinationis debetur electis beatitudo, certe illam meritis non acquirunt. Respondeo, ex prædestinatione non acquiri jus ullum electis ad beatitudinem, neque eis deberi, nisi postquam illam sibi bene merendo pepererint. Oritur quidem ex prædestinatione certitudo et infallibilitas gloriæ electorum, quoniam quod Deus proposuit ac decrevit, omnino

(1) Rom. IX, 11.

fiet, sed fiet eo modo, quo ipse voluit fieri. Simile esset, si insignis aliquis medicus certo sciret tali pharmaco febrem curari, et intendens aliquem curare, ejusmodi pharmacum illi præberet. Tunc enim certa esset salus ægroto ex voluntate, atque intentione Medici; et tamen vere ac proprie pharmacum illud adhibitum esset causa sanitatis.

Secunda objectio, omnes homines habent saltem pro loco et tempore auxilium, quo converti possint, si velint, ut supra nos etiam ipsi docuimus, et omnes justi ex doctrina Ecclesiæ perseverare possunt usque ad mortem, si velint; igitur aut pendet ex prævisione operum, aut incerta esse potest et fallax electio; nam si potest, qui forte non est electus, converti, si velit, et post conversionem perseverare si velit; quid impedit, quo minus convertatur et perseveret? et contra, si potest qui forte est electus, non converti, aut non perseveraret si nolit; quid prohibet, quo minus converti aut perseverare nolit? et, sivel ille velit, vel iste nolit, nonne divina vacillabit electio ?

Respondeo: habent omnes pro loco et tempore sufficiens auxilium, quo possint converti, ac deinde etiam perseverare, si velint: sed reipsa nemo convertitur, nemoque perseverat, nisi qui habet speciale donum pœnitentiæ et perseverantiæ, quod non omnibus datur, sed iis tantum, quibus Deus dandum esse judicaverit. Unde autem fiat, ut cum omnes possint converti, aut perseverare, illi soli convertantur et perseverent, qui habent ista dona, explicatum est libro superiore, ubi tradita est distinctio gratiæ sufficientis et efficacis.

Sed instant nonnulli: ponatur aliquis electus in extremo vitæ, qui usque ad illam horam in sceleribus vixerit; vel potest iste libere gratiam conversionis repudiare, vel non potest; si potest, igitur potest electus non salvari; si non potest, igitur electio tollit arbitrii libertatem.

Respondeo, potest ille libere gratiam repudiare, sed certum est non repudiaturum, quia Deus vocabit illum, sicut videt congruum illi esse, ut vocantem non respuat. Hoc enim modo gratia Dei vera a nullo duro corde respuitur, quoniam ad hoc datur, ut cor emolliat. Neque periculum est ne forte sapientiæ divinæ ratio desit, qua possit unicuique homini persuadere quidquid ei libuerit.

Tertia objectio, sæpe gloria beatorum pendet ex peccatis impiorum, ut gloria martyrum ex malitia persecutorum, gloria doctorum, ex perfidia hæreticorum, gloria virginum, ex tentationibus impudicorum: Deus autem non potest esse causa peccati: igitur non eligit Sanctos ad gloriam, nisi post certaminum victoriæque prænotionem.

Respondeo: propter hoc argumentum non desunt, qui doceant, Deum ex prædestinatione non decrevisse electis, nisi gradum unum gloriæ, cum videlicet, qui datur parvulis per baptismum; reliquos autem gradus post prævisionem totius vitæ, atque omnium certaminum statuisse. Sed non est opus ad ista confugere, si modo teneamus, quod supra diximus, Deum, antequam aliquid absoluta voluntate decreverit, præscivisse quidquid unquam accidere posset, si hæc aut illa ponerentur. Ex hac enim conditionali prænotione potuit Deus in prædestinatione definire unicuique electorum omnem illam gloriam, ad quam eum pervenire decerneret, ac deinde merita illi convenientia præparare. Neque sequitur ex hac sententia, ut Deus decernat ac velit peccata, sine quibus non possunt Sancti habere merita, quæ illis Deus in prædestinatione decrevit: Nam satis est ad certitudinem ejusmodi meritorum, ut Deus prævidertit fore, ut a persecutoribus martyres occidantur, si ipse permiserit.

Neque solum opinio illa, quæ distinguit gradus gloriæ, qui dantur sine prævisione meritorum, ab iis qui dantur ex prævisione non est necessaria, sed neque probabilis nobis esse videtur. Nam, qua ratione Deus prius elegit parvulos ad gloriam, quam Baptismum eorum præparet; quoniam gloria est finis, et Baptismus est medium ad finem, et prius in intentione est finis, quam medium; eadem ratione prius Deus elegit martyres ad palmam martyrii, quam victoriam eorum præparet, quoniam palma est finis, et victoria est medium.

Deinde ex hac opinione sequi videtur, ut aliquorum prædestinatio simpliciter ab operum prævisione dependeat. Nam cum aliqui non baptizantur, nisi in sanguine suo, quod S. Emerentianæ contigisse legimus; illis certe non datur alius gradus gloriæ, nisi quem per martyrium sibi ipsi acquirunt; illum autem gradum ex prævisione martyrii dari, non ex gratuita prædestinatione opinio illa contendit.

Quarta objectio. Deus non reprobat ante prævisionem operum, quia reprobatio ad justitiam pertinet, ex sententia Augustini; igitur

neque prædestinat ante prævisionem operum, quoniam qui non est reprobus, hoc ipso est prædestinatus.

Respondeo : reprobat Deus ante prævisionem operum quatenus non vult aliquem ex massa peccati liberare. Et hoc modo, qui non est reprobus hoc ipso est prædestinatus ante prævisionem operum; reprobat tamen post operum prævisionem, quatenus vult aliquem condemnare; neque est eadem ratio electionis et reprobationis hoc modo posteriore consideratæ, quoniam electio est opus gratiæ, reprobatio opus justitiæ, ut copiosius ostendemus in cap. sequenti. Itaque quos reprobat, juste reprobat, quia peccatum ipsorum id meretur; quos prædestinat, ad vitam misericorditer prædestinat, quia natura peccato originali infecta, pœnam non gloriam merebatur.

Quinta objectio, si Deus absque operum nostrorum prævisione prædestinaret, sine dubio aut omnes, aut majorem partem hominum prædestinaret ad vitam, cum sit natura bonus; et misericordia ejus sit super omnia opera ejus. At pauci sunt qui salvantur, ut ex Evangelio colligitur, Matth. VII. Igitur non prædestinat Deus, nisi secundum prævisionem operum, sive boni aut mali usus liberi arbitrii.

Respondeo : hoc argumentum aliquid fortasse concluderet, si prædestinatio non præsupponeret originale peccatum. Nam in Angelis ita factum videmus, ut major pars ad vitam prædestinata fuerit. Cæterum, cum universum genus humanum damnationem justissimam per peccatum primi hominis incurrisset, magna est misericordia Dei, quod multis indebitam gratiam donare voluerit; cur autem Deus, cum posset etiam post peccatum, omnes liberare, minorem partem liberandam esse decreverit, rationem esse dicit S. Augustinus in epist. 157. ut intelligeremus, quid omnibus deberetur.

Sexta objectio, hæc de prædestinatione sententia videtur impedimentum adferre correptioni, exhortationi, orationi, industriæ, diligentiæque, et, quod est omnium gravissimum, desperationem adferre, ut non libeat aliquid boni agere, sed contra omni generi flagitiorum et corruptelarum se dedere. Qui enim prædestinatus ad vitam non fuerit, sed reprobus, quidquid egerit, et quomodocumque vixerit, salvari non poterit ; qui vero fuerit prædestinatus ad vitam, quidquid tandem egerit, et quomodocumque vitam traduxerit, sine dubitatione salvabitur.

Respondeo : hoc argumentum præclare dissolvit S. August. in lib. de bono persever, extremo. Nos breviter respondemus, tantum abesse ut hæc sententia de prædestinatione, correptiones, exhortationes, orationes, industriam, diligentiam, et spem bonam impediat, ut potius hæc omnia ponat, atque confirmet. Deus enim prædestinavit homines, sed ita prædestinavit ut per hæc media pertingant ad finem. Neque verum est, reprobum, quidquid egerit, damnandum et prædestinatum, quidquid egerit, salvandum. Non enim damnabuntur nisi mali, neque salvabuntur nisi boni ; sed hoc tamen est verum, omnes reprobos, malos, et omnes electos, bonos aliquando futuros ; et quoniam dum hic vivimus, incerta est tum electio, tum reprobatio, sicut nemo salutem desperare, ita etiam nemo certo debet de sua felicitate præsumere, sed cum metu et tremore salutem suam operari.

CAUT XVI.

Causam reprobationis impiorum partim ad solam Dei voluntatem, partim ad peccata pr visa referendam esse.

Nona propositio : « Reprobatio, quam S. August. prædestinationem ad interitum vocat, duos actus comprehendit, alterum negativum, cujus nulla est causa ex parte hominum, alterum positivum, cujus causa est peccati originalis, actualisve prævisio. » De hac nova propositione hoc loco breviter disseremus, quoniam maxima pars lib. II. de statu peccati, in hac ipsa re explicanda consumpta est ; nam quemadmodum prædestinationem, sive electionem gratiæ contra Pelagianas defendimus, ita reprobationem justissimam contra Calvinianos defendere cogimur, qui cum homines ante prævisionem peccati ad peccatum et mortem æternam prædestinatos esse contendant, cum ipsa Dei justitia pugnant, et omnia hominum scelera in Deum auctorem refundunt. Sed de hac re satis multa loco notato; nunc propositionem nostram breviter explicemus.

Dicimus igitur primum, reprobationem a S. Augustino prædestinationem ad interi-

tum nominari. Sic enim ipse loquitur in Enchirid. cap 100 : « Implet ipse quod vult bene utens et malis, tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam. » Usus tamen jam Scholarum obtinuit, ut non dicantur prædestinati, nisi qui ad gloriam sunt electi ; et vere in Scripturis non invenitur hoc nomen, nisi in bonam partem. Reprobos autem Theologi præscitos vocare solent, non quod hoc nomen non sit commune cum electis, cum Apostolus dicat : *Quos præscivit et prædestinavit, etc.* ad Roman. VIII (1), sed reliquerunt eis nomen commune, ut illos ab iis distinguerent, qui proprie prædestinati dici meruerunt.

Dicimus deinde, reprobationem duos actus comprehendere, alterum negativum, alterum positivum ; siquidem reprobi opponuntur electis contradictorie et contrarie. Primum enim non habet Deus voluntatem illos salvandi; deinde habet voluntatem eos damnandi ; et quidem, quod attinet ad priorem actum, nulla datur ejus causa ex parte hominum, sicut neque prædestinationis. Posterioris autem datur causa prævisio peccati. Utrumque breviter probandum est.

Igitur non dari causam ex parte hominum reprobationis negativæ, probatur primo ex Apostolo ad Rom. IX : *Antequam aliquid boni vel mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori.* Et : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* Illud enim : *Antequam aliquid boni, vel mali egissent* (2), non solum referri debet ad bona et mala coram hominibus, sed etiam ad bona et mala in præscientia Dei, quoniam alioqui daretur causa prædestinationis ex parte hominum, quod supra improbatum est.

Dices : Deum non odisse Esau propter opera mala prævisa, sed propter originale peccatum. Contra, nam originale peccatum erat commune utrique, igitur si propter originale peccatum odio habuit Deus Esau, debuit etiam propter idem peccatum odisse Jacob.

Dices : poterat Deus juste odisse etiam Jacob, sed ex misericordia voluit eum diligere. At, hoc est, quod quæritur, cur Deus unum dilexerit, ut liberaret, alterum odio habuerit, ut non liberaret, cum uterque odio dignus, et amore indignus esset. Non enim responderi potest, unum non diligi, quia dignus est odio, cum uterque dignus sit odio.

Restat igitur, ut hujus discretionis causa sit voluntas Dei, qua unum liberat, quia sic ei placet ; alterum non liberat, quia non placet. Et hoc ipsum confirmat ibidem Apostolus, cum dicit : *Miserebor cujus misereor etc.* Et : *An non habet potestatem figulus luti etc.* Et : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Ubi tamen observandum est, vocabula illa, quæ sonant aliquid positivum, ut odio habere et indurare, accipienda esse pro negatione : nam odio habere, hoc loco, est, non velle diligere ; et, indurare, est, non velle misereri, ut August. docet in epist. 105. et tract. 53. in Joan. et in lib. I. ad Simplician. quæst. 2. ubi dicit, nihil esse aliud indurare, nisi non misereri.

At, inquies, induratio est pœna peccati, ut patet ex Apostolo ad Rom. I. et ex Augustin. lib. V. in Julian. cap. 3. non igitur oritur ex sola Dei voluntate. Respondeo : induratio utrumque habet, nam et est pœna peccati præcedentis, quatenus Deus alicui negat auxilium et gratiam, quia propter peccata præcedentia dignus est tali desertione ; et tamen est simul effectus hujus negativæ reprobationis. Deus enim quia non vult eum salvare, punit tali desertione peccatum ejus præcedens, quod non faceret, si eum salvare decerneret ; atque ideo Apostolus ad voluntatem Dei recurrit, cum ait, cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat ; nec tamen ulla est in hac re iniquitas, quoniam non tenetur Deus peccatorem liberare, aut eum emollire, atque convertere.

Sed dices, quamvis odio habere et indurare possint exponi per negationem, tamen facere vasa in contumeliam non videtur posse accipi nisi positive. Quomodo igitur Apostolus hoc etiam revocat ad voluntatem Dei, cum dicit, an non habet potestatem figulus luti, facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam? Respondeo : facere vasa in contumeliam, potest accipi duobus modis. Uno modo pro eo, quod est facere vasa, qualia requirit conditio massæ, et ea sic relinquere, hoc est, formare homines, quales requirit natura corrupta, neque aliquid addere ; et hoc sonat aliquid negativum, et pertinet ad priorem actum reprobationis, et hoc modo loquitur Apostolus. Altero modo

(1) Rom. VIII, 9. — (2) Rom. IX, 11.

accipi potest, facere vasa in contumeliam, pro eo, quod est deputare illa ad contumeliam, id est, ad confusionem æternam, et hoc pertinet ad posteriorem actum reprobationis, et hoc modo intellexit facere vasa in contumeliam S. Augustinus in epist. 106. cujus verba paulo infra citabimus.

Probatur secundo ex testimonio S. August. is enim in epist. 105. ad Sixtum, sic ait : « Cur illum potius quam illum liberet, aut non liberet, scrutetur qui potest judiciorum ejus tam magnum profundum, veruntamen caveat præcipitium. » Ubi vides, non solum non posse sciri causam, cur illum aut illum liberet. sed etiam cur illum aut illum non liberet. Idem etiam in libro de corrept. et grat. cap. 8. et 13. scribit, referendum esse inter occulta judicia Dei, cur Deus quibusdam justificatis donum perseverantiæ dare nolit, non enim ista negatio doni perseverantiæ pœna peccati dici potest, cum justificati talem pœnam non mereantur, ac per hoc non est pœna, sed effectus reprobationis negativæ.

Probatur ultimo ratione, nam hoc ipso quod aliquis non prædestinatur, intelligitur reprobatus negativa reprobatione. At prædestinatio facta est ante prævisionem operum, neque habet ullomodo causam ex parte hominum, igitur etiam reprobatio negativa facta est ante prævisionem operum, neque ex parte hominum ullam causam habet.

Jam vero reprobationis positivæ, id est, alterius illius actus, quo Deus vult reprobos æternis suppliciis addicere, causam esse peccata hominum, non autem solam Dei voluntatem, probatur primo ex Scripturis, quæ passim docent, pœnam æternam justo Dei judicio peccatis hominum reddi. Matth. xxv. *Ite maledicti in ignem æternum, esurivi enim et non dedistis mihi manducare, etc.* Et ad Roman. II. *Ira et indignatio in omnem animam operantis malum etc.* (1). Quamvis eadem Scriptura doceat, vitam æternam justo Dei judicio reddi bonis hominum meritis, tamen potuit Deus prædestinare ad vitam æternam sine prævisione operum, quia potuit auctor esse prædestinatis, ut bona opera facerent, non autem potuit sine prævisione operum damnare ad gehennam, quæ est pœna peccati secundum Scripturas, quia non potuit auctor esse reprobis, ut mala opera facerent.

Secundo, idem probatur ex Augustino in lib. III. adversus Julian. cap. 18. ubi sic loquitur : « Bonus est Deus, justus est Deus, potest sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest sine malis meritis damnare, quia justus est. » Item in epist. 106. ad Paulin. « Hæc massa si esset ita media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea fierent vasa in contumeliam, cum vero per liberum arbitrium primi hominis in condemnationem universa defluxerit, procul dubio quod ex ea fiunt vasa in honorem, non ipsius justitiæ ; quæ gratiam nulla præcessit, sed Dei misericordiæ ; quod vero in contumeliam, non iniquitati Dei, quæ absit ut sit apud Deum, sed judicio deputandum est. »

Probatur ultimo ratione, nam condemnare aliquem sine causa, est punire sine culpa, quod injustum esse, et Deo, qui justissimus est, convenire non posse, extra controversiam est. Nam ut eleganter Augustinus scribit in libro de gratia et libero arbitrio c. 23 : « Deus reddit mala pro malis, quia justus est; bona pro malis, quia bonus est; bona pro bonis, quia bonus et justus est; solum non reddit mala pro bonis, quia injustus non est. »

Adjecimus in nostra propositione, causam reprobationis esse prævisionem peccati originalis, vel actualis, quia non omnes Deus reprobat positive propter originale peccatum, cum illud vere nonnullis reprobis per Baptismi gratiam remittatur, sed alios propter originale tantum, ut parvulos non baptizatos, alios propter actuale tantum, ut baptizatos adultos, alios propter utrumque ut infideles adultos. De qua re vide August. in libro de correpl. et grat. cap. 13. et Prosperum in respons. ad 2. cap. Gallorum. Quod si B. August. ut plurimum reprobationis causam referre videtur ad peccatum originale, ratione cujus totum genus humanum factum est quasi quædam massa damnata, propterea id facit, quoniam inde incipit omnium reproborum damnatio. Tametsi enim aliqui eruuntur ex massa per Baptismum, et ad ædificium transferuntur, ut ipse etiam Augustinus scribit in epist. 54. ad Dardan. quæst. 2; tamen iterum per actuale peccatum revertuntur ad massam, et ideo sic habentur a Deo, quasi nunquam ab ea massa separati fuissent.

(1) Matth. XXV. 41; Rom II, 8.

Quare idem August. in libro de corrept. et grat. cap. 7. dicit eos, qui tandem perituri sunt, quamvis recte pieque vivant, non esse a massa damnationis præscientia Dei, et prædestinatione discretos, non quod eos Deus tunc oderit, et damnare velit; cum recte pieque vivunt, sed quia illos non elegit ad regnum, ante mundi constitutionem, et præscivit ante vitæ finem relapsuros ad massam, et propter peccata, quæ videt eos procul dubio commissuros, damnare decrevit ad pœnas.

Porro qui ob solum originale peccatum a Deo prævisum, omnes reprobos damnationi perpetuæ addictos fuisse contendunt, quæstionem plane insolubilem sibi ipsi faciunt; neque enim intelligi potest, quomodo Deus propter originale peccatum damnare velit eos, quibus in Baptismo peccatum ipsum vere, proprieque dimisit: nam etiamsi dimissa culpa originali, non continuo tollantur concupiscentia, ignorantia, mortalitas, aliæque id genus miseriæ, tamen propter ista non potest Deus hominem velle damnare, cum Apostolus de justificatis dicat: *Nihil ergo damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu*, ad Rom. VIII (1).

CAPUT XVII.

Quid intersit inter hominum et Angelorum electionem sive reprobationem.

Decima propositio: « Quamvis Angeli quoque sancti gratis prædestinati sint ad vitam, Angeli vero mali, partim ex sola Dei voluntate, partim ob prævisa peccata reprobati; tamen divitiæ, gratiæ et justitiæ Dei, magis ostenduntur in electione et reprobatione hominum, quam Angelorum. » Hæc decima propositio erit hujus disputationis, totiusque libri postrema conclusio.

Esse autem Angelos electos ac prædestinatos, docet Apostolus, cum ait, scribens ad Timoth. in 1. epist. cap. V: *Testor coram Deo, et Christo Jesu, et electis Angelis, ut custodias hæc etc.* (1). Docet etiam S. August. in Enrichid. cap. 100. ubi sic ait: « Hæc sunt magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus, et tam sapienter exquisita, ut cum Angelica et humana natura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem, qua factum est quod creator noluit, impleret ipse quod voluit, bene utens et malis, tanquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam. » Idem quoque August. lib. I. Retractat. cap. 13. indicat, homines fuisse etiam prædestinandos, si Adam non peccasset, et sine dubio eadem ratio est de Angelis, et de hominibus ante peccatum: « Usque ad certum, inquit, Sanctorum numerum, quem prædestinavit Deus, nascerentur homines, non parentibus successuri morientibus, sed cum viventibus regnaturi. »

Porro non solum prædestinatos atque electos esse S. Angelos, sed etiam gratis, id est, ante bonorum operum prævisionem prædestinatos electosque fuisse, probari potest hac ratione. Antequam Deus Angelos absolute creare vel prædestinare vellet, sine dubio cognovit eos bene usuros libero arbitrio et gratia, et tandem salvandos, si eam gratiam illis præberet, quam reipsa præbuit, hæc enim cognitio necessaria est in Deo, ac per hoc prior est, quam absoluta voluntas creandi, vel prædestinandi Angelos, quæ non est necessaria, sed libera; necessaria enim priora sunt liberis, secundum modum nostrum intelligendi: igitur cum Deus voluit Angelos creare, et eam gratiam illis præbere, quam præbuit; sine dubio voluit etiam illos infallibiliter salvare; nam si id non voluisset, eam gratiam non dedisset, per quam eos infallibiliter salvandos esse prævideret. Prius autem est velle gratiam Angelis præbere, quam videre opera ex illa gratia procedentia, ut notum est, cum causa sit prior effectu; igitur prius voluit absolute Deus Angelos salvare, quam eorum opera futura prævidérit.

Eadem ratione probari potest, reprobationem Angelorum negativam, non pendere ex prævisione peccati, nam prævidit Deus Angelos, qui perierunt, infallibiter perituros, si eam solam gratiam illis daret, quam re ipsa illis dedit: ergo cum eam solam gratiam illis dare voluit, simul voluit eos non prædestinare ad gloriam, sed permittere, ut exciderent a salute; nam si eos Deus absolute salvare voluisset, non defuisset ejus sapientiæ ratio, qua id faceret. Nulla igitur

(1) Rom. VIII, 1. — (2) I Tim. V, 21.

causa reddi potest, cur Deus aliis Angelis dare voluerit gratiam, per quam videbat infallibiliter salvandos, aliis vero per quam videbat infallibiliter non salvandos, nisi quia voluit illos salvare, istos non voluit salvare. Cur autem voluerit Angelos malos positive damnare, sine dubio causa fuit peccatum eorum prævisum. Non enim juste pœna damnationis infligitur, nisi ubi culpa præcesserit.

Atque hæc ratio habet etiam locum in prædestinatione et reprobatione hominum; et potest hac similitudine illustrari; si rex aliquis proponat bravium obtinendum per cursum, et revelatione divina prænoscat, si cursu equorum certetur, talem hominem adepturum bravium; si bigis, talem; si pedibus, talem; si navibus, talem. Deinde instituat, ut certetur bigis, et omnibus qui decertaturi accesserint, bigas aptissimas ipse præbeat; nonne justum erit certamen, et juste privabuntur bravio, qui currendo victi fuerint, et ille juste coronabitur, qui alios currendo superaverit? et tamen quis ambigere potest, quia rex omnino gratis prædestinaverit ad bravium illum, qui victor evasit? nulla enim causa reddi potest, cur voluerit cursu bigarum contendi, non alio genere pugnæ : cum certo sciret, si bigis contenderetur, illum solum fore victorem, qui reipsa fuit; nisi quia voluit ei gratificari.

Quod si rex ille, qui bigas omnino similes, et æquales decertaturis dedit, dicitur gratis prædestinasse, quem voluit ad bravium, quanto magis Deus gratis prædestinasse dicetur electos, cum eis majorem gratiam, quam aliis, dederit? nam de hominibus quidem dubitari non potest, ut supra probatum est; de Angelis autem id S. Augustinus testatur in lib. XII. de Civit. Dei cap. IX : « Aut minorem, inquit, acceperunt amoris divini gratiam, quam illi, qui in eadem perstiterunt, aut si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem pervenerunt. » Idem etiam libro de correptione et gratia cap. 10 cum dicit, Deum in Angelis prius ostendere voluisse, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium : aperte significat ad gratiæ beneficium pertinere beatitudinem bonorum Angelorum, quoniam gratis ad eam electi sunt, et inde perseverantiæ donum acceperunt, quod non acceperunt Angeli mali, qui non perseverarunt, et justo Dei judicio in æternum exitium corruerunt.

Jam vero majores divitias cum gratiæ, tum justitiæ Deum ostendisse in electione et reprobatione hominum, quam Angelorum facile demonstrari potest. Nam quod attinet ad gratiam, Deus prædestinavit homines quosdam ad gloriam, qui non solum gloria indigni, sed etiam pœna dignissimi erant, cum essent natura filii iræ, sicut et cæteri : Angeli vero neque pœna digni, neque gloria indigni, sed solum non digni, antequam prædestinarentur, erant.

Deide homines, qui natura sunt Angelis inferiores, prædestinavit Deus ad æqualem gloriam cum Angelis; æquales enim nos Angelis futuros, veritas ipsa promisit Matth. XXII. Imo vero naturam nostram, ratione incarnationis Christi, ad gloriam longe excellentiorem prædestinatam esse scimus, quam Angelorum, siquidem in illa superna Hierusalem, caput omnium hominum et Angelorum, non aliquis Angelus erit, sed Christus Jesus, Deus et homo. Itaque Deus, ut ostenderet immensas divitias gratiæ suæ, naturam humanam ex profundiore abysso miseriæ eduxit, et ad altius fastigium gloriæ perduxit, quam Angelorum.

Denique, electis Angelis Deus non aliam gratiam dedit, nisi habitualem, qua fieret, ut possent perseverare, si vellent; non autem dedit gratiam illam excitantem, qua fieret, ut vellent, sed ut vellent, in eorum reliquit libero arbitrio, ut S. Augustinus docet in lib. de correptione et gratia, cap. 11. et 12. hominibus autem electis Deus non solum gratiam habitualem donat, qua possint bene operari et perseverare si velint, sed etiam ita illos excitat, eisque intus in corde persuadet efficaci vocatione, ut faciat illos etiam velle. Quocirca idem B. Augustinus in loco citato scribit, ipsam beatitudinem hominibus nunc esse donum gratiæ, quæ merces meriti futura erat, sicut fuit Angelis sanctis, si primus homo stare voluisset. Vide quæ scripsimus in libro de gratia primi hominis cap. 4. et 7.

Quod vero attinet ad justitiam, longe major justitiæ rigor apparet in reprobatione hominum, quam Angelorum, tum quia, maximam partem hominum, minimam Angelorum reprobavit, tum etiam, quoniam Angelorum nullum Deus pœnæ sempiternæ addicit, nisi propter culpam propria voluntate commissam ; hominum autem plurimos dam-

nat, propter solum originale peccatum, quod aliena voluntate commissum fuisse non dubium est. Quare non solum cum Angelis, sed etiam præ Angelis misericordiam et judicium Deo nostro cantare possumus et debemus.

CONTROVERSIARUM

DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO

LIBER TERTIUS

CAPUT PRIMUM.

Præmittuntur aliqua ante ipsam tractationem id est, argumentum totius operis, summa præcipuarum difficultatum, et qui scripserint de libero arbitrio.

Disseruimus de gratia, et prædestinatione, nunc de libertate arbitrii, quatuor capita consideranda sunt. Primo, quæ sit ratio et natura, quod subjectum, quod objectum, quis actus, quis finis liberi arbitrii. Secundo, quæ sint vires liberi arbitrii, et quæ necessitas gratiæ in operibus naturalibus. Tertio, quæ sint in moralibus. Quarto, quæ in supernaturalibus. Sunt autem sex præcipuæ quæstiones obscurissimæ in tractatione de libero arbitrio, quas variis in locis, prout ordo disputationis exiget, enodabimus.

Prima est de concordia liberi arbitrii cum determinatione judicii practici. Nam si voluntas pendet in electione a judicio rationis practico, cum nihil possit voluntas eligere, nisi quod ratio judicaverit omnibus consideratis, hoc loco, et tempore, esse bonum et expetendum ; ratio autem non sit in judicando libera, sed necessario pendeat ab objecto, nec possit aliter judicare, quam res se habeat, remota ignorantia et perturbatione, quæ sine dubio ad libertatem non necessario requiruntur : ubi, quæso, est arbitrium voluntatis ?

Altera quæstio est de concordia liberi arbitrii, cum præscientia Dei. Nam si Deus omnia novit, antequam fiant, nec potest ejus cognitio falli ; non poterit aliquid pro arbitrio hominis fieri aut non fieri, sed necessario id fiet, quod Deus futurum esse prænovit.

Tertia, de concordia liberi arbitrii, cum determinatione divinæ voluntatis. Nam si liberum arbitrium, ut omnes aliæ secundæ causæ, nihil agere potest sine concursu primæ causæ : prima vero causa, quæ est divina voluntas, prius natura operatur, et applicat secundas causas ad operandum, nec ulla ratione efficientia ejus impediri potest ; ubi nam est ea libertas, quæ voluntati relinqui dicitur, et a qua liberum arbitrium nominatur ?

Quarta, de concordia liberi arbitrii, cum depravatione naturæ, quæ ex peccato primi parentis in homine reperitur. Nam quemadmodum curva tibia, non potest non semper claudicare : sic etiam humana voluntas per peccatum perversa et curva effecta, non videtur posse in ullo opere vitare peccatum.

Quinta, de concordia liberi arbitrii, cum prædestinatione divina. Nam si prædestinatio certissima est, nec ob operibus nostris, sed a divina voluntate dependet, certe nec prædestinati videntur posse non bene agere, necnon prædestinati bene agere. Proinde tollitur libertas ad bona et mala, nisi ratio inveniatur, qua prædestinatio cum libertate concilietur.

Sexta, de concordia liberi arbitrii cum gratia efficaci. Nam si gratia efficax facit hominem credere, sperare, diligere, pœnitentiam agere, bene operari, neque potest ejusmodi gratia rejici, quoniam alioqui non vere gratia efficax diceretur, et (ut Augustinus alicubi dicit) ipsa facit, ne rejiciatur : nullæ videntur partes esse liberi arbitrii in his operibus, quæ ad salutem et pietatem pertinent.

Ex his quæstionibus prima solvetur in hoc III. lib. cap. 8. et 9. Secunda et tertia in IV. lib. cap. 13. 14. 15. et 16. Quarta, in lib. V. cap. 10. 11. et 12. Quinta et sexta, in lib. VI. cap. 14. et 15.

Scripserunt de libero, sive potius servo arbitrio ex adversariis Joan. Wiclefus in Trialogo lib. I. et III. Martinus Lutherus in lib. de servo arbitrio, et in assertione articuli 36. et alibi. Martinus Bucerus in lib. de concordia, in artic. de libero arbitrio, Philippus Melanchthon in Locis, tit. de causa peccati, et tit. de libero arbitrio. Illyricus cum sociis Centuriatoribus, centur. 2. 3. 4. et seq. cap. 4. Joan. Brentius in Apologia pro Confessione Wirtembergensi, Calvinus lib. II. Institut. cap. 2. in Antidoto Concilii Tridentini, et in responsione ad Pighium. Martinus Kemnitius in Examin. sess. 6. Concilii Tridentini et alii, quos mihi videre non licuit.

Ex Catholicis scripserunt de libero arbitrio plurimi, ac primum ex Græcis antiquis Origenes in lib. III. de principiis, Eusebius Cæsariensis in toto lib. VI. præparat. Evang. S. Basilius in orat. de libero arbitrio, et in alia de causa mali. S. Gregorius Nyssenus lib. V. VI. VII. et VIII. de Philosophia. S. Joan. Chrysostomus in quinque orationibus de Providentia, vel fato. S. Joannes Damascenus lib. II. de fide orthodoxa cap. 25. et seq.

Ex Latinis antiquis, S. Augustinus in tribus de libero arbitrio, et in alio de gratia et libero arbitrio. S. Prosper in libro de libero arbitrio ad Ruffinum. Faustus Rhegiensis in duobus libris de libero arbitrio. Boethius Severinus in V. libro de consolatione Philosophiæ. S. Anselmus in libro de concordia gratiæ et liberi arbitrii, et in dialogo de libero arbitrio. S. Bernardus in libro de gratia et libero arbitrio. Petrus Lombardus in lib. II. Sent. dist. 24. et 25. et cum eo Doctores Theologi, qui Scholastici dicuntur.

Ex recentioribus, qui proprie contra hæreticos nostri temporis, pro liberi arbitrii defensione scripserunt, multi numerari possunt. Eorum, quos videre potui, nomina per Alphabeti ordinem adscribam. Albertus Pighius scripsit libros decem de libero arbitrio contra Calvinum. Alphonsus a Castro lib. IX. advers. hæres. eamdem materiam tractat. Item eamdem Andreas Vega lib. II. in Concilium Trid. cap. 12. et seq. Bartholomæus Camerarius in lib. de libero arbitrio contra Calvinum. Christophorus a capite fontium, in lib. de libero arbitrio. Conradus Clingius in locis communibus, lib. I. cap. 5. et sequ. Censura Coloniensium contra Monhemium, art. 3. Dieghus Payva lib. IV. Institutionum. Dominicus a Soto lib. I. de natura et gratia cap. 15. et seq. Franciscus Orantius lib. 1. cap. 27. et seq. locorum Catholicorum. Franciscus Ferrariens. in lib. de Evangelica libertate cap. 1. et 2. Hieronymus Hangestus in lib. de libero arbitrio. Jacobus Latomus contra secundum articulum Lutheri, Joannes Cochlæus in lib. de libero arbitrio. Joannes Driedo in lib. de concordia liberi arbitrii, et prædestinationis, et in lib. de gratia et libero arbitrio. Joannes Eckius in Enchiridio art. 32. Joan. Roffensis contra articulum 36. Lutheri. Jodocus Tiletanus in Apologia pro Concilio Trid. sess. 6. Joan. Antonius Panthusa in libro de libero arbitrio et operibus. Petrus a Soto in institutione Sacerdotum. Raphael Venustus in lib. de prædestinat. gratia et libero arbitrio. Ruardus Tapper. in explicat. articuli 7. Lovaniensium. Thomas Waldensis tom. 1. lib. I. artic. 1. cap. 28. et seq. Wilhelmus Lindanus lib. III. Panopliæ cap. 14. et seq.

CAPUT II.

De nomine liberi arbitrii.

Nomen liberi arbitrii tribus modis ab auctoribus explicatur. Aliqui existimant, nomen liberi arbitrii significare conjunctionem duorum actuum, id est, judicii rationis, et electionis voluntatis, et ratione judicii, nominari arbitrium, ratione electionis, appellari liberum. Itaque volunt, liberum arbitrium nihil esse aliud, nisi judicium cum electione, sive electionem cum judicio. Ita videtur hoc vocabulum accepisse auctor Hypognostici lib. III. et post eum Petrus Lombardus in II. lib. Sententiar. dist. 24. lit. E.

Alii volunt, nomen liberi arbitrii dici proprie de actu rationis, id est, de judicio. Arbitrari enim idem est, quod judicare. Cur autem judicium rationis dicatur liberum, Duæ causæ reddi solent. Prior est S. Bernardi in libro de gratia et libero arbitrio, qui docet, judicium rationis dici liberum, quia libere judicat de actu suæ voluntatis. Posterior est Ruardi Tapperi in explicatione articuli 7. Lovanien. qui censet judicium appellari liberum, tum quia est indifferens ad

multa, tum quia in rebus dubiis, ac præsertim in particulari judicamus, ut volumus.

Alii denique, quorum videtur esse optima, verissimaque sententia, per liberum arbitrium solius voluntatis actum significari docent. Nam is solus vere et proprie liber est. Atque hæc est sententia S. Thomæ 1. part. quaest. 83. art. 3. ad 2. et sanctorum Patrum, qui passim ad nomen arbitrii, addunt voluntatis nomen, ac dicunt liberum voluntatis arbitrium. Adferamus aliqua testimonia.

S. Ambrosius lib. II. de fide cap. 3: « Operatur, inquit, pro ut vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio. » S. Augustinus lib. de gratia et libero arbitrio cap. 2: « Revelavit nobis Deus per Scripturas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. » Et lib. V. de Civitate Dei cap. 9: « Ex his duobus, inquit, elegit liberum voluntatis arbitrium. » S. Prosper lib. I. de vocatione gentium cap. 3. « Judicium, inquit, voluntatis, depravatum est, non ablatum. « Concilium Arausicanum, can. 13. « Arbitrium voluntatis in primo homine etc. » Neque mirum videri debet, nomen arbitrii accommodari voluntati, cum proprie ad intellectum pertineat. »

Nam electio voluntatis est quasi sententia quædam et judicium ultimum ipsius voluntatis. Unde etiam vulgo dicimus, in meo arbitrio est hoc facere, id est, in mea electione et potestate.

Dicitur autem arbitrium potius, quam judicium. Quoniam hoc interest inter judices et arbitros, quod arbitri multo sunt liberiores, quam judices. Siquidem judices tenentur sequi leges, et si non judicant secundum leges, ab eis appellari potest; arbitri vero soluti sunt et liberi, et sententiam ferunt, pro ut volunt, neque ulla datur appellatio. Itaque proprie Justinus locutus est, cum initio primi libri scripsit, primis mundi temporibus arbitria Principium pro legibus fuisse. Sic igitur libera optio, sive electio voluntatis rectius arbitrium, quam judicium nominatur.

CAPUT III.

De liberi arbitrii definitione.

Definitur liberum arbitrium a Clemente (si tamen is est auctor in lib. III. recognitionum) his verbis: « Liberum arbitrium est sensus animi, habens virtutem, qua possit ad quos velit actus inclinari. » In libro de Ecclesiasticis dogmatibus (qui inter opera S. Augustini habetur) cap. 21. liberum arbitrium definitur « rationalis voluntas. » Petrus Lombardus lib. II. Sentent. dist. 24. hanc definitionem adfert: « Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. » Quæ definitio desumpta esse videtur ex Enchiridio sancti Augustini cap. 106. ubi legimus, liberum arbitrium per se posse malum eligere. Bonum autem non posse, nisi gratia adjuvante. Item Petrus Lombardus in eodem lib. III. dist. 25. scribit, a Philosophis liberum arbitrium definiri, liberum de voluntate judicium. S. Anselmus in libro de libero arbitrio cap. 3. rem eamdem ita definit: « Liberum arbitrium est potestas servandæ rectitudinis voluntatis, propter ipsam rectitudinem. » S. Bernardus in lib. de gratia et libero arbitrio, liberum arbitrium esse dicit consensum ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis indeclinabile judicium. Vel brevius, habitum animi liberum sui.

Sed quia longum esset, minimeque necessarium, has omnes definitiones defendere, vel explicare, proponemus aliam, nostro judicio, pleniorem, ex doctrina S. Thomæ collectam, hoc modo: « Liberum arbitrium est libera potestas ex his, quæ ad finem aliquem conducunt, unum præ alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi, intelligenti naturæ ad magnam Dei gloriam attributa. » In qua definitione duæ illæ voces primæ, « libera potestas, » explicant formam ipsam, et rationem liberi arbitrii. Est enim liberum arbitrium potentia quædam, non habitus vel actus: et potentia non qualiscumque, sed indeterminata et libera, qualem solam voluntatem esse suo loco demonstrabimus. Itaque nomen illud, « potentia, » seu, « potestas, » in definitione indicat genus; illud, « libera, » differentiam.

Quia vero potentia omnis est accidens, et omne accidens pendet a subjecto, in quo est; et rursus omnis potentia habitudinem habet ad actum et objectum, ideo in definitione plena et perfecta explicandum fuit subjectum, actus et objectum. Et quidem subjectum liberi arbitrii significatum est in illis verbis, « Intelligenti naturæ. » Omnes enim et solæ naturæ illæ, quæ intelligentia præ-

ditæ sunt, liberum habent voluntatis arbitrium, Deus videlicet, Angeli et homines. Objectum liberi arbitrii illis verbis indicatur : « Ex his, quæ ad finem aliquem conducunt. » Siquidem liberum arbitrium non versatur circa finem, sed circa media. Electio enim, quæ, ut statim dicturi sumus, est proprius actus liberi arbitrii, est quasi conclusio consultationis : Consultatio autem omnis est de mediis ad finem, non de ipso fine,

Itaque hoc interest inter voluntatem et liberum arbitrium, quod eadem appetendi potentia rationalis, ut respicit finem, dicitur voluntas ; ut respicit media, dicitur liberum arbitrium. Quemadmodum etiam eadem potentia intelligendi, ut respicit prima principia, dicitur intellectus ; ut respicit conclusionem, quæ per discursum ex principiis colliguntur, dicitur ratio.

Actus liberi arbitrii continetur in illis verbis : « Unum præ alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel etiam pro arbitrio respuendi. » Actus enim liberi arbitrii proprius est electio. Sed ea duobus modis fieri potest, Vel seligendo unum ex duobus, aut pluribus propositis, quæ dici solet libertas contrarietatis, sive specificationis ; vel uno tantum proposito, illud acceptando, vel rejiciendo, quæ dicitur libertas contradictionis, sive exercitii. Itaque ad significandum actum liberi arbitrii prioris generis, dictum est in definitione, « unum præ alio eligendi, » ad significandum actum generis posterioris, dictum est, « aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi. »

Adjecimus ultimo etiam finem, cujus gratia liberum arbitrium naturæ intelligenti attributum est, cum dicimus : « Ad magnam Dei gloriam. » Hæc igitur est definitio liberi arbitrii, quæ in sequentibus capitibus per partes commodius declarabitur, et probabitur.

CAPUT IV.

Quænam libertas sit necessaria ad liberum arbitrium.

Prima definitionis particula, quæ executienda nobis esse videtur, est, « libera. » Quæritur igitur, quænam libertas sit, a qua dicitur liberum arbitrium, sive, ut in definitione posuimus, potentia libera. Triplex enim libertas distinguitur a S. Bernardo in libro de gratia et libero arbitrio, et Petro Lombardo lib. II. Sent. dist. 25 una a necessitate, altera a peccato, tertia a miseria. Prima dicitur libertas naturæ, secunda libertas gratiæ, tertia libertas gloriæ. De prima scribit Apostolus in priore epist. ad Corinth. cap. VII : *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suæ voluntatis.* De secunda in epist. ad Rom, cap. VI : *Liberati a peccato, servi facti estis justitiæ.* De tertia in eadem epist. c. VIII : *Tunc et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei* (1). Cæterum satis constat inter auctores, libertatem, a qua dicitur liberum arbitrium, non esse nisi primam. Neque enim carent libero arbitrio homines impii, quamvis servi sint peccati et corruptionis, ac per hoc careant secunda et tertia libertate.

Sed rursus libertas naturæ duas in species dividi potest. Est enim libertas, quæ opponitur simplici coactioni, et est libertas, cui non sola coactio, sed etiam necessitas repugnat. Quæ partitio desumpta est ex doctrina Philosophi in lib. III. Ethicor. cap. 4. et 5. Dicuntur autem illa esse libera a simplici coactione, quæ, tametsi necessario fiant, nec possint non fieri, tamen sponte, voluntarie, et libenter fiunt, ut cum ita volumus esse felices et infelices, esse nullo modo velle possumus. Illa vero dicuntur esse libera a necessitate, quæ pro arbitrio possumus velle, et nolle, sive etiam velle et non velle, ut cum ambulamus et loquimur, quando sedere et tacere potuissemus.

Quæritur igitur, an ad liberum arbitrium constituendum requiratur libertas a necessitate, an vero sufficiat ea, quæ est a coactione. Non desunt ex hæreticis hujus temporis, qui libertatem a coactione satis esse judicent. Martinus Bucerus in lib. de concordia doctrinæ scribit, libero arbitrio solam coactionem repugnare. Et quoniam Lutherani non negant liberum arbitrium, si sola requiratur libertas a coactione, ideo se viam ad concordiam reperisse per hanc distinctionem Bucerus existimat. Quod enim Catholici dicunt, hominem esse liberi arbitrii, intelligi jubet de arbitrio libero a coactione, non a necessitate. Quod vero dicunt Lutherani, hominem non esse liberi arbitrii, accipien-

(1) Corin. VII. 37; Rom. VI, 18; ibid. VIII, 21.

dum esse docet de arbitrio libero a necessitate, non a coactione.

Joannes etiam Calvinus lib. II. Institut. cap. 2. § 6. scribit, hominem esse liberum a coactione, non a necessitate. Et addit, hanc ipsam fuisse mentem Petri Lombardi in 2. Sentent. dist. 25: « Pronunciat, inquit, tandem Lombardus, non liberi arbitrii ideo nos esse, quod ad malum et bonum, vel agendum, vel cogitandum peræque polleamus, sed dumtaxat, quod coactione soluti imus. » Cæterum Calvinus pro suo more non solum perperam exponit Lombardi sententiam, quod in sequenti capite demonstrabimus, sed etiam secum ipse pugnat. Nam in eodem lib. cap. 3. § 5. sic ait: « Lombardus, cum necessitatem a coactione distinguere nesciret, pernicioso errori materiam dedit. » At si Lombardus necessitatem a coactione distinguere nesciebat; quomodo paulo ante pronunciavit, non ideo nos esse liberi arbitrii, quod ad malum et bonum vel agendum vel cogitandum peræque polleamus, sed dumtaxat, quod coactione soluti simus? Idem quoque Calvinus in secundo libro adversus Pighium, disertis verbis pronunciat, se pro hæretico habiturum, si quis neget liberum arbitrium a coactione, modo non asserat liberum a necessitate.

Ad eamdem sententiam accessisse videtur Alphonsus de Castro lib. IX. verbo libertas, tractans enim de libertate, unde dicitur liberum arbitrium: « Est, inquit, libertas quæ opponitur necessitati, vel, ut verius dicam, coactioni. » Cæterum Alphonsus in eodem loco satis aperte indicat, se per coactionem intelligere quamlibet determinationem ad unum, dicit enim, hominem per libertatem a coactione posse facere et non facere, velle et non velle etc. Itaque solum in modo loquendi a communi sententia recessisse videtur, quæ est, ad liberum arbitrium constituendum omnino requiri libertatem a necessitate, neque sufficere a coactione.

CAPUT V.

Probatur sententia communis, quæ ad liberum arbitrium exigit libertatem a necessitate.

Igitur libertatem a necessitate omnino requiri ad liberum arbitrium, neque satis esse libertatem a coactione, demonstrari potest ex testimonio Scripturæ ex definitione Ecclesiæ, ex traditione Patrum, ex lumine rationis.

Ex divinis litteris habemus in primis illud Eccl. XV: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui, adjecit mandata et præcepta; Si volueris mandata servare, conservabunt te. Apposuit tibi ignem et aquam; ad quod volueris, porriges manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei dabitur illi.* Neque vero aliquid interest, utrum hæc verba conveniant homini pro eo tempore, quo erat in paradiso ante peccatum, an vero pro tempore, quo jam in peccata deciderat. Non enim disputamus nunc de libero arbitrio hominis lapsi, sed in genere. Apertissime autem per Ecclesiasticum Spiritus sanctus docet, quid sit esse in manu consilii sui, id est, liberi arbitrii, cum dicit, hominem posse, si velit, servare legem, et non servare, si non velit. Et rursus ex duobus contrariis, posse alterum eligere, ignem vel aquam; bonum vel malum; vitam vel mortem. Atque ita esse libertatem in homine tum volendi et non volendi, quæ est libertas contradictionis, tum ex duobus contrariis unum eligendi, alterum recusandi, quæ est libertas contrarietatis. Alia multa testimonia adduci possent, sed ea neque hoc loco necessaria sunt, et in IV. lib. commodius adferentur.

Ex definitione Ecclesiæ habemus Concilium Arausicanum, can. 25. ubi declaratur, posse hominem baptizatum, si velit, bene vivere: constat autem experientia, posse eum, si velit, etiam non bene vivere. Proinde potest velle et non velle; bene vivere et male vivere. Concilium item Tridentinum, quod saltem apud Catholicos magnam habere debet auctoritatem, sess. 6. cap. 5. docet, hominem libere consentire divinæ inspirationi, quippe quam rejicere etiam potest. Et can. 4. dicit, liberum arbitrium concurrere in dispositione ad justificationem, quia sicut consentire, ita etiam et dissentire potest. Quo loco non est omittendum, Concilium hoc postremum, sine dubio aliquid voluisse declarare adversus errores nuper exortos. Nullus autem est, nec fuit, qui doceret, hominem non esse liberum a coactione, sed tota quæstio est de libertate a necessitate, quam solam hæretici negant. Igitur hanc ipsam Concilium astruere voluit. Et sane qui potest consentire, vel dissentire; acceptare, vel rejicere; non solum a coactione, sed etiam a necessitate liberum se esse demonstrat.

Adde quod etiam extat decretum Pii V. Pontificis a Gregorio XIII. rursus innovatum, in quo damnantur sententiæ illæ : « Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. » Et : « Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. » Ubi Pontifices illi non voluerunt docere, id quod voluntarie, sed necessario fit, nullo modo libere fieri, sed non fieri ea libertate, quæ ad liberum arbitrium constituendum requiritur. Nam de hac libertate quæstio erat.

Jam ex Patribus idem probatur. Origenes lib. III. de principiis cap. 1. dicit, liberum arbitrium esse facultatem discernendi bonum a malo, et eligendi quod probaverit.

S. Gregorius Nazianzenus in Apolog. non procul ab initio : « Arbitrii libertas, inquit, parem in utramque partem motum habet. »

S. Gregorius Nyssenus lib. VII. de Philosophia cap. 1. probat, hominem esse liberi arbitrii, quia humanæ actiones non fiunt necessario, sed possunt etiam non fieri, et cap. 2. explicat, quid sit in libero arbitrio, et dicit esse, ire et non ire; dare et non dare; concupiscere et non concupiscere; lætari et non lætari, et similia, et cap. 3. dicit, omnem electivam potestatem, qualis nimirum est liberum arbitrium, esse in opposita.

S. Joan. Damascenus lib. II. de fide cap. 25. et 26. idem repetit, et verbis fere iisdem.

S. Hilarius in commentario Psalm. II: « Unicuique, inquit, nostrum libertatem vitæ, sensumque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens. »

S. Optatus Milevitanus lib. VII. adversus Parmenianum, in ipso fere principio : « Voluntas, inquit, habet pœnam, necessitas veniam. Homicida scelus potest facere, potest etiam non facere, et cætera hujusmodi, in quibus liberum habetur arbitrium. »

S. Ambrosius lib. II. cap. 3. « Pro voluntatis, inquit, arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

S. Augustinus lib. II. contra Faustum cap. 5 : « Et nos, inquit, sub facto stellarum nullius hominis genesim ponimus, ut liberum arbitrium voluntatis, quo vel bene, vel male vivitur, propter justum judicium Dei ab omni necessitatis vinculo vindicemus. » Item lib. III. de libero arbitr. cap. 1. 2. et 3. perpetuo libertati necessitatem idem August. opponit, et lib. de vera religione cap. 14: « Si necessitate, inquit, id fecisset, nullo peccati vinculo teneretur. » Denique in epist. 46 : et 47 ad Valentinum dicit, quæstionem de concordia gratiæ, et liberi arbitrii, esse obscurissimam, et a paucis penetrari, et lib. de gratia Christi cap. 47. dicit, quæstionem hanc adeo esse implicatam, ut cum gratia defenditur, liberum arbitrium negari videatur : et contra, cum defenditur liberum arbitrium, negari videatur gratia. At si liberum arbitrium non aliam exigeret libertatem, quam a coactione, quæstio esset facillima, vel potius nulla.

S. Bernardus in lib. de gratia et libero arbitrio. « Est vero, inquit, ratio data voluntati, ut instruat illam, non ut destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quo minus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum, consentiens appetitui, sive in bonum, gratiam sequens. »

Petrus Lombardus (cujus sententia necessario adferenda et consideranda est propter calumniam Calvini) in II lib. Sentent. dist. 25. lit. A. « Potestas, inquit, ipsa, quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. » Item littera B. dicit, liberum arbitrium non esse præsentium, vel præteritorum, sed futurorum tantum, quia præsentia et præterita determinata sunt ad unum. Liberum autem arbitrium indeterminatum ad utrumlibet esse debet. Lit. C. quærit, quomodo in Deo sit liberum arbitrium, cum ille non possit nisi bene agere, et liberum arbitrium requirat potestatem in opposita. Littera D. respondet, in Deo esse liberum arbitrium, quia licet non possit male agere, tamen non necessitate agit, quod agit, et potuisset illud non agere. Lit. E. concludit his verbis : « Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valeat appetere, vel eligere, quod ex ratione decreverit. » Lit. F. dicit, libertatem a necessitate fuisse ante peccatum, et remansisse etiam post peccatum, libertatem autem a peccato et a miseria fuisse ante peccatum, non postea. Vides igitur (Lector) quam aperte mentiatur Calvinus, cum scribere audet, Petrum Lombardum pronunciare, nos dumtaxat a coactione solutos esse.

Sequuntur autem Petrum Lombardum Theologi Scholastici omnes, ut Albertus in 2. Sent. dist. 24. Alexander in 2. part. quæst. 72, membr. 3. art. 5. S. Bonaventura in 2. dist. 25. S. Thomas cum alibi, tum in quæst. 6. de malo, quæ est de electione, articulo unico scribit, hæresim esse non solum apud

Theologos, sed etiam apud Philosophos, affirmare ad liberam electionem non requiri libertatem a necessitate, sed satis esse eam, quæ est a coactione. Et recte hoc dicit. Nam et Philosophus lib. III. Ethicorum, cap. 4. et 5. distinguit voluntarium a libero, quod ad liberum pertineat, posse facere et non facere : et naturalis ratio idem ostendit.

Primum enim si ad liberum arbitrium constituendum sufficeret libertas a coactione, sequeretur etiam in pecoribus esse liberum arbitrium. Nam et illa sine coactione ulla sponte sua feruntur ad pabulum.

Secundo sequeretur, in pueris, furiosis, somniantibus esse usum liberi arbitrii, eadem ratione. Isti enim omnes sponte agunt, ex Aristot. lib. III. Ethic. cap. 2.

Tertio sequeretur, Deum per liberum arbitrium, et ex electione genuisse filium; quoniam non coactus genuit. Atqui id perabsurdum est, ut sancti Patres passim docent. Vide Epiphanium hæres. 69. et Ambrosium lib. IV. de fide cap. 5. et alios.

Quarto, nulla fuisset unquam quæstio de libero arbitrio, et neque Aristoteles reprehendi posset, quod scripserit, Deum ex necessitate agere; neque ulla cum hæreticis controversia remaneret. Nam neque Aristoteles, neque Manichæi, neque Lutherani, aut ulli alii negarunt unquam, vel Deum, vel homines liberos esse a coactione.

Denique pugnantia videtur dicere, qui affirmat, liberum arbitrium a coactione, non a necessitate solutum esse. Siquidem liberum arbitrium (ut ex Gregorio Nysseno didicimus) non est simplex voluntas, sed voluntas, ut est principium electionis. Porro voluntas simplex, potest quidem intelligi cum libertate a sola coactione; talis enim est voluntas beatitudinis, saltem quoad specificationem; at potestas electiva non videtur intelligi posse cum determinatione ad unum et necessitate. Electio enim est inter multa, et ideo electionem præcedit consultatio. At si necesse habeo unum aliquid velle, aut facere, ubi est consultatio? ubi electio?

CAPUT VI.

Solvuntur argumenta contraria.

Sed jam argumenta solvenda sunt, quæ adversus ea, quæ diximus, ab adversariis adferuntur.

Primo loco testimonium objicitur S. Augustini ex Enchiridio cap. 105. ubi sic legimus : « Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle posimus ». Ex hoc enim loco videtur posse colligi, non requiri libertatem a necessitate, sed solum a coactione, ut voluntas libera dici possit. Nam beatitudinem necessario volumus, nec possumus eam non-velle, et tamen libere volumus, quia non coacti, sed sponte, et libenter volumus.

Respondeo : voluntas nostra, tametsi libera non sit in appetenda felicitate, quoad specificationem, quia non potest velle miseriam : tamen libera est in hac vita, quoad exercitium, quia potest appetere felicitatem, et cessare ab appetendo. Præterea tum in hac vita, tum in alia libera est voluntas, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem in aliis rebus eligendis, quæ non sunt necessario cum felicitate connexæ. Hoc igitur est, quod S. Augustinus dicit, posse voluntatem liberam remanere, licet in aliqua re, vel aliquo genere libertatis, libera non sit. Nam in aliis rebus, vel in iisdem, alio genere libertatis liberrima erit. Et pro arbitrio poterit agere et non agere, velle et non velle.

Secundo, objicitur aliud ejusdem Augustini testimonium ex eodem cap. 105. Enchiridii, et ex lib. XXII. de Civit. Dei cap. ult. ubi sic loquitur Augustinus de hominibus beatis in alia vita : « Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi, usque ad delectationem non peccandi, indeclinabilem libertatem. »

Respondeo, non vult S. August. significare, beatos habituros liberum arbitrium ad peccandum, et non peccandum; id enim pugnaret cum eo, quod dicit, eos tales futuros, ut non possint ulla ratione peccare. Sed indicare voluit, per necessitatem non peccandi, non tolli liberum arbitrium beatorum, imo potius confirmari. Qui enim peccare non possunt; liberrimi sunt in eligendo bono, et possunt eligere hoc, aut illud bonum, vel unum et idem eligere, vel non eligere, sine ullo periculo errandi. Posse autem eligere malum, non est virtus liberi arbitrii, sed defectus, nihil enim aliud est, nisi posse in eligendo falli, et errare. Itaque hoc de-

fectu remoto, non perit, sed fortius liberiusque efficitur liberum arbitrium beatorum.

Tertio, objicitur illud ejusdem Augustini, ex lib. de natura et gratia cap. 46 : « Per quam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus. Nec dicere audemus, Deum non voluntatem, sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare ». Quo loco velle videtur Augustinus, voluntatem nostram in eo esse liberam, quod vult beatitudinem, quamvis eam necessario velit : et Deum libere velle justitiam, licet necessario eam velit. Respondet enim Pelagio, qui dixerat privari eum libero arbitrio, qui necessitate constringitur. Et contra ipse asserit, non privari libero arbitrio eum, qui necessitate constringitur. Et probat duobus exemplis, hominis libere volentis beatitudinem, et Dei libere volentis justitiam, quamvis uterque ad ea volenda necessitate pariter constringatur.

Respondeo : significat eo loco S. August. eum qui vult beatitudinem, constringi quidem necessitate quoad specificationem, quia non potest velle miseriam; tamen non ideo privari libero arbitrio, quia potest quoad exercitium velle, et non velle beatitudinem. Pari ratione Deum velle justitiam ex necessitate quoad quamdam specificationem, quia non potest velle iniquitatem : sed non ideo privari libero arbitrio, quia potest, et quoad exercitium, quædam justa facere et non facere ; et quoad specificationem ex multis justis unum alteri præferre, illudque eligere.

At (inquies) non videtur id contrarium sententiæ Pelagii ; is enim cum ait, privari libero arbitrio eum, qui necessitate constringitur, loquitur de libertate et necessitate respectu ejusdem rei et modi, non autem respectu diversorum. Respondeo, verba Pelagii esse ambigua, et sententiam veram et falsam habere posse, et ideo a S. August. non simpliciter reprehendi, sed solum qua parte falsa esse poterant. Itaque non ait Augustinus, verum non esse quod Pelagius dixerat, sed inquit : « Et hic nonnulla quæstio est ». Ac deinde ostendit, quomodo possit fieri, ut aliquis necessitate constringatur, et tamen libero arbitrio non privetur.

Quarto, objicitur aliud testimonium ex lib. V. de Civit. Dei cap. 10. ubi sic legimus. « Si ulla definitur necessitas, secundum quam dicimus necesse esse, ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei, et præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus, necesse esse Deum semper vivere, et cuncta præscire. »

Respondeo, S. August. in principio capitis, distinguit necessitatem in duas species. Dicit enim esse quamdam necessitatem, quæ facit, ut res non sit in potestate, qualis est necessitas moriendi. Non enim est in potestate nostra mori, aut non mori. Aliam autem esse necessitatem, quæ non facit rem non esse in potestate. Ac priorem quidem necessitatem fatetur August. pugnare cum libertate, et ideo non esse dicendum voluntatem nostram esse sub tali necessitate ; posteriorem dicit, non pugnare cum libertate, et ideo non esse timendum, ne talis necessitas, si admittatur, libertatem auferat voluntatis.

Hujus posterioris necessitatis quatuor ponit exempla. Primum est de vita Dei. Necesse enim est Deum semper vivere, et tamen non ponimus vitam Dei sub necessitate, quæ tollat libertatem. Ubi per vitam Dei intelligimus actionem, vivit enim Deus, dum intelligit et vult. Et quamvis necesse sit, Deum semper vivere, id est, intelligere et velle, tamen non tollitur libertas ejus, quia multa libere vult, et proinde etiam libere intelligit practica intelligentia. Itaque necessitas semper vivendi cadit super actum intelligendi et volendi, non super modum operandi. Necessario enim Deus semper intelligit et vult, sed non necessario applicat hunc actum ad hoc, aut illud faciendum, sed libere.

Alterum exemplum est de præscientia Dei. Necesse enim est, Deum cuncta præscire ; et tamen præscientia Dei non ponitur sub necessitate tollente libertatem, quia necessitas præsciendi est ex hypothesi, non absoluta. Posito enim, quod Deus velit aliquid esse futurum, necessario præscit illud esse futurum ; sed sicut poterat Deus absolute non velle illud esse futurum, ita poterat absolute non præscire esse futurum.

Tertium est de potentia Dei, quod ponitur ad illustranda duo superiora. Necesse enim est Deum non posse mori aut falli, et tamen est omnipotens. Sicut igitur non minuitur potentia Dei per hoc, quod non potest mori aut falli, sic etiam non minuitur ejus liber-

tas per hoc, quod necesse est eum semper vivere, et cuncta præscire.

Quartum exemplum maxime facit ad rem : « Necesse enim est (inquit Augustinus) ut homo quicquid vult, libero velit arbitrio, et tamen non propterea liberum arbitrium ponitur sub necessitate tollente libertatem, nam illa necessitas, de qua dicimus, necesse esse hominem libere velle, non solum non facit, ut opera liberi arbitrii non sint libera, sed cogit ut sint libera, non enim cadit illa necessitas super opera, sed super modum, et est ex hypothesi non absoluta. Non enim necesse est absolute, ut homo hoc velit aut illud, sed est in ejus potestate velle hoc aut illud, et velle hoc aut non velle, tamen posito quod vellit, necesse est eum libere velle, quia talem modum operandi ejus natura postulat ». Vides igitur ex Augustino manifeste colligi, libertatem arbitrii requirere, ut opus sit in potestate, et pugnare non solum cum coactione, sed cum omni absoluta necessitate.

Quinto objicitur testimonium sancti Bernardi ex serm. 81. in Cantica, ubi sic loquitur : « Nescio quo pravo et miro modo ipsa sibi voluntas peccato quidem in deterius mutata necessitatem faciat, ut necessitas, cum voluntaria sit, excusare non valeat voluntatem, nec voluntas cum sit illecta, excludere necessitatem. » Et infra : « Ita anima miro quodam modo, ac male libera necessitate et ancilla tenetur, et libera : ancilla propter necessitatem, libera propter voluntatem ; et quod magis mirum, magisque miserum est, eo rea quo libera, eoque ancilla quo rea, ac per hoc eo ancilla quo libera ».

Respondeo, loquitur S. Bernardus de necessitate conditionata, quæ non repugnat libertati, non autem de absoluta, quæ simul cum libertate consistere non potest. Nam quemadmodum non potest arbor mala bonos fructus facere (ut Dominus ait Matth. VII.) dum videlicet est mala : potest tamen fieri bona, et tunc bonos fructus facere : sic etiam qui illectus est visco pravæ cupiditatis, durante affectu illo, necessario peccat, quia non potest non servire pravæ cupiditati, a qua tenetur quodammodo captivus : tamen absolute potest non peccare, et si peccat, libere peccat, quia potest deponere pravum affectum, si velit gratiæ Dei cooperari. Hoc igitur modo peccator est servus et liber, et ideo servus quia liber. Nam si vere liber non esset libertate naturæ, nunquam vere, prorieque peccaret, ac per hoc servus peccati esse non posset.

Porro S. Bernardum non existimavisse liberum arbitrium opponi soli coactioni, non autem necessitati, perspicuum est ex eodem serm. 81. in Cantica, ubi sic loquitur : « Unde liberum arbitrium nominatur, quod liceat aversari in his pro arbitrio voluntatis, inde homo ad promerendum potes. Omne enim quod feceris bonum, malumve, quod quidem non facere liberum sit, merito ad meritum deputatur, et ut merito laudatur, non is tantum, qui potuit facere mala, et non fecit; sed et qui potuit non facere bona, et fecit : ita malo non caret merito tam is, qui potuit non facere mala et fecit, quam qui potuit facere bona, et non fecit. Ubi autem non est libertas, nec meritum. Propterea, quæ sunt ratione carentia animalia nihil merentur, quia sicut deliberatione, ita et libertate carent. » Ex hoc loco apertissime constat, S. Bernardum requirere ad liberum arbitrium libertatem, quæ est ad utrumlibet, quæ dicitur a necessitate, qua sola bestiæ carent.

Sexto, objicitur testimonium S. Thomæ, qui in quæst. 10. de potentia art. 2. ad 5. scribit, solam coactionem repugnare naturali libertati voluntatis.

Respondeo : loquitur eo loco S. Thomas de voluntate simplici, non de voluntate, ut est principium electionis, quæ sola liberum arbitrium nominatur. Adde, quod videtur idem auctor in modo loquendi, locum istum revocasse, in 1. part. Summæ quæst. 41. art. 2.

Septimo, objicitur idem S. Thomas, qui in 1. par. quæst. 83. art. 2. ad 3. dicit, per peccatum periisse libertatem gratiæ, sed non libertatem naturæ, « quæ est (inquit) a coactione ».

Respondeo : Accipit eo loco S. Thomas coactionem pro necessitate, sive determinatione ad unum. Nam in corpore articuli dixerat, liberum arbitrium non esse habitum, sed potentiam ; quia per habitus inclinamur ad unum : liberum autem arbitrium indeterminatum est ad multa etiam opposita.

CAPUT VII.

An liberum arbitrium sit potentia, proponuntur variæ Theologorum sententiæ.

Nunc discutienda est illa definitionis particula, qua dicitur liberum arbitrium esse « potentia ». Cogemur autem multa hic adferre, quæ non sunt apud hæreticos in controversia, sed tamen ad controversias, quæ in quarto et quinto libro disputandæ sunt, necessaria esse videntur. Neque enim de controversiis circa liberum arbitrium recte judicari potest, nisi natura ipsa et ratio liberi arbitrii probe intelligatur.

Quæritur igitur, an liberum arbitrium sit potentia, et quæ potentia. Sunt autem de hac re multæ Theologorum sententiæ, quas breviter enumerare placuit, ut ex earum collatione rei veritas planius elucescat.

Prima sententia est eorum, qui docent, liberum arbitrium proprie in actu consistere, non in habitu, vel potentia. Ita docuit Hervæus in 1. quodlibeto quæst. 1. qui in iis actibus intellectus et voluntatis liberum arbitrium ponit, qui præcedunt deliberationem, vel deliberationis conclusionem. Ratio ejus hæc est. Liberum arbitrium est id; per quod habet homo actum aliquem in potestate, ita ut possit illum facere, vel ejus contrarium, vel eumdem facere et non facere. Primus autem actus, qui est in potestate hominis, est deliberatio, vel ejus conclusio; non enim ante deliberationem ulla esse potest libertas. At ipsam deliberationem necessario præcedit voluntas deliberandi, et voluntatem deliberandi præcedit cogitatio aliqua, igitur per hos actus, qui necessario deliberationem præcedunt, habet homo deliberationem in potestate. Ac per hoc in his actibus consistit libertas arbitrii.

Secunda sententia est S. Bonaventuræ, qui liberum arbitrium in habitu quodam naturali consurgente ex ratione et voluntate constituit. Scribit enim in 2. sent. dist. 25. art. 1. quæst. 2. 3. et 4. liberum arbitrium esse facilitatem quamdam operandi, quæ oritur ex conjunctione rationis et voluntatis, quomodo potestas totalis bene administrandæ familiæ est in patre et matre simul junctis; et in neutro scorsim reperitur. Ratio ejus est, quoniam a S. Bernardo liberum arbitrium definitur habitus animi, liber sui, et a Petro Lombardo dicitur esse facultas rationis et voluntatis. Facultas enim, et facilitatem et habitum magis, quam potentiam sonat.

Tertia sententia est Alberti in summa par. 2. qu. 91. membr. 1. et 2. et in 2. sent. dist. 24. art. 5. qui docet, liberum arbitrium esse potentiam perfectam per habitum superadditum, non tamen acquisitum, sed naturalem. Ratio ejus est tum illa, qua utitur S. Bonaventura, tum etiam alia, quia liberum arbitrium ex sententia S. Augustini, per peccatum est amissum, vel imminutum, non autem amitti, vel minui potest potentia, sed habitus.

Quarta sententia est, liberum arbitrium esse potentiam quamdam universalem, continentem sub se potentias omnes animæ intelligentis et sentientis. Ratio est, quia in his omnibus potentiis inveniuntur actus liberi, vel eliciti, vel imperati. Referunt hanc sententiam sine nomine auctoris S. Bonaventura loco citato, et S. Thomas in quæst. 24. de veritate art. 5.

Quinta sententia est Alexandri Alensis, in 2. par. summæ quæst. 72. membr. 1. art. 3. qui docet, liberum arbitrium esse potentiam particularem, et distinctam a ratione et voluntate. Ratio ejus est, quoniam in anima humana est imago Trinitatis ; et quidem mens, seu ratio recte refertur ad filium, qui est Verbum et sapientia Patris : voluntas ad Spiritum sanctum, qui est bonitas ; igitur debet esse potentia aliqua motrix aliarum, quæ respondeat Patri, cui tribuitur potentia, et hæc potentia motrix est id, quod dicimus liberum arbitrium.

Sexta sententia est Durandi, in 2. sent. dist. 24. quæst. 3. qui docet, liberum arbitrium esse ipsas potentias rationis et voluntatis, sed magis rationis. Ratio est, quia tam ratio, quam voluntas est potentia formaliter libera, sed ratio prius et magis est libera.

Esse autem utramque potentiam formaliter liberam, probat Durandus. Primo, quia Philosophus scribit in lib. IX. Metaph. cap. 3. potentias rationales esse liberas. Secundo, quia definitur communiter liberum arbitrium facultas rationis et voluntatis. Tertio, quia nec ratio, nec voluntas potest cogi, et utraque est indifferens ad agendum et non agendum, et ad agendum hoc aut illud. Nam licet ratio in rebus necessariis non possit judicare aliter, quam res se habeat, tamen in rebus probabilibus et dubiis, de quibus solis

est consultatio, non tenetur adhærere uni parti potius, quam alteri. Quarto, quia si ratio non esset libera in conclusione judicii, nec voluntas esset libera in electione, neque enim potest voluntas aliud eligere, nisi id, quod post deliberationem ratio concludit esse faciendum.

Esse autem rationem prius et magis liberam, quam voluntatem, probat idem Durandus. Primo, quia si potentiæ rationales sunt liberæ, ut Philosophus docet; certe illa prius et magis erit libera, quæ prius et magis est rationalis : talis autem dubitari non potest, quin sit ipsa ratio. Secundo, quia liberum dicitur esse, quod est gratia sui, et independens ab aliis, ut Philosophus docet in I. lib. Metaph. cap. 2. Voluntas autem dependet a ratione, non contra, ut notum est. Igitur ratio magis est libera, quam voluntas. Tertio, quia primi liberi actus sunt conclusio judicii et electio ; at conclusio judicii, quæ est rationis, præcedit electionem, quæ est voluntatis et rursus conclusio judicii liberior est, quam electio, cum electio determinetur a conclusione judicii, non contra. Igitur ratio prius et magis est libera quam voluntas. Quarto, quia radix libertatis est notitia contingentiæ mediorum ad finem. Notitia autem est in ratione, igitur radix libertatis est in ratione. Quare cum ratio non solum sit libera, sed etiam sit causa cur voluntas sit libera, sequitur, ut ratio et prius et magis libera dicenda sit, quam voluntas.

Septima est Henrici in 1. quodlibeto, quæst. 16. et Scoti in 2. sent. dist. 25. qui docent, liberum arbitrium esse potentiam unam et particularem, ipsam videlicet voluntatem, eamque ita esse liberam, ut non pendeat, nec determinetur a judicio practico rationis ; probant, quia illa est potentia libera, quæ omnibus positis, quæ requiruntur ad agendum, potest agere et non agere : at voluntas est libera omnium consensu ; igitur omnibus positis, quæ requiruntur ad agendum, quorum unum est Judicium rationis, potest agere et non agere. Addunt iidem auctores, rationem non esse liberam, nec formaliter, nec radicaliter ; non formaliter, quia necessario ratio judicat ut res est, remota ignorantia et errore : non radicaliter, quia nomen radicis significat veram causam ; ratio autem non est vera causa libertatis voluntatis, sed solum conditio, sine qua non esset in voluntate libertas.

Octava sententia est S. Thomæ in 1. par. Summæ quæst. 83. art. 1. 2. 3. et in 1. 2. quæst. 13. in 2. sent. dist. 24. quæst. 1. et de Veritate quæst. 24. Item Richardi et Capreoli in 2. sent. dist. 24. Denique Cajetani, Conradi et aliorum, qui S. Thomam sequi solent, qui docent liberum arbitrium esse quidem potentiam unam et particularem, ipsam videlicet voluntatem, ut superior sententia continebat, sed addunt, radicem libertatis esse in ratione, et voluntatem pendere, ac determinari a judicio ultimo practicæ rationis, quæ sententia quoniam verissima nobis esse videtur, in sequenti cap. comprobabitur.

CAPUT VIII.

Probatur liberum arbitrium esse potentiam, videlicet ipsam voluntatem, eamque sic esse liberam, ut tamen determinetur a judicio ultimo practicæ rationis.

Explicatis sententiis aliorum, restat, ut quid nobis ad veritatem propensius videatur, aliquot propositionibus complectamur.

Prima propositio : « Liberum arbitrium non est actus. » Probatur. Nam liberum arbitrium est aliquid a natura insitum homini, quod nulla ratione tolli potest, ut S. Bernardus in lib. de gratia et libero arbitrio, et alii Patres communiter docent : non igitur est actus qui modo adest, modo abest, et non a natura inest, sed a nobis producitur. Alioqui sæpe homines, etiam sani vigilantes libero carerent arbitrio ; neque enim perpetuo actus illos producunt, in quibus liberum arbitrium constituebat Hervæus.

Neque movere nos debet, quod nomen liberi arbitrii actum sonare videatur. Nam commune est multis alii rebus, ut nomen accipiant ab actibus, cum tamen principia potius, et causæ actuum sint, quam actus ipsi, sic enim intelligentiam et rationem nominamus ipsam mentem, quæ principium intelligendi et ratiocinandi est. Adde quod actus illi, in quibus Hervæus liberum ponit arbitrium, neque ipsi sunt liberi, ut eis nomen liberi arbitrii convenire possit ; neque faciunt nos liberos, cum determinent ad aliquid cogitandum et volendum.

Secunda propositio : « Liberum arbitrium non est habitus, sed potentia. » Probatur. Nam vel is habitus esset naturalis, vel acqui-

situs : non naturalis, quia cum habitus sit inclinatio ad aliquid, si liberum arbitrium esset habitus naturalis, naturaliter inclinati essemus ad unum, atque ita periret libertas ad opposita : non etiam acquisitus, quia liberum arbitrium habemus, ut diximus, a natura, proinde cum illo nascimur, non accedente ætate illud acquirimus. Itaque recte admonet S. Thomas, habitus acquisitionem repugnare naturalitati (ut sic loquamur) liberi arbitrii; habitus vero naturalitatem repugnare arbitrii libertati.

At (inquies) potentia quoque est inclinatio quædam ad suum objectum : cur igitur liberum arbitrium non potest esse habitus naturalis, si potest esse potentia naturalis? Respondeo, causam esse, quia potentia est inclinatio determinata ad bonum in universum, indifferens autem et indeterminata ad bona particularia : habitus vero, si proprie loqui velimus, est inclinatio ad unum aliquod particulare bonum, vel malum apprehensum sub ratione boni. Et ex eo fit, ut per potentias non dicamur boni vel mali, sed capaces utriusque : at per habitus bonos, dicimur boni, per malos, mali. Quod si S. Bonaventura et Albertus per habitum naturalem intelligant inclinationem naturalem ad bonum in commune, de solo nomine erit quæstio, vel potius (ut S. Augustinus monet) cum de re constet, non erit de nomine litigandum.

Tertia propositio : « Liberum arbitrium non est potentia universalis. » Probatur. Nam tametsi potentiæ cæteræ, præter voluntatem, sint actuum liberorum capaces; tamen non sunt actus earum liberi, ut ab ipsis procedunt, sed ut procedunt a voluntate, a qua imperantur. Proinde non sunt potentiæ illæ liberæ, nec liberi arbitrii nomen merentur. Illa enim sola potentia recte dicitur libera, quæ est domina sui actus, quæque pro arbitrio potest illum producere, vel non producere. Adde quod si liberum arbitrium esset potentia universalis, tot essent libera arbitria, quot sunt potentiæ, quod est plane inauditum.

Quarta propositio : « Liberum arbitrium non est potentia quædam tertia distincta a ratione et voluntate. » Probatur. Nam nullus est actus, qui tertiæ isti potestati respondeat. Quod enim aliqui dicunt, proprium actum hujus potentiæ, esse, movere intelligentiam et voluntatem, nihil facit ad rem. Nam voluntas est, quæ se, et alias omnes potentias movet. Itaque illi ipsi dicunt, actum tertiæ illius potentiæ esse, volo judicare, volo eligere. Sed forte Alexander per tertiam potentiam intellexit voluntatem, ut est motrix, et ut distinguitur a simplici voluntate, quæ est etiam impossibilium. Et tum solum de nomine quæstio esset : et inter se summi illi Theologi Alexander, Albertus, S. Bonaventura et S. Thomas, quod attinet ad rem, facile convenirent.

Quinta propositio, « Libertas formaliter non est in ratione, sed in sola voluntate. » Provatur. Nam in primis sacræ litteræ voluntati libertatem tribuunt. Ecclesiastici XV. *Si volueris mandata servare, conservabunt te : ante hominem vita et mors, quicquid placuerit ei dabitur illi.* I Corinth. VII : *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suæ voluntatis, etc.* (1).

Deinde S. Patres (ut citavimus cap. 2.) ideo liberum voluntatis arbitrium nominant, ut ostendant in voluntate libertatem esse. Præterea Gregorius Nyssenus lib. VII. de Philosophia, et Joan. Damascenus lib. II. de fide cap. 25. scribunt, liberum arbitrium esse potestatem eligendi; constat autem electionem voluntatis esse, non rationis. Denique multi ex Patribus, cum de libero arbitrio loquuntur, voluntatem ipsam appellant, ut perspicuum est ex Optato lib. VII. contra Parmenianum, Augustino lib. III. de libero arbitrio cap. 1. 2. 3. etc. Et Bernardo lib. de gratia et libero arbitrio.

His accedunt rationes ex absurdis petitæ, nam si formaliter esset in ratione libertas, sequeretur primo, hominem peccare ante consensum voluntatis. Secundo, eumdem bis peccare, cum primo judicat esse faciendum id, quod non licet, et deinde id ipsum eligit. Tertio, ignorantiam plane involuntariam a peccato non excusare. Nam ad peccandum non requiretur, nisi libertas; libera enim transgressio legis, peccatum est. Quare si ante consensum voluntatis libertas est in ratione, ante consensum voluntatis ratio peccare poterit, et cum postea accedit consensus, erit aliud peccatum, et ignorantia erit libera, quamvis sit involuntaria. Hæc autem absurda esse nemo negare potest, cum repugnent communi sensui generis humani, et S. Augustinus dicat, in lib. de vera religione cap. 14, peccatum adeo esse debere voluntarium, ut, si non sit voluntarium, non sit peccatum. Accedat deinde

(1) Eccl. XV, 16; I Corint. VII, 37.

ratio etiam ostensiva, qua demonstrari potest rationem non esse liberam ullo genere libertatis, id est, nec a coactione, neque a necessitate; neque quoad specificationem, neque quoad exercitium.

Primum igitur, non esse liberam rationem a coactione eo modo, quo a coactione libera est voluntas, probatur : nam voluntas libera dicitur a coactione, quia fieri non potest, ut voluntas aliquid velit contra inclinationem suam, vel totius suppositi; nam ipsa inclinatur ad omne bonum, proinde non potest aliquid velle contra suam inclinationem; et rursus ipsa est inclinatio totius suppositi, ac per hoc non potest velle aliquid contra inclinationem totius suppositi. Ita nullo modo potest cogi, quia non potest fieri, ut velit quod non vult. At ratio inclinatur quidem ad omne verum intelligendum, tamen ejus inclinatio non est inclinatio totius suppositi, et ideo potest cogi ad judicandum et credendum contra inclinationem non quidem suam, sed totius suppositi. Ita dæmones credunt unum esse Deum coacti, et idcirco etiam contremiscunt, ut ait S. Jacob. cap. 2. Et sæpenumero qui ægrotant, coguntur credere se brevi esse morituros, quod omnino refugiunt, et si fieri posset, nollent credere. Falsum est igitur, quod scribit Durandus, rationem esse liberam a coactione æque ac voluntatem.

Rursus non esse liberam rationem a necessitate quoad specificationem, probatur. Ratio enim si ei proponantur argumenta necessaria, necessario assentitur; si probabilia, necessario opinatur, id est, cum formidine credit; si contraria æque probabilia, necessario dubitat, nisi accedat inclinatio voluntatis. Hæc autem ita esse, testatur Philosophus in II. lib. de anima tex. 153. ubi scribit, nos imaginari posse quod volumus, non autem opinari, nisi id, quod argumenta concludunt esse opinandum. Et in VII. lib. Ethic. cap. 2. scribit, syllogismum captiosum necessario inducere dubitationem, cum ab una parte videatur incredibile quod concluditur, ab altera non possit contemni argumentum, donec solutio non apparet. Testatur idem experientia. Nemo enim consultat, utrum debeat veritati cognitæ assentiri, nec ne, sed simpliciter eo accedit, quo argumentorum vis ducit. Testatur etiam fides Catholica, quæ propterea requirit pium voluntatis affectum, quoniam alioqui mens nostra non facile posset adduci, ut crederet, quæ rationem ipsam superant, sæpe etiam (quamvis non ita sit) eidem repugnare videntur.

Jam vero non esse rationem liberam, quoad exercitium, facili negotio probari potest. Nam omnis actio fit ex appetitu alicujus boni, ut Philosophus docet in I. lib. Ethicor. cap. 1. Et post eum S. Thomas 1. par. quæst. 80. art. 1. et 1. 2. quæst. 1. artic. 2. Appetitus autem boni in anima, ratione prædita nihil est, nisi voluntas. Ipsa igitur voluntas rationem applicat ad intelligendum, vel etiam ab actu intelligendi revocat. Quod si inclinatio rationis ad intelligendum appetitus etiam nominetur, certum est ejusmodi appetitum esse naturalem, et inclinare ad perpetuum actum. Proinde quod ratio nunc exerceat actum speculandi, vel judicandi, vel alium quemcumque, nunc vero quiescat, non potest referri in ipsam rationem, sed in appetitum totius suppositi, qui non est alius, nisi voluntas.

Postrema ratio sumitur ex fine. Siquidem ad finem animæ rationalis non conducebat, ut in ratione esset libertas. Ratio enim est regula actionum humanarum, regula autem debet esse immobilis, uniformis, determinata, necessaria; alioqui perniciosa esset, et Lesbiæ regulæ similis, quæ (ut Philosophus testatur lib. V. Ethic. cap. 10.) quod plumbea esset, facile flectebatur in varias partes.

Sexta propositio : « Voluntatis electio pendet necessario ab ultimo judicio practicæ rationis. » Probatur. Nam voluntas non potest aliquid velle sine præcedenti judicio rationis; ergo si judicium sit indeterminatum, et ipsa erit indeterminata, si judicium determinatum sit, et ipsa determinata erit : at judicium ultimum practicum est omnino determinatum; dicit enim tunc ratio, hoc nunc (omnibus consideratis) est faciendum; igitur voluntas necessario eliget id, quod ultimum judicium practicum determinavit esse eligendum.

Probatur antecedens primæ consecutionis manifestis rationibus. Primo, voluntas est appetitus rationalis; et ex Aristotele lib. III. Ethic. cap. 2. electio est appetitus intellectivus. Ex Augustino lib. VIII de Trinitate cap. 4. nemo potest amare incognitum; igitur sine rationis actu præcedente nulla esse potest electio. Secundo, voluntatis objectum est bonum apprehensum et judicatum conveniens; quocirca si voluntas aliquid vellet sine præcedente cognitione et judicio, operaretur sine objecto, quod fieri non potest.

Tertio, quicquid homo agit, propter aliquem finem agit, ac proinde fieri nequit, ut moveatur ad eligendum aliquid, nisi ratio dictet illud esse medium conveniens ad propositum finem. Denique experientia idem docet. Nemo enim est, qui, si quæratur ab eo, cur aliquid agat, non respondeat, quia judicat ita esse faciendum. Ille etiam qui dixit, sit pro ratione voluntas, non exclusit judicium ab electione, sed judicavit, bonum sibi esse contra rationem agere. Itaque recte S. Bernardus in lib. de gratia et libero arbitrio : « Habet, inquit, voluntas quocumque se volverit semper comitem rationem, non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur. »

Probatur nunc illa consecutio, qua colligebamus, si judicium sit determinatum, et electionem fore determinatam. Nam si cum est judicium plane determinatum ad unum, voluntas possit aliud eligere, aut illud non eligere, nulla reddi poterit ratio, cur voluntas aliud non judicatum elegerit, aut illud jam judicatum non elegerit, atque ita dabitur electio sine judicio et actio sine objecto, quod fieri non posse jam ostendimus.

Dices, illum qui contra determinationem ultimi judicii practici aliquid eliget, posse reddere rationem electionis suæ, quod videlicet id fecerit, ut ostenderet suam libertatem. Respondeo : Hoc ipsum tunc futurum ultimum judicium practicum omnibus consideratis, bonum mihi est nunc contra rationem agere, ut me liberum esse demonstrem. Atque ita falsum erit, posse reddi rationem, cur aliquis egerit contra determinationem ultimi judicii practici; necnon et illud erit falsum, posse fieri, ut quis agat aliquid, repugnante ultimo judicio rationis.

Confirmatur hæc ratio a simili. Nam appetitus bestiarum ideo est determinatus ad unum, quia cognitio sensuum est determinata ad unum : rursus, voluntas humana, respectu ultimi finis, determinata est ad unum, saltem quoad specificationem, quia judicium rationis determinatum est ad unum, nec potest repræsentare ultimum finem, nisi sub ratione boni : denique, voluntas beatorum etiam quoad exercitium determinata est ad unum, quoad appetitum ultimi finis, quia rationis judicium repræsentans illum finem, tantum sub ratione boni, semper est præsens et perfecte applicatum mentibus beatorum, ergo a simili, in quacumque re particulari eligenda, voluntas erit determinata ad unum, quoad specificationem, et quoad exercitium, et reipsa necessario eliget, quando aderit præsens judicium practicum particulare dictans hic et nunc absolute omnibus consideratis, hoc est eligendum. Nam tale judicium repræsentat rem, tantum sub ratione boni, pro eo tempore, ut est præsens et perfecte applicatum.

Dices : In mediis ad finem conducentibus nunquam datur tale judicium ita determinatum ad unum, ut non simul etiam adsit aliud judicium, quod alia quoque sint media utilia ad illum finem. Respondeo, judicium ultimum non pati secum aliud judicium simile, quia essent contradicentia et repugnantia judicia. Itaque ultimum judicium non negat, quin alia sint media utilia ad eumdem finem, sed dicit, omnibus consideratis hic et nunc, hoc unum esse accipiendum tamquam utilissimum, ac per hoc absolute et simpliciter melius cæteris, quare si voluntas tunc eligeret aliquid aliud, haberet quidem rationem, cur eligeret illud tale medium, quia nimirum est utile, sed non haberet rationem ullam cur omitteret illud aliud quod hic et nunc, et simpliciter est judicatum melius. Non enim nunc habet nisi unum ultimum judicium, nec potest habere, quia contradicentia essent, nimirum, omnibus consideratis hoc est melius, et omnibus consideratis hoc non est melius.

Accedat ad has rationes, quod si posset fieri, ut quis eligeret contra dictamen ultimi judicii practici, posset etiam fieri, ut in voluntate esset peccatum sine ullo errore, vel defectu in ratione, sive intelligentia. Quod quidem adversarii coguntur admittere. Sed certe videtur esse contra illud Salomonis, Proverb. XIV : *Errant, qui operantur malum* (1). Et manifestissime pugnat cum sententia Philosophi, lib. III. Ethic. cap. 1. 3. et 5. lib. VI. cap. 12. et 13. lib. VII. cap. 3. et in lib. 3. de anima tex. 58.

Septima propositio : « Et si voluntas sola sit formaliter libera, radix tamen libertatis ejus in ratione est. » Probatur. Nam voluntas ideo est libera, quia est appetitus rationalis : sicut e contrario appetitus in bestiis, ideo non est liber, quia non est rationalis : igitur causa libertatis est ipsa ratio. Præterea appetitus non potest in aliquid ferri,

(1) Pro. XIV, 22.

nisi proponatur ei a potentia cognoscente tamquam bonum et conveniens, nec potest ab aliquo refugere, nisi proponatur ei ut malum et noxium ; igitur si potentia cognoscens sit determinata ad unum, id est, non proponat nisi unum, sive bonum, sive malum, appetitus necessario tendet in illud, aut ab eo refugiet, ut videmus accidere in bestiis, quorum cognitio est per sensum, ac per hoc determinata ad unum ; at si potentia cognoscens sit indeterminata et proponat varia objecta, ostendens in singulis esse rationem boni et rationem mali, ac denique viam aperiat ad opposita, qualis est ratio nostra respectu mediorum, quæ non habent necessariam connexionem cum fine, tunc appetitus erit liber, et poterit inclinari in varias partes. Voluntas igitur ideo libera est, quia sequitur rationem, quæ varia et contingentia media ad finem obtinendum ei proponit.

Dices : si voluntas libera est propter indeterminationem rationis, cur propter eamdem causam non est libera etiam ratio ? Respondeo : quia potentia cognoscens non est capax libertatis, sicut est potentia appetens. Nam potentia cognoscens ex natura sua, pendet ab objecto, et ab illo immutatur per speciem, quam ab ipso recipit. Unde non potest ei convenire libertas circa suum objectum : appetitus autem est inde pendens, cum ab objecto nihil recipiat, nec ab eo patiatur : et ideo sua natura capax est libertatis. Præterea non erat necessaria libertas potentiæ cognoscenti, quia cum verum vero non repugnet, sine ullo detrimento potest apprehendere omnia, et omnibus assentiri : at appetitui necessaria erat, quia sæpe bona sunt inter se pugnantia nec simul expeti possunt, ut virginitas et matrimonium ; voluptas et sanitas ; actio et contemplatio, et similia. Itaque voluntas quia est appetitus, capax est libertatis ; quia est rationalis, habet re ipsa libertatem.

CAPUT IX.

Solvuntur argumenta contra conclusiones capitis superioris.

Sed jam argumenta solvenda sunt, quæ pugnant contra superioris capitis propositiones ; quæque jam fuerunt in cap. 7. breviter indicata.

Primum igitur argumentum probare nitebatur, liberum arbitrium esse actus rationis et voluntatis, qui deliberationem præcedunt. Erat autem hæc ratiocinatio, liberum arbitrium est id, per quod habet homo actum aliquem in potestate : habet autem homo in potestate actum deliberandi (is enim est primus actus liber) per actum quo vult deliberare, et per cogitationem, quæ hanc ipsam voluntatem præcedit : igitur in his duobus actibus deliberationem præcedentibus liberum arbitrium consistit.

Respondeo : Primum falsum est, ante omnem electionem præcedere deliberationem, et ante deliberationem præcedere actum volendi deliberare. Sæpe enim homo rem oblatam continuo amplectitur et libere, quia tametsi non deliberavit, tamen deliberare potuisset, si voluisset. Itaque non omnes actus indeliberati sunt involuntarii, sed illi tantum, qui deliberari non potuerunt. Deinde, non recte tribuitur nomen liberi arbitrii omnibus illis rebus, quæ sunt necessariæ ad libere eligendum, sed illi tantum rei , quæ est principium productivum actuum liberorum, per quod proprie domini sumus actuum nostrorum. Tale autem principium est voluntas, quæ producit eliciendo vel imperando actus liberos.

Secundum argumentum probare conabatur, liberum arbitrium non esse potentiam, sed habitum, vel certe potentiam cum habitu. Nam liberum arbitrium definitur a S. Bernardo habitus animi ; et a Petro Lombardo facultas rationis et voluntatis ; et ex sententia Augustini est amissum vel imminutum.

Respondeo : S. Bernardus non accipit nomen habitus more Scholastico pro qualitate superaddita potentiæ, sed pro ipsa potentia, quæ est inclinata et habilis ad operandum, etiam quando nihil operatur. Sic etiam Petrus Lombardus nomen facultatis non pro facilitate, sed pro potestate usurpat. Denique S. Augustinus liberum arbitrium amissum dicit, non quod est a necessitate, sed quod est a peccato. Servi enim peccati facti sumus per Adæ peccatum, unde etiam Liberatore , ac Redemptore opus habemus. Porro imminutum dicitur liberum arbitrium, non quoad essentiam, sed quoad operationem et vires. Multa enim non possumus operari in statu naturæ corruptæ, quæ potuissemus in statu naturæ integræ.

Tertium argumentum contendebat, liberum arbitrium esse potentiam distinctam a

ratione et voluntate, nimirum potentiam motricem, ut esset in homine aliquid, quod compleret imaginem Trinitatis. Nam ratio, Verbi; voluntas, Spiritus sancti imaginem gerit : deerit autem imago Patris, nisi ponatur tertia potentia, quæ illum aliquo modo referat.

Respondeo : imago Trinitatis consistit in memoria, mente et voluntate, ex doctrina S. Augustini lib. xv. de Trinitate cap. 3. certum autem est, nomine memoriæ non posse intelligi tertiam illam potentiam motricem, sed esse eamdem mentem, ut retinet notitiam jam acceptam ; atque ita fœcunda est, et parit Verbum, ut idem S. Augustinus docet in lib. xiv. de Trinit. cap. 3. 4. et 6. Porro S. Thomas in 1. par. quæst. 93. art. 7. satis apposite explicat imaginem Trinitatis, dum mentem comparat Patri ; notitiam, a mente productam, Filio ; amorem ex notitia mentis procedentem, Spiritui sancto. Perspicuum igitur est, tertiam illam potentiam non esse necessariam ad complendam imaginem Trinitatis.

Adde quod si poneretur in anima rationali tres potentiæ distinctæ, quarum singulæ suos actus producerent, daretur occasio magno errori, quasi in Deo, ad cujus imaginem factus est homo, tres essent processiones, non duæ tantum, ac per hoc personarum non Trinitas, sed Quaternitas.

Quartum argumentum cum aliis tribus probare tentabat, potentiam intelligentem esse formaliter liberam, et ideo liberum arbitrium esse potentiam intelligentem. Sic igitur texebatur objectio : Potentiæ rationales sunt liberæ ex Aristotele lib. ix. Metaphys. cap, 3. at potentia intelligens est rationalis, igitur libera.

Respondeo : non dicit philosophus, potentias rationales esse liberas, sed esse ad opposita, nec loquitur de ratione et voluntate, sed de artibus et scientiis, quas potentias vocat rationales, quia possumus actus earum producere quando volumus : et dicit esse ad opposita, quia eadem est scientia contrariorum. Itaque etiam si liberas ejusmodi potentias appellasset, non tamen cogeremur fateri eas formaliter esse liberas, sed intelligeremus liberas esse nominatas, quod liberos actus producerent, quamvis non ideo liberi essent, quoniam ab eis producerentur, sed quoniam a voluntate imperarentur. Idem enim philosophus in lib. eodem cap. 6. scribit, determinari omnes istas potentias ab electione : electionem autem satis constat esse actum voluntatis, non intelligentiæ.

Quintum argumentum : liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, ut communiter definitur ; igitur etiam ratio est formaliter libera, et liberum arbitrium nominatur.

Respondeo : liberum arbitrium dicitur facultas rationis et voluntatis, quia ratio est libera radicaliter, voluntas formaliter.

Sextum argumentum : ratio non potest cogi, et est indifferens ad multa, igitur libera est non solum a coactione, sed etiam a necessitate.

Respondeo : jam hoc explicatum est in quinta propositione capitis superioris, ubi demonstratum est, rationem posse cogi ad judicandum contra inclinationem totius suppositi : item sic esse indifferentem in rebus probabilibus, ut tamen necessario opinetur, vel hæreat, nisi accedat inclinatio voluntatis.

Septimum argumentum : nisi mens in judicando sit vere, ac formaliter libera, neque voluntas in eligendo libera esse poterit. Non enim potest voluntas aliud eligere, quam id quod ratio judicat eligendum.

Respondeo : Voluntas in eligendo libera est, non quod non determinetur necessario a judicio ultimo et practico rationis : sed quoniam istud ipsum judicium ultimum et practicum in potestate voluntatis est.

Sciendum est enim, post cognitionem boni in universum mox existere in voluntate inclinationem aliquam in illud, non tamen plenam electionem : deinde cum proponuntur a ratione varia media, et ostenditur quid boni et quid mali sit in unoquoque, voluntatem inclinari modo in unam partem, modo in aliam ; et in ejus potestate esse, ut sinat se moveri, vel resistat, non quidem actu positivo, sed negativo, non sinendo videlicet se moveri. Per hoc enim quod voluntas sinit se moveri ab una ratione proposita, fit ut mens omissa alia inquisitione pergat et concludat judicium particulare, ad quod continuo sequitur electio. Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis, sinat se moveri ab una, et non ab alia.

Atque hinc est quod philosophus dicit in 3. lib. Ethic. cap. 5. virtutes et vitia esse in nostra potestate, licet omnes appetant id, quod bonum eis videtur, quia unusquisque sibi quodammodo causa est, ut hoc, aut illud

sibi videatur. Ubi philosophus ponit in nostra potestate virtutes, quia in nostra potestate sunt bonæ electiones, ex quarum frequentatione generantur habitus: ipsas autem electiones ponit in nostra potestate, quia judicia seu visiones, ad quas electiones sequuntur, sunt in nostra potestate.

Hinc est etiam quod boni, vel mali habitus multum conferunt ad bonam, vel malam electionem, quia quomodo unusquisque affectus est, ut ubidem Philosophus docet, ita de rebus ipsis judicat. Hinc quoque S. Thomas in quæst. 1. de malo art. 3. recte dixit, causam peccati esse, quod homo operetur non attendens ad regulam divinæ legis; hujus autem quod est non attendere ad regulam, non esse quærendam aliam causam, cum ad hoc sufficiat libertas voluntatis humanæ. Ubi sanctus Thomas in eo ponit libertatem et causam peccati, quod voluntas cum ab una parte trahitur ad peccandum a voluptate per sensum et rationem apprehensa et proposita ut bona, ab altera revocatur a peccato per rationem proponentem legem Dei, et repræsentantem voluptatem illam, ut noxiam, ipsa sinit se moveri a sensu, et attendit ad bonum propositum in voluptate, et non sinit se moveri a ratione proponente legem Dei, et sic non attendit ad veram regulam bonæ actionis.

Denique ex his etiam refutantur quatuor illa argumenta, quibus Durandus efficere nitebatur, rationem non solum esse formaliter liberam, sed etiam liberiorem ipsa voluntate.

Octavum argumentum, pugnat cum sexta propositione, ac probat, voluntatem posse eligere contra judicium ultimum et practicum rationis. Nam hoc est discrimen inter potentias naturales et liberas, quod naturales non possunt non agere, præsente objecto et aliis quæ ad agendum requiruntur, liberæ autem possunt. Id quod certum est, tum experientia, tum ex doctrina philosophi, lib. 9. Metaphys. cap. 6. Voluntas autem est potentia maxime libera; igitur potest non agere, quantumvis habeat objectum præsens repræsentatum per judicium ultimum rationis.

Et confirmari potest hoc argumentum ex absurdo. Nam si necessario voluntas sequatur judicium ultimum rationis, sequetur numquam posse eligi minus bonum relicto majori; nam ratio semper judicat majus bonum præponendum esse minori, nisi forte erret. Atqui hoc videtur esse falsum, et contra experientiam. Sæpe enim homines ex rebus non necessariis eligunt minus bonum, remoto etiam omni errore, et Deus ipse, in quem error cadere non potest, eligit ac facit minus bonum, cum majus aliquid eligere et facere posset.

Confirmatur rursus alia ratione, quoniam sequeretur duobus æqualibus propositis bonis neutrum posse eligi, quoniam rectum judicium rationis neutrum alteri præponit; at contrarium docet experientia.

Confirmatur etiam tertio, quia (ut S. Augustinus lib. XII. de Civit. Dei cap. 6. dicit) si duo sint æque affecti animo et corpore et occurant eidem rei, quæ suâ pulchritudine allicere possit affectum, et eadem diaboli tentatione uterque tentetur, et tamen unus tentioni consentiat, alter non consentiat, non potest reddi alia causa, nisi quia unus vult, alter non vult. At si voluntas necessario sequeretur judicium, fieri non posset, ut illo casu posito, unus consentiret alter non consentiret. Nam ratio idem dictaret utrique.

Confirmatur ultimo, quia sequeretur electionem non esse electionem. Nam electio est inter multa, igitur actus voluntatis, qui necessario sequitur judicium determinatum, non est electio, et tamen revera est electio; igitur electio et non electio est.

Respondeo : Philosophus in loco citato non comparat voluntatem, quæ proprie libera est, cum potentiis non liberis; sed comparat potentias rationales, quas dicit esse scientias et artes; cum potentiis naturalibus; ac dicit potentias rationales præsente objecto posse non operari, quia totæ pendent ab electione: operamur enim per scientias et artes quando volumus, et cessamus quando volumus; quia videlicet in nostra potestate est applicare hos habitus ad opus. Itaque testimonium illud Philosophi nihil pertinet ad rem.

Nec tamen inficiamur, verum esse discrimen illud inter potentias liberas et naturales, quod præsente objecto possint liberæ non operari, non liberæ non possint. Nam liberæ potentiæ interdum pro objecto habent aliquid contingens, in quo ratio boni et ratio mali simul ostenditur, ac per hoc potest libera potentia inclinari ad appetendum ratione boni, et ad non appetendum, vel etiam ad recusandum ratione mali. At potentiæ non liberæ semper habent pro objecto aliquid unum, et sub una tantum ratione propositum, et ideo non possunt operari appe-

tendo, vel recusando. Neque hinc sequitur, posse voluntatem non operari, præsente objecto proposito, per ultimum judicium rationis, quia tunc non proponitur objectum nisi sub una ratione; ac proinde non datur locus amplius optioni.

Ad primam confirmationem respondeo : Minus bonum absolute posse eligi remoto errore, si in particulari propter aliquam circumstantiam ratio judicet illud hoc tempore esse optimum. Quo modo Deus cum aliquid agit, non ideo illud agit, quia nesciat se posse facere aliquid melius, sed quia judicat, tunc illud maxime expedire.

Ad secundam confirmationem respondeo : duobus æqualibus bonis simul propositis, posse alterum eligi, quia vel propter aliquam circumstantiam voluntas inclinabit in alterum vel certe, ut res aliquando finiatur, voluntas sinet se moveri ab altero, et tunc judicium ultimum concludetur, et electio consequetur. Nam experientia docet, cum non possumus per rationem unum alteri præponere, judicari ab omnibus utile, ut potius forte eligatur unum, quam utrumque relinquatur.

Ad tertiam confirmationem facilis est responsio, nam tametsi duo sint æque affecti, et occurrant eidem pulchritudini, tamen unus, quia volet, judicabit esse appetendam objectam pulchritudinem, et ita consentiet, alter, quia volet, judicabit esse resistendum cupiditati, et ita non consentiet. Itaque diversa erunt judicia ultima in illis duobus, et inde etiam diversæ electiones.

Ad quartam confirmationem respondeo: nomine electionis non intelligi præcise actum voluntatis, qui sequitur post ultimum judicium, sed actum illum cum conclusione ipsius ultimi judicii. Nam ideo Aristoteles in lib. III. Ethic. cap. 3. dicit, electionem esse consultativam appetitionem; et in lib. 6. cap. 2. dicit, esse appetitum intellectivum, vel intellectum appetitivum. et in lib. VII. cap. 3. dicit, electionem esse quasi conclusionem syllogismi practici, quia videlicet accipiuntur pro uno et eodem conclusio judicii ultimi practici et actus voluntatis, qui inde necessario sequitur. Et S. Gregorius Nyssenus lib. V. de Philosophia cap. 4. scribit, electionem esse quid compositum ex consilio et appetitu. Denique S. Thomas in 1. 2. quæst. 13. art. 1. dicit quidem electionem esse actum elicitum a voluntate, tamen importare etiam actum rationis, sic igitur electio, cum utrumque actum complectatur, judicii videlicet rationis ultimi et approbationis voluntatis, vere est inter multa, et est simpliciter in nostra potestate, et absolute, proprieque libera.

Nonum argumentum, est contra postremam propositionem, quæ docebat libertatis radicem esse in ratione. Est autem tale argumentum : ratio non concurrit ad actum voluntatis ut causa, sed ut conditio, sine qua voluntas non operaretur; solum enim extrinsece objectum illi repræsentat : radix autem veram causam significat : igitur ratio non est radix libertatis, quæ in voluntate reperitur.

Respondeo : Ratio non solum repræsentat, sed etiam facit objectum voluntatis. Nam res ipsa, quamvis in se bona, non est objectum voluntatis, nisi a ratione judicetur bona, et proponatur, ut conveniens et expetenda. Quare non ita ratio exhibet objectum voluntati, ut is, qui adducit ignem ad comburendum, vel qui aperit fenestram ut cubiculum illustretur ; sed ut lumen quod facit colores esse visibiles actu, qui sint lumine solum in potentia erant visibiles.

Id autem ita se habere manifestum est. Nam ad solam conditionem numquam sequitur actio ; neque enim per solam apertionem fenestræ cubiculum illustrabitur, si desit lumen ; neque per applicationem ignis depicti fiet vera combustio : at ad solum judicium rationis, quo res proponitur ut bona, sequitur appetitio, etiamsi forte res illa non sit bona. Non igitur ratio concurrit solum ut conditio applicans objectum, sed ut causa faciens objectum, dum rei bonæ tribuit vim quamdam motivam, et facit ut ea res sit actu expetibilis, quæ solum antea erat expetibilis in potentia.

Cum igitur potentiæ sumant essentiam et speciem ab objecto, certe sequitur ut voluntas sumat essentiam et speciem a bono per rationem proposito ut convenienti : et ideo talis sit voluntas nimirum libera, quia ratio proponit multa et varia, et ea confert inter se.

Quare vera radix libertatis est ratio proponens multa, eaque conferens, ac de eis judicans, ut supra dictum est.

CAPUT X.

Liberum arbitrium non esse potentiam tantum passivam, nec partim passivam, partim activam, sed simpliciter et absolute activam.

Sequitur ordine discutienda particula tertia definitionis, in qua indicatur actus liberi arbitrii. Igitur circa particulam illam « eligendi unum præ alio, vel acceptandi, aut respuendi », quæstio tractari solet, sit ne officium liberi arbitrii agere vel pati; sive (quod idem est) sit ne voluntas humana potentia passiva, an activa. Tres enim de hac re præcipuæ Theologorum sententiæ sunt.

Prima igitur sententia eorum est, qui voluntatem humanam passivam potentiam esse voluntate ac docent actum voluntatis produci active a phantasmate, vel ab objecto cognito, vel certe ab ipsa mente apprehendente et judicante objectum. Hæc sententia fuit Gottifredi quodlib. 6. quæst. 7. et ex parte Ægidii quodlib. 3. quæst. 16. et aliorum.

Altera sententia est eorum, qui volunt liberum arbitrium partim esse passivum et partim activum, ita ut ad actionem voluntatis eliciendam concurrant ut causæ partiales, tum ipsa voluntas; tum etiam objectum. cognitum, sive ipsa ratio proponens objectum Ita docent Gregorius et Gabriel in 2. sentent dist. 25. quæst. unica. Et Petrus Paludanus in 4. sent. dist. 49. quæst. 3. quibus accedit etiam Cajet. 1. par. qu. 80. art 2. qui scribit, voluntatem moveri active a se ipsa quoad exercitium, ab intellectu autem quoad specificationem.

Tertia sententia liberum arbitrium simpliciter facit activum, quæ sententia videtur esse S. Thmæ in 1 part. quæst. 82. art. 4. et de veritate, quæst 22. artic. 9 et 11 ad 5. et sine dubio sententia est Scoti in 2. sentent. distinct. 25. Henrici quodlib. 10. quæst 9. et quodlib. 13. quæst. 11. Capreoli in 2. sentent. dist. 24. et Ferrariensis in 1 librum contra gentes cap. 44. Quæ sententia verissima nobis esse videtur, propter sequentes rationes.

Nam primum SS. Patres non obscure docent, liberum arbitrium non esse potentiam passivam, cum dicunt, in potestate voluntatis esse agere et non agere, velle et non velle etc. Vide Gregorium Nyssenum lib. VII. de Philosophia cap. 1. et 2. Joan. Damascenum lib. II. de fide cap. 25. et 26. Augustinum lib. III. de libero arbitrio cap. 2 et 3.

Deinde, actio voluntatis est actio vitalis, ac per hoc a principio interno, et vitali necessario producitur. Non igitur active fieri potest ab aliqua re extrinseca, quale est phantasma, vel objectum.

Adhæc, actio voluntatis est actio immanens, igitur produci debet ab eodem illo principio, in quo tamquam subjecto recipitur : recipitur autem a voluntate, igitur a voluntate, non a ratione, aut alia quacumque re active producitur.

Præterea, si liberum arbitrium esset potentia passiva, falso diceretur liberum. Non enim est in potestate patientis, quid in ipso fiat, sed in potestate agentis est, quid in alio faciat. Qua ratione materia prima indeterminata est, atque indifferens ad multa, et tamen non est, nec dici potest libera, quoniam determinatur ab alio, non se ipsa determinat.

At (inquies) tametsi voluntas non sit libera agendo, poterit tamen esse libera resistendo. Sæpe enim aliqua non possunt quidem agere ipsa in se, sed possunt resistendo impedire actionem aliorum. Respondeo, si voluntas sit potentia passiva, non posse illam resistendo impedire actionem alterius. Illa enim resistendo impediunt, quæ habent contrariam qualitatem ; voluntas autem non habet contrariam qualitatem, cum sit indifferens ad contraria. Itaque non habet, unde resistat, si ex natura sua apta est pati physice ab objecto. Quod si potentia sit activa, et ab objecto moveatur tamquam a sine, non tamquam ab agente, tum vere resistere poterit, ut re ipsa etiam sæpe resistit, cum variæ rationes in eodem objecto, vel varia objecta illi demonstrantur.

Adde quod libertas voluntatis, non in eo solum posita est, quod possit resistendo prohibere, ne objectum agat, amovendo videlicet phantasma, sive objectum, sed etiam in eo, quod præsente objecto, et agente quod suum est, voluntas possit libere consentire vel dissentire, ut perspicuum est ex illo exemplo, quod S. Augustinus proponit in lib. XII. de civit. Dei, cap. 6.

Præterea nihil eorum, quæ nominantur ab auctoribus primæ et secundæ sententiæ, tale est, ut in voluntatem agere possit. Nam phantasma in primis facile excluditur, tum quia animæ a corpore separatæ phantasmatibus carent, et tamen sine dubio aliquid

appetunt, atque in eo actum voluntatis exercent : tum etiam quia phantasma res est corporalis, ac per hoc in voluntatem, quæ potentia spiritualis est, vim habere non potest.

Deinde objectum non majore difficultate excluditur. Siquidem sæpe numero accidit, ut non sit in re, sed tantum in cogitatione, ut cum ægrotus appetit sanitatem, vel eligit sumere pharmacum, quod nondum est paratum. Quo pacto autem re ipsa in voluntatem, et quidem active, aliquid operabitur id, quod non est ?

Adhæc sæpe objectum est aliquid privativum, actus autem voluntatis positivus ; ut cum nolumus mortem, aut refugimus quodcumque malum. Qui autem fieri potest, ut privativum sit causa efficiens positivi, et det alteri quod in se ipsum non habet?

Denique intelligentia, seu ratio proponens objectum (quæ una superest) ab hac actione nullo negotio removebitur ; tum quia actio intelligentiæ est immanens, ac per hoc tota recipitur in ipsa mente intelligente, nec transmitti potest ad aliam potentiam ; tum quia est causa necessaria, et id circo totaperiret humana libertas, si voluntatis actum effective ipsa produceret.

Sed hæc ratio postrema utrinque labefactari potest. Nam si ratio non potest active movere voluntatem, quia intelligentia est actio immanens; eadem ratione non poterit voluntas active movere rationem, aliasque potentias, quia voluntatis actio est etiam immanens. Item non videtur sequi, ut actio voluntatis non sit libera, si producatur ab intelligentia, quæ est causa necessaria. Nam intelligentia non est causa integra, sed partialis ; et propterea si voluntas, quæ est altera causa partialis, nolit concurrere, nulla sequetur actio, etiamsi intelligentia, necessario quod suum est operetur.

Respondeo ad primam objectionem, voluntatem non movere active rationem, aut alias potentias, quasi in illis aliquid imprimat; sed dici eas movere active, quia est impulsio quædam totius supposi ad opera exercenda omnium potentarium. Itaque ipse homo quia per voluntatem desiderat vera cognoscere, se ipse impellit ad exercendam intelligentiam, et idem de aliis potentiis intelligendum est. Neque potest contra dici, hoc eodem modo active moveri voluntatem a ratione, ut videlicet homo, quia per rationem cognoscit bonum, se ipse impellat ad illud bonum per voluntatem amandum. Nam ratio, sive intelligentia, non est impulsio, seu inclinatio, sed potius susceptio et apprehensio ; voluntas autem ex natura sua est inclinatio et impulsio non solum sui, sed etiam (ut diximus) totius suppositi.

Ad alteram objectionem respondeo, tunc solum partialem causam posse libere agere et non conferre vim suam, quando utraque causa partialis immediate concurrit ad effectum producendum ; non autem si altera causa alteram moveat, et per eam mediate concurrat ad opus. Exempli causa ; si duo necessarii sint ad aliquod onus ferendum, sine dubio nulla sequetur actio, si alteruter desit ; etsi liberum sit uni concurrere ad onus ferendum, et non concurrere, poterit etiam libera esse actio, quamvis alter fortasse necessario concurrat. At si unus arrepta vi, manu alterius per eam litteras pingat, aut aliquid aliud agat, non erit in potestate ejus, qui volenter movetur, scribere et non scribere litteras, et simpliciter scriptio erit necessaria, si is qui movet alterum, necessario movet. Non enim fieri potest, ut hic necessario moveat, et alter non necessario moveatur.

Jam igitur intelligentia et voluntas, si ut partiales causæ concurrant ad producendum actum voluntatis, non possunt immediate concurrere ad effectum ipsum producendum. Nam actus voluntatis est actus immanens et vitalis, ac proinde non potest immediate produci, nisi ab interno et vitali principio, imo etiam a tali principio, id est, appetitu rationali. Itaque sicut absurdum est dicere, intelligentia vult, ita quoque absurdum est dicere, intelligentia producit immediate actum voluntatis ; nihil est enim aliud actus voluntatis, quam ipsum velle. Quare si ullo modo intelligentia produceret, effective actum voluntatis, certe produceret movendo ipsam voluntatem. Ex quo sequeretur, ut periret voluntatis libertas, ut in argumento nostro posuimus, quia intelligentia est causa necessaria, et ea necessario movente voluntatem, fieri non posset, quin voluntas necessario moveretur.

Dices, actio recipitur in patiente per modum recipientis, atque ab eo temperatur et modificatur. Itaque cum voluntas sit potentia libera, actio intelligentiæ, quamvis in se necessaria sit, tamen recipietur in voluntate libero quodam modo, ac per hoc effectus etiam liber, non necessarius erit.

Respondeo, id verum esse quoad specificationem, non quoad exercitium. Quia enim actio agentis recipitur per modum recipientis, ex actione intelligentiæ in voluntate, producetur actus voluntatis, non actus rationis; et hoc modo dabit speciem actui causa mediata, non causa immediata. At quoad exercitium, non videtur intelligi posse, quomodo actio agentis necessario recipiatur libere in patiente. Nam si actio est, necessario etiam passio est; ac per hoc si intelligentia necessario movet voluntatem, necessario voluntas movetur; moveri autem est velle, igitur si intelligentia necessario efficit in voluntate ipsum velle, voluntas necessario vult.

CAPUT XI.

Solvuntur argumenta contra doctrinam capitis superioris.

Sed jam argumenta solvenda sunt, non quidem omnia, sed præcipua, quæ ab auctoribus contrariæ sententiæ fieri solent.

Primum argumentum cum duobus sequentibus est eorum, qui existimant, voluntatem esse potentiam tantum passivam. Sic igitur illi ratiocinantur. Omne quod movetur, ab alio movetur; nam alioqui simul esset in potentia et in actu, si aliquid se ipsum moveret: quod enim movet, esse debet in actu; quod movetur, in potentia. Voluntas autem movetur, igitur ab alio movetur. Nihil vero est, quod verisimilius voluntatem active movere possit, quam phantasma, sive objectum cognitum, aut ipsa ratio objectum proponens: igitur ab his, aut aliquo horum voluntas active movetur.

Respondeo: illa propositio, omne quod movetur ab alio movetur, solet adferri tamquam a philosopho pronunciata; sed ille nusquam scripsit, omne quod movetur ab alio moveri. Deinde intelligentia cum se ipsa intelligit, nonne se ipsa movet? et nonne proprium dicitur esse viventium se ipsa movere, neque tamen inde sequitur, ut idem eadem ratione sit in actu et in potentia; erit enim in actu, ratione virtutis motricis, erit in potentia, ratione termini, ad quem tendit. Hoc enim modo quod movet ad locum, non est necesse, ut sit actu in eo loco, sed satis est si virtutem habeat movendi ad eum locum. Et eodem modo intelligendi facultas ex cognitione principiorum, quam actu habet, movet ipsa se ad cognitionem conclusionum, quam habet in potentia. Sic igitur voluntas ex amore finis, quem habet actu, movet se ad amorem mediorum, quem habet in potentia; et circa ipsum finem est in actu, ratione inclinationis cujusdam generalis ad bonum, per quam movetur ad particularem inclinationem ad hoc aut illud bonum; et est in potentia ratione hujus particularis inclinationis, quam non semper habet.

Secundum argumentum. Inter movens et motum est relatio realis; at ejusdem ad se non est relatio realis: igitur non potest esse idem movens et motum.

Respondeo: propositio non est vera in universum, sed tunc solum, cum extrema sunt re ipsa disjuncta. Nam cum quis se ipse intelligit, idem omnino sunt agens et patiens, et objectum, neque inter ea relatio realis fingi potest.

Tertium argumentum. Potentia indeterminata debet ab aliquo determinari, igitur a se, vel ab alio: non autem a se, quia ex se est indeterminata, igitur ab alio.

Respondeo. Voluntas ideo libera dicitur, et est, quia sic est indeterminata, ut ipsa determinare possit. Itaque non se determinat, qua est indeterminata, sed qua est activa et libera.

Quartum argumentum cum cæteris est eorum, qui existimant voluntatem humanam ex parte esse activam, et ex parte passivam. Adducunt igitur testimonium S. Thomæ, qui in 1. par. quæst. 80. art. 2. scribit, voluntatem esse potentiam passivam, respectu objecti cogniti.

Respondeo: idem S. Thomas in 1. 2. quæst. 9. art. 3. dicit, voluntatem movere se ipsam, et 1. par. quæst. 82. art. 4. de verit. quæst. 22. art. 12. dicit, voluntatem moveri ab intellectu, proponente objectum tamquam a fine. Ex quibus locis intelligimus, a S. Thoma vocatam esse voluntatem potentiam passivam, largo modo, nam et ipsum moveri ab objecto per modum finis, est quoddam pati, si agere et pati accipiantur pro omni genere causæ.

Quintum argumentum. Notitia subsistens in Deo producit active amorem, cum Verbum spirat Spiritum sanctum; igitur notitia quælibet etiam non subsistens, producet active amorem; non enim subsistentia mutare potest genus causalitatis. Quare sanctus Augustinus, lib. xv. de Trinit. cap. 23. et 26. absolute pronunciat, amorem a cognitione procedere.

Respondeo : notitia subsistens producit active amorem, non quia notitia est, sed quia divina est, et habet omnia, quæ habet Deus Pater, ac per hoc habet etiam voluntatem et ipsum velle Patris. Itaque eadem voluntate, qua Pater, et eadem actione Spiritum sanctum producit. Quod autem S. Augustinus dicit, si de divina cognitione accipiatur, eodem modo intelligendum erit : si de cognitione in universum, tum dicemus a cognitione produci amorem; quia bonum cognitum est causa finalis, et objectiva amoris. Quidquid enim amamus, ideo amamus, quia intelligimus esse bonum, et naturæ nostræ conveniens.

Sextum argumentum. Ratio per ultimum judicium practicum trahit voluntatem, et eam quodammodo rapit ad opus : sic etiam cum primum terribile aliquid occurrit animo, non possumus non timere, et cum aliquid valde jucundum, non possumus non lætari : igitur saltem in hujusmodi intelligentia active voluntatem movet.

Respondeo : voluntas movetur necessario a judicio ultimo rationis, et a repentinis occursibus rerum magnarum, non quod ratio active moveat, sed quia voluntas in hujusmodi habet se per modum causæ naturalis, quæ præsente objecto, non potest non agere.

Septimum argumentum. Si voluntas ad præsentiam extrinsecam objecti, se ipsa active moveret, non posset reddi ratio, cur non essent omnes ejus actus ejusdem speciei, talis enim est effectus, quale est principium formale in ipso agente : cur igitur, si formale principium in voluntate est unum, id est, natura voluntatis, non sunt omnes effectus ejusdem speciei? Item si voluntas ad præsentiam extrinsecam objecti per se operatur, cur non etiam mens ad præsentiam objecti cognoscit, nisi speciem ab illo recipiat? cur item sensus non cognoscit sine immutatione activa ab objecto? cur ligna non se ipsa comburunt ad præsentiam ignis?

Ad explicationem hujus difficultatis, sciendum est, in omni actione requiri quatuor causas, materiam, sive subjectum; efficiens; formam ; et finem; ex his autem materiam et efficiens, et rursum formam et finem aliquando idem et unum esse. Nam cum actio est immanens, idem est efficiens et subjectum; in rebus vero naturalibus idem est finis et forma ; efficiens enim id propositum habet, ut effectum producat similem suæ formæ. In his autem quæ fiunt ex arte, finis, et forma sunt idem. Nam non intendit qui facit aliquid ex arte producere effectum similem arti, per quam agit, sed ideæ, quam gerit in mente.

Jam igitur in actu voluntatis subjectum est ipsa voluntas; efficiens, eadem voluntas. Nam (ut diximus) actus voluntatis est immanens, qui necessario in eo recipitur, unde procedit. Forma intrinseca, per quam voluntas agit, est inclinatio quædam naturalis ad bonum, in qua virtute includuntur omnes particulares inclinationes, et est ipsa quasi semen quoddam, unde prodeunt omnes volitiones. Sed quoniam ista inclinatio generalis ex se indifferens est ad multa, propterea requiritur alia forma extrinseca, quæ determinet priorem quoad specificationem, et hæc est objectum ipsum mente conceptum et judicatum ut conveniens, quod etiam finis est actionis. Tendit enim actio voluntatis ad acquisitionem objecti. Est autem hæc actio voluntatis valde similis motui locali animalium, in quo videmus efficiens, et subjectum esse idem; formam intrinsecam esse vim motricem ; finem autem esse ipsum (Ubi) extrinsecum, et ab eo specificari motum.

Sciendum est præterea, ab objecto in mente concepto, specificari quidem (ut diximus) actionem voluntatis, sed tamen specificari finaliter, non active. Nam non potest in re distingui gradus specificus a generico, quasi possit aliquid active concurrere ad producendum effectum, quoad gradum specificum, nisi concurrat ad eumdem effectum producendum etiam quoad gradum genericum. Eadem enim entitas est substantia rei, et species rei. Itaque actus voluntatis specificatur ab objecto, sed non producitur ullo modo active ab objecto : quemadmodum et motus localis specificatur a loco, sive ab (Ubi) a quo tamen nulla ratione producitur.

Ex his ad argumentum propositum respondemus, actus voluntatis esse diversarum specierum, quia diversa sunt objecta, ad quæ per inclinationem voluntas fertur. Neque id est proprium voluntatis, sed commune est non solum mortui ad locum (ut jam diximus) sed etiam actibus intelligentiæ et omnium sensuum. Specificantur enim illi omnes non a forma intrinseca ipsarum potentiarum, sed ab objectis. Commune quoque est omnibus artificiatis, et (si quid aliud est) in quo finis non coincidat cum forma intrinseca ipsius agentis.

Ad aliud de intelligentia et sensibus quæ non operantur ad solam præsentiam objecti, nisi ab illo aliquid recipiant, respondeo, rationem discriminis esse in promptu. Nam potentiæ apprehensivæ non sunt in actu primo, nisi recipiant similitudinem objecti, et ideo sunt ex natura sua potentiæ partim passivæ, partim activæ : appetitivæ autem potentiæ sunt in actu primo per inclinationem generalem ad bonum. Et ideo simpliciter sunt activæ, et se ipse movent ad præsentiam objecti, quamvis ab eo nihil recipiant.

Ad illud de lignis, quæ non se ipsa comburunt ad præsentiam ignis, facilis responsio est. Nam ligna non continent vim comburendi, neque virtute, neque actu : voluntas autem continet virtutem, per quam omnia bona potest appetere. Atque hæc de ista quæstione sufficiant.

CAPUT XII.

Per liberum arbitrium non expeti mala, sed bona

Sequitur disputatio de objecto liberi arbitrii, propter illam particulam definitionis, in qua dicebamus, liberum arbitrium esse eorum, « quæ ad finem aliquam ducunt. » Erit autem tripartita tractatio ; primum enim quæremus, utrum ad objectum liberi arbitrii pertineant bona et mala, an solum bona. Deinde, an bona et præsentia et futura, an futura tantum. Denique, an solum media ad finem, an etiam ipse finis.

De prima quæstione pauca dicenda erunt. Nam tametsi Gulielmus Okam in lib. III. Sentent. quæst. 12. dub. 3. scripserit, voluntatis objectum esse ens, quod bonum et malum comprehendit, ac per hoc posse voluntatem ferri in malum sub ratione mali : tamen communis sententia Theologorum est, voluntatis objectum proprium et primarium esse bonum, sive aliquid apprehensum sub ratione boni ; malum autem non pertinere ad objectum voluntatis, nisi secundario et per accidens, quatenus videlicet malum nolumus, et ideo nolumus, quia bono, quod per se volumus, contrarium est. Id quod tum alii permulti, tum præcipue S. Thomas docet in 1. par. quæst. 20. art. 1. item in 1. 2. quæst. 8. art. 1. et in lib. III. contra gentes, cap. 16. et 17.

Rationes pro hac vera communique sententia hæ sunt. Prima est auctoritas. Sic enim docent ex nostris Clemens Alexandr. lib. I. Stromatum, pag. 65. Dionys. in lib. de divinis nominibus, cap. 4. Augustinus lib. II. Confess. cap. 6. Boethius lib. IV. de Consolatione, Damasc. lib. II. de fide, cap. 22. Ex externis, Aristoteles lib. I. Ethic. cap. 1. et Seneca in lib. IV. de beneficiis, cap. 7. Deinde sunt hæc argumenta.

Primum. Inclinatio voluntatis in suum objectum est naturalis, igitur auctor ejus est Deus. Quare non potest esse nisi bona. At si objectum voluntatis esset malum, et inclinatio ejus esset mala ; immo esset inclinatio in perniciem propriam ; quod sine dubio naturali inclinationi repugnat ; proinde esset naturalis et non naturalis, a Deo et non a Deo ; quæ sunt contradicentia.

Secundum. Ens, ut omnia omnino comprehendit, est proprium objectum intelligentiæ, non igitur esse potest objectum voluntatis. Neque enim diversarum potentiarum idem objectum esse potest.

Tertium. Voluntas magis appetit id quod est utilius appetenti, quam quod est in se præstantius, vel nobilius. Quis enim non multo malit unum aureum nummum, quam decem muscas, aut viginti culices ? Igitur objectum voluntatis non est ens absolute, sed bonum et conveniens.

Quartum. Objectum appetitus non potest esse, nisi id, quod est appetibile. At bonum est, quod omnia appetunt, ut scribit Philosophus initio primi libri Ethicorum. Igitur bonum proprie est objectum voluntatis.

Sed videamus quid contra adversarius adferat. Argumentum Gulielmi non est nisi hoc ; si quis non possit velle malum, et nolle bonum, non poterit mereri et demereri circa hos actus, quod videtur absurdum. Nam si Christianus judicet malum esse colere idola, non poterit velle colere idola, ac proinde non poterit circa hoc peccare et demereri ; et similiter non poterit mereri detestando cultum idolorum, quia circa quod non possumus demereri, circa idem nec possumus mereri.

Respondeo : poterit Christianus velle colere idola, tametsi judicet id esse malum absolute, quia poterit judicare id esse bonum sibi, vel ad evadenda tormenta, vel ad conciliandam sibi gratiam Ethnicorum, vel alia quacumque de causa. Quod si quis apprehendat cultum idolorum solum sub ratione

mali, non poterit quidem illum velle, tamen mereri poterit et demereri, quoad exercitium actus, qui poterit non detestari eum actum, quando tenetur detestari; poterit etiam detestari, quando libere posset non detestari, et hoc modo demerebitur vel merebitur.

Præter hoc argumentum solent proponi alia quatuor argumenta. Primum est ex Scriptura, quoniam Ecclesiastici xv : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum. Quod placuerit ei, dabitur illi* (1). Respondeo, bonum potest rejici, quia potest apprehendi sub ratione mali; et malum potest eligi, quia potest apprehendi sub ratione boni. Atque hoc solum est, quod docet Ecclesiasticus.

Secundum argumentum ex Augustino et Bernardo. Scribit enim S. Augustinus in lib. II. confess. cap. 4. se in furto non amasse nisi peccatum. Et S. Bernardus serm. 35. ex parvis, scribit, diabolum, et alios quosdam diligere malum, quia est malum. Respondeo: S. Augustinus explicat in eodem libro, cap. 9. se amasse in eo furto ipsum peccatum, sed sub ratione boni delectabilis, quia videlicet gaudebat cum aliis sociis suis fallere vicinum suum. Ad quem modum intelligendum est etiam quod scribit sanctus Bernardus; diabolus enim diligit malum nostrum sub ratione boni sui, existimat enim sibi utile esse, si multi pereant.

Tertium argumentum. Intelligentia cognoscit verum et falsum; cur igitur et voluntas non velit bonum et malum? Respondeo: intelligentia apprehendit verum et falsum; sed cum judicandum est, vero consentit, a falso dissentit. Porro voluntas sequitur intelligentiam non simpliciter ut apprehendentem, sed ut judicantem. Idcirco sicut intelligentia veritati consentit, a falso dissentit, ita voluntas eligit bonum, rejicit malum.

Quartum argumentum. Potest voluntas nolle bonum sub ratione boni, quia potest Deum, qui summum ac purum est bonum, odio habere, sicut eumdem potest diligere; igitur etiam potest velle malum sub ratione mali; siquidem nolle bonum et velle malum ejusdem rationis sunt. Respondeo: potest quidem voluntas humana Deum odisse, sed sub ratione mali, id est, gravis et incommodi. Sic enim impii Deum cogitant judicem severum. Et quia nollent pœnas dare scelerum suorum, ideo Deum esse, vel certe omnia scientem, et omnipotentem esse nollent. Quare negandum est posse voluntatem nolle bonum sub ratione boni, sicut etiam contra velle malum sub ratione mali. Sed de his hucusque dictum sit.

CAPUT XIII.

Liberum arbitrium esse tum præsentium, tum futurorum.

Altera quæstio circa objectum liberi arbitrii est, utrum liberum arbitrium sit etiam præsentium, an tantum futurorum; hoc est, habeat ne homo in potestate actiones suas futuras tantum, an etiam præsentes. Tres enim de hac re sententiæ esse videntur.

Prima Petri Lombardi in lib. II. sentent. distin. 25. Item Gulielmi Okam et Gabrielis in 1. sentent. distinct. 38. qui docent, actiones præsentes esse necessarias, quoniam id omne quod est, dum est, necesse est esse; proinde solum futuras in potestate esse liberi arbitrii.

Altera sententia est Gregorii Ariminensis, in 1. sentent. distin. 39. qui censet inchoationem actionis etiam in præsenti liberam esse posse, tamen continuationem aliquam omnino esse necessariam. Nam etiamsi possit aliquis non inchoare actionem, et ideo libera sit inchoatio : tamen si inchoetur, non potest in illo ipso puncto temporis desinere, quia esset et non esset, quia sunt contradicentia, si in illo ipso instanti desineret, in quo primum extitit : nec potest in proximo etiam instanti desinere, quia non inveniuntur duo instantia immediata; igitur necessario ad tempus aliquod continuabitur.

Tertia sententia communior in scholis, ac sine dubio verior est, quam præter cæteros explicant, et tuentur Joan. Scotus in 1. sentent. distin. 39. Capreolus in 2. distin. 25. Et Hervæus quodlib. 1. quæst. 1. dub. 6. Habet igitur hæc sententia, liberum arbitrium in potestate sua non solum futuras actiones habere, sed etiam præsentes, nec tantum inchoationem, sed etiam continuationem.

Probatur pars prior. Nam si liberum arbitrium non esset præsentium, sequeretur, ut nec posset esse futurorum. Non enim vere

(1) Eccl. XV, 18.

dici potest : hoc libere fiet, si in præsenti non potest vere dici, hoc libere fit. Sed neque vere dici poterit : hoc libere factum est, si non potuit in præsenti vere dici : hoc libere fit. Itaque tota peribit libertas.

Deinde, si præsentium actionum nulla esset vera libertas, Deus non esset vere liber, quippe cui nihil est præteritum, nihil futurum. Hoc autem falsum, atque absurdum esse suo loco postea demonstrabimus.

Tertio sequeretur, Christum in primo instanti conceptionis, et Angelos in primo instanti creationis, neque boni aliquid meruisse, neque mereri ulla ratione potuisse, quod certe doctrinæ scholarum minime consentaneum esse videtur.

Quarto, illud quoque efficeretur, ut numquam piis operibus aliquid mereremur. Non enim meremur quando nihil agimus, ut notum est, neque meremur quando aliquid agimus, quia non libere agimus, si ad præsentia non est libertas, numquam igitur meremur.

Denique accedit et illud absurdum, ut qui peccant, tunc minime peccent, quando maxime peccant : nam tum maxime peccat quis, cum est in ipso actu et ardore peccati, at si præsentium non est liberum arbitrium, ille qui actu peccat, non libere peccat, proinde nec peccat.

Quo argumento probatur etiam pars illa posterior de continuatione. Nam si necessario continuari debet actio, et in ipsa continuatione non est libertas, sequitur, hominem per aliquod tempus bene operando non mereri, et male agendo non peccare. At certe valde absurdum est, ut bona vel mala actio, per hoc solum quod perseverat et continuatur, desinat esse bona vel mala.

Neque argumenta contraria aliquid efficiunt. Objiciunt enim primo sententiam illam Philosophi, « Omne quod est, dum est, necesse est esse, » lib. I. de Interpretatione, cap. ult. Sed facilis est responsio; loquitur enim Philosophus de necessitate conditionata, non de absoluta. Quemadmodum enim si quis dicat, si homines inter se disputant, necessario loquuntur ; disputant autem, igitur necessario loquuntur : illa propositio, necessario loquuntur, non intelligitur absolute sed ex hypothesi, in hunc sensum, posito quod illi disputent, fieri non potest, quin loquantur ; absolute tamen libere loquuntur, non necessario, quia poterant pro arbitrio disputationem non inchoare, et inchoatam eadem possunt libertate dimittere : sic etiam cum dicimus, Id quod est, quando est, necessario est, de necessitate conditionata, non de absoluta accipi debet. Siquidem actio, si libera sit, non potest quidem non esse, quando est, tamen absolute non necessario, sed contingenter fluit a sua causa, et in quolibet momento potest interrumpi et dimitti.

Posset etiam per aliam distinctionem argumentnm solvi. Nam id quod fit, potest considerari duobus modis. Uno modo, ut est jam in se, et extra causas suas, et hoc modo ipsum fieri, transiit in factum esse, et præsens in præteritum, et ideo non potest res illa non esse, dum est, quia non potest non facta esse, quæ facta est. Alio modo, ut fluit a causa, sive ut habet ordinem ad causam, et hoc modo, si causa est libera, aut contingens, potest res illa non esse, et contingenter est, non necessario, quia videlicet ordinem ad causam non necessarium, sed contingentem habet.

Objiciunt secundo, liberum arbitrium eorum esse, quorum est consultatio; at consultationem non præsentium, sed futurorum esse ; igitur et liberum arbitrium non præsentium, sed futurorum esse. Respondeo, liberum arbitrium non solum esse eorum, quorum est consultatio, sed etiam eorum, quorum fuit consultatio, et ipsius quoque consultationis. Nam et libere in præsenti consultamus de futuris : et libere eligimus in præsenti, quod antea consultavimus.

Objiciunt tertio, non posse in eodem instanti aliquid fieri et desinere, quia simul esset, et non esset, quæ sunt contradicentia; et rursus non posse desinere in proximo instanti, quia non datur proximum instans ; proinde necessario actionem esse continuandam ad aliquod tempus, ac per hoc actionem dum continuatur, non esse liberam, sed necessariam. Respondeo, non posse quidem in eodem instanti aliquid esse, et non esse, tamen posse in eodem instanti incipere et desinere. Quia quæ desinunt in instanti, in quo fiunt, incipiunt per primum sui esse, et desinunt per ultimum sui esse.

Itaque non dicitur de ejusmodi rebus, hæc res nunc est, quia incipit esse ; et nunc non est, quia desinit esse : sed dicitur, hæc res nunc est, quia incipit esse, et post hoc non erit, quia desinit esse. Porro multa esse quæ non continuantur, sed in eodem instanti pereunt, in quo nascuntur, perspicuum est ex ipsis instantibus in tempore, et mutatis esse

in motu. Actiones etiam spirituales omnes, et ipsam illuminationem corporalem in instanti fieri, et per primum sui esse incipere, ac per ultimum sui esse desinere, notissimum est. Nihil igitur argutiæ Ariminensis contra veritatem efficiunt.

CAPUT XIV.

Liberum arbitrium non esse finis, sed mediorum ad finem.

Postrema quæstio est, sit ne objectum liberi arbitrii finis, an id quod est ad finem, siquidem Philosophus in lib. III. Ethicorum, cap. 2. et 3. non semel repetit, electionem et consultationem non esse finis, sed mediorum tantum ad finem. « Nemo enim (ut ipse dicit) consultat, an debeat esse felix, neque eligit felicitatem, sed consultat de mediis ; et ex iis illa eligit, quæ optima videntur esse ad felicitatem assequendam. »

Contra autem S. Joannes Damascenus, in II. lib. de fide, cap. 22. scribit, hominem non solum libere consultare et eligere, sed etiam libere appetere et velle. Appetere autem et velle proprie ad finem pertinere videntur. Nam ex appetitione et voluntate finis movemur ad quærenda et eligenda media. Sanctus etiam Thomas in 1. 2. quæst. 10. art. 2. docet, hominem esse liberum, quoad exercitium, etiam circa appetitionem summi boni.

Denique non videtur posse in dubium revocari, quin libere diligamus Deum, qui est summus atque ultimus finis, quandoquidem amor Dei est actus maxime meritorius, et ei corona vitæ, tamquam merces parata est, dicente Apostolo Jacobo : *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se,* Jac. I. (1).

Sed res est facilis, nam si consideremus quidquid aliquo modo pertinet ab liberum arbitrium, tunc non solum media, sed etiam finis ad liberum arbitrium pertinebit : siquidem intentio finis libera esse potest, ut Damascenus recte docet. Si vero consideremus præcipuum actum liberi arbitrii, qui est electio, tunc sola media, non autem finis ad liberum arbitrium pertinebunt, ut Aristoteles probat. Cæterum sæpe finis induit rationem medii, et eo modo ad objectum liberi arbitrii pertinere potest. Et quidem in finibus subordinatis nemo nescit, quin unum et idem nunc finis, nunc medii rationem habeat, ac per hoc res eadem, ut finis, sub consultationem et electionem non cadat, ut medium, cadat. Exempli causa, sanitas finis est medicinæ. Propterea non consultat medicus, an expediat curare ægrotum, neque eligit sanitatem sed appetit, atque intendit sanitatem, et ex amore hujus finis movetur ad quærenda media, et eligenda pharmaca. Judex autem, cujus finis non est sanitas privati hominis, sed pax et incolumitas, consultat non solum de sanitate, sed etiam de vita privatorum hominum, an videlicet utile sit certos homines membrorum truncatione, aut etiam morte mulctare pro pace et salute civitatis. Porro magnus aliquis princeps, qui multis civitatibus imperat, non habet pro fine pacem unius civitatis, sed regni totius incolumitatem, ac proinde consultare poterit aliquando utrum expediat ad regni totius conservationem civitatem aliquam rebellem pœnitus evertere ac delere.

Quod autem attinet ad ultimum finem, non potest ille quidem induere rationem medii, sed potest tamen appetitio ejus esse medium ad eumdem finem assequendum. Itaque desiderium felicitatis dum peregrinamur a patria, liberum est quoad exercitium, et ipsa dilectio Dei, medium est aptissimum ad assequendam beatitudinem. Atque hac ratione omnia conciliantur, quæ initio parum inter se cohærere videri poterant.

Sed existit non exigua dubitatio de primo amore finis, qui in voluntate oriri cœpit, cum ipsa ab actu omnino cessaret, an videlicet ille etiam amor sit liber, an vero necessarius. Tres enim Theologorum sententiæ numerantur, duæ extremæ, tertia media.

Prima Scoti et Henrici est, ille enim in quodlib. 21, hic in quodlib. 12. quæst. 26. docent, primum actum voluntatis, sive primum amorem finis non solum elici a voluntate, sed simpliciter esse liberum.

Altera sententia in altero extremo est Capreoli, qui eam S. Thomæ etiam attribuit. Capreolus igitur in 2. sentent. distinct. 24. quæst. 1. art. 3. ad 8. et distin. 25. quæst. 1. art. 3. ad 7. docet, primum actum voluntatis esse quamdam complacentiam actualem erga bonum in universum, eamque ita fier

(1) Jacob. I, 12.

a solo Deo, ut ad eam voluntas, non nisi passive concurrat.

Tertia sententia plane media, et meo judicio verior est Cajetani in 1. 2. quæst. 9. art. 4. Et Ferrariensis in lib. I. contra gentes, cap. 23. et in 3. cap. 89. qui docent, primum actum voluntatis fieri efficienter ab ipsa voluntate, sed tribui Deo auctori, quoniam sit naturalis, et sequatur ex inclinatione illa naturali, quam Deus in voluntate impressit : ad eum fere modum quo gravia et levia dicuntur moveri a generante. Et hæc sententia videtur esse vere S. Thomæ in 1. 2. quæst. 6. art. 4. et 6.

Et quidem primum actum voluntatis elici active ab ipsa voluntate, contra Capreolum, facile probari potest, quoniam si complacentia illa est actualis, ut is fatetur; certe erit actus voluntatis ; si actus voluntatis, certe immanens et vitalis, ergo ab ipsa voluntate active procedet.

Propter hanc rationem idem Capreolus in eadem quæst. 1. distinct. 25. art. 3. in responsione ad 1. Henr. contr. 2. conclusionem, dicit, complacentiam illam non esse actum secundum (fatetur enim omnem actum secundum elici active a voluntate) sed actum primum. Et si quidem per actum primum intelligeret inclinationem naturalem, quæ semper est in voluntate, facile cum aliis S. Thomæ sectatoribus conveniret : sed cum addit in eodem loco, actum istum primum numquam esse sine actu secundo, aperte significat, per illam complacentiam actualem intelligendum esse aliquid superadditum inclinationi naturali, quod imprimatur a Deo in voluntate quotiescumque illa est proditura in actum. Istud autem superadditum, videtur omnino gratis excogitatum, et cum non sit potentia, neque habitus, neque actus, vix intelligi potest quid sit.

Jam vero primam appetitionem finis esse naturalem, et Deo auctori tribuendam, hac ratione probat egregie S. Thomas : Omne quod agit, agit propter finem, sive ex appetitione finis : ergo quando voluntas movet se et agit, ex appetitione finis se movet et agit : ergo antequam se moveat et agat, debet habere appetitionem finis : ergo ad primam finis appetitionem non se ipsa movet, neque proprie agit, sed movetur et agitur ab auctore naturæ, per naturalem inclinationem voluntati impressam. Alioqui enim si ad primam appetitionem finis se ipsa moveret et ageret, deberet ex alia appetitione finis se movere et agere, et sic daretur appetitio prior prima, vel certe processus in infinitum.

Et confirmatur hæc ratio a simili. Nam intelligentia dicitur agere et se movere, cum ex principiis per proprium discursum indagat conclusiones ; at cum ipsa principia cognoscit non dicitur proprie agere aut se movere quia non per discursum investigat eorum principiorum cognitionem, sed illam habet ex naturali lumine a Deo creatore impresso : sic igitur et voluntas proprie agit, cum ex amore finis per consilium eligit media ad assequendum finem : non autem cum ipsum finem ex naturali inclinatione sibi a Deo, indita incipit appetere.

At contra objiciunt aliqui, si voluntas ad primam appetitionem finis moveatur a Deo, sequi, ut actus ille sit naturalis, ac per hoc non sit liber : id autem repugnat non solum experientiæ, sed etiam ipsi sancti Thomæ doctrinæ. Nam in 1. par. quæst. 63, art. 5. concedit S. Thomas, in primo instanti suæ creationis, Angelos meruisse apud Deum : non est autem meritum, ubi non est libertas. Respondeo : primus actus voluntatis naturalis dicitur, et a Deo, quia nascitur ex naturali inclinatione, non ex appetitione actuali finis : tamen idem actus liber esse potest, quoad exercitium, ac proinde in tantum liber, in quantum requiritur ad meritum. Nam idem sanctus Thomas in 1. 2. quæst. 10. art. 2. docet, quoad exercitium in hac vita, hominem esse liberum, respectu cujuscumque objecti, etiamsi sit ipsum bonum in communi.

Objiciunt secundo, nullum fore discrimen inter animalia, et inanima, si ipsa etiam humana voluntas non se ipsa moveat, cum elicit actum suum, sed moveatur a Deo eo modo quo gravia et levia moventur a generante. Respondeo : discrimen inter animalia et inanima, non est quærendum in primo actu (quamvis et in eo non desit aliqua differentia) in quo animalia operantur per modum naturæ, sed in seq. actib. Nam præhabita cognitione et appetitione finis, animalia per se quærunt modum acquirendi illum finem; inanima vero, quæ non cognoscunt, neque appetunt proprio aliquo actu finem, non possunt per se quærere modum acquirendi finem, sed sicut naturaliter inclinantur ad suum finem, sic etiam naturaliter ad illum feruntur ab illo acta et mota, qui naturam eis dedit.

Inter animalia vero rationis expertia et ratione prædita hoc interest, quod tametsi

utraque naturaliter appetant finem, quoad specificationem; tamen rationis expertia naturaliter eum appetunt, etiam quoad exercitium; ratione prædita quoad exercitium appetunt libere. Item, quod ex amore finis animalia rationis expertia se movent ad media, quæ ducunt ad illum finem motu animali, et sine deliberatione; ratione prædita, motu rationali, id est, cum consilio et collatione mediorum ac per hoc cum deliberatione et electione.

CAPUT XV.

Subjectum liberi arbitrii non posse esse nisi naturam intelligentem.

Discutienda nunc est illa particula definitionis « intelligentis naturæ » quæ breviter explicat subjectum liberi arbitrii, id est, quæ res præditæ sint libero arbitrio.

Sex omnino sunt res, quæ in quæstionem venire possent, res inanimæ, plantæ, bestiæ, homines, Angeli, Deus. Ac ut certa separemus a dubiis. Primum, extra controversiam est, nihil eorum, quæ cognitione carent, sive sint inanima, ut elementa et lapides, sive animata, ut herbas et plantas liberum arbitrium habere posse. Neque enim fieri potest, ut non careant libero arbitrio, quæ omni arbitrio carent.

Deinde certum est, animantia rationis expertia prædita esse quadam imagine, et quasi adumbratione liberi arbitrii, non tamen vero proprieque dicto libero arbitrio. Præditas esse bestias imagine quadam liberi arbitrii, quæ liberum arbitrium methaphorice nominari possit, perspicuum est ex eo, quod earum appetitio aliquo modo est indifferens ad multa, non ita ad unum tantum alligata, ut potentia calefactiva ignis ad calefaciendum et similes. Deinde, quod quasi judicio quodam uti videntur. Oves enim in campis unam herbam carpunt, aliam negligunt, lupum fugiunt, canem sequuntur; equi et canes terrentur minis, alliciuntur blanditiis. Denique quod non solum judicium, sed quædam etiam miram prudentiam et sagacitatem præ se ferant in operibus suis, ut aranea, formica, apis, hirundo, et alia. Quocirca Plutarchus opusculum quoddam inscribere ausus est, quod animantia bruta ratione utantur. Laurentius autem Valla, non per jocum, ut Plutarchus, sed serio bestiis rationem attribuit in sua Dialectica, cap. 9. attributurus iisdem sine dubio etiam liberum arbitrium, nisi illud hominibus denegasset.

Cæterum carere bestias omnes libero arbitrio proprie dicto, testatur Philosophus in II. lib. de anima, text. 157. testatur Gregorius Nyssenus in I. lib. de Philosophia, cap. I. Et in lib. V. cap. 4. testantur omnes Theologi, et Philosophi, quos longum esset, minimeque necessarium huc adducere. Testatur ipsa divina Scriptura in Psalm. XXXI. cum ait: *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Et in Psalm. XLVIII. *Comparatus est jumentis insipientibus* (1), etc. Testatur denique etiam ratio. Nam potentia suprema, quæ est in bestiis, sive imaginatio, sive æstimativa nominetur, corporalis ac materialis est, proinde pertingere non potest ad cognitionem universalem, quæ fundamentum est ratiocinationis, neque potest reflecti ipsa in se et judicare de suo judicio, quod est fundamentum libertatis.

Neque his repugnat, quod earum appetitio videatur indifferens ad multa. Nam indifferentia illa determinatur per naturale judicium, cui reluctari non queunt. Et quemadmodum homines in certis rebus habent conditionalem necessitatem, sed absolutam libertatem: sic etiam contra, bestiæ habent conditionalem libertatem, et absolutam necessitatem. Possunt enim hoc potius, quam illud appetere, si æstimativa eorum ita judicet; sed æstimativa necessario judicat unum. Habent enim bestiæ a natura determinata judicia, neque possunt unum conferre cum altero, ut supra diximus. Atque hinc nascitur, ut omnia animantia ejusdem generis, semper eodem modo operentur. Omnes enim oves lupos fugiunt; omnes hirundines eodem modo nidificant. Omnes apes eodem modo mellificant, omnes araneæ eodem modo insidiantur muscis, omnes formicæ eodem modo grana recondunt, neque præterea aliud norunt.

At (inquiunt) terreri minis, atque allici blanditiis, videtur esse manifestum judicium rationis. Sed non ita est. Illud enim oritur ex eo, quod ex memoria verberum, aut beneficiorum cognoscunt aliquid boni vel mali sibi demonstrari, et non possunt id non cog-

(1) Psal. XXXI, 9; Psal. XLVIII, 13, 21.

noscere et æstimare, aut judicium ejusmodi non sequi.

Adhæc certum est, hominem absolute consideratum esse liberi arbitrii. Neque enim hæretici de hac re contendunt, sed solum de homine per peccatum primi parentis, de statu suo dejecto, de qua re in sequenti libro disseremus. Perspicuum est autem illud Ecclesiastici testimonium, cap. XV : *Reliquit hominem in manu consilii sui, etc.* (1)

Neque minus est certum, Angelos libero arbitrio præditos esse, præsertim si absolute secundum naturam suam consideretur, ante confirmationem in bono, vel obfirmationem in malo. Nam in primis litteræ sacræ de Angelis ita loquuntur, ut de rebus intelligentibus, ut constat ex Genes. cap. XVIII. et XIX. ex Tobia, cap. XII. ex Luc. cap. I et II. et ex aliis plurimis locis. Ubi autem intelligentia est, ibi sine dubio et libertas est. Deinde, Scriptura testatur Angelos esse naturæ præstantioris, quam homines, Psalm. VIII. *Minuisti eum paulo minus ab Angelis* (2). Igitur si homines libero arbitrio præditi sunt, cur non multo magis Angeli. Adhæc, Scriptura divina testatur, Angelos aliquando peccasse, et punitos esse, II. Petr. II. *Angelis peccantibus non pepercit* (3). At peccatum et pœna peccati sine arbitrii libertate esse non possunt. Denique, sancti Patres disertis verbis liberum arbitrium Angelis tribuunt. Vide Irenæum lib. IV. cap. 71. Basilium in lib. de Spiritu sancto, cap. 16. August. in lib. de correptione et grat. cap. 10. Gregor. homil. 7. in Ezech. et Damascenum lib. II. de fide, cap. 3. et 4.

Una superest dubitatio, sitne Deus etiam vere ac proprie liberi arbitrii. Nam et multi contra senserunt, et argumenta non contemnenda difficilem quæstionem efficiunt. Primum igitur non defuerunt ex philosophis, qui dicerent, Deum ex necessitate agere, quorum sententiam refert S. Thom. in lib. II. contra Gent. cap. 23. et quamvis S. Thomas non indicaverit nomina eorum philosophorum, tamen commentator ejus Franciscus Ferrarien. scribit, eos esse Aristotelem et Avicenam. Et sane non solus Ferrariensis, sed etiam Henricus, Scotus, et alii in horum philosophorum numerum referunt Aristotelem, nec sine causa, ut cognosci potest ex lib. VIII physic. text. 10. et seq. Et lib. XII. Metaph. text. 30 et 38.

In eodem errore versatus est ex Christianis, Petrus Abailardus, teste Thoma Waldensi lib. I. doctrinalis fidei, cap. 10. docuit enim prædictus Petrus, Deum non posse facere, nisi ea, quæ facit. Quod idem postea docuit Joan. Wiclef. ut constat ex ejus Trialogo, cap. 10 et 11. Et ex Thoma Waldensi, qui eum refellit, lib. doctrin. fidei, cap. 10. et seq. Idem approbat Lutherus, qui assertione art. 36. dicit, veram esse Wiclefi sententiam, quæ habet, omnia ex necessitate absoluta evenire. Martinus quoque Bucerus in lib. de concordia doctrinæ, cap. de libero arbitrio, satis aperte tradit, Deum necessaria agere quidquid agit, nec posse aliter facere

Denique Joannes Calvinus, lib. I. Instit. cap. 16. §. 3. docet, Deum non posse facere, nisi id quod facit : « Sane, inquit, omnipotentiam sibi vendicat, ac deferri a nobis vult Deus, non qualem sophistæ fingunt, inanem otiosam, et fere sopitam; sed vigilem, efficacem, operosam, et quæ in continuo actu versetur. » Et paulo post : « Ideo, inquit, censetur omnipotens, non quod possit quidem facere, cesset autem, sed quia etc. » Ubi vides a Calvino reprehendi communem Theologorum (quos ipse sophistas vocat) sententiam, quæ habet, Deum multa posse facere, quæ non facit, et contra, posse multa non facere quæ facit, et idcirco vere, proprieque liberum esse.

Argumenta pro sententia adversariorum multa sunt et gravia. Videtur enim libertas arbitrii qua quis potest velle hoc aut illud, et velle hoc aut non velle, repugnare æternitati, immutabilitati, simplicitati, aliisque attributis Dei. Immo cum velle in Deo sit idem quod esse, si velle Dei posset non esse, ipse etiam Deus posset non esse : vel si esse Dei est simpliciter necessarium, quomodo velle Dei non erit etiam simpliciter necessarium ? Sed hæc omnia planius exponentur, cum refellenda erunt.

CAPUT XVI.

Probatur, Deum esse liberi arbitrii.

Sententia theologorum, quæ sine dubio verissima est, probabitur a nobis primum ex divinis litteris et testimoniis Patrum, adver-

(1) Eccl. XV, 14. — (2) Psal. VIII, 6. — (3) II Pet. II, 4.

sus hæreticos; deinde, naturalibus rationib. adversus philosophos. Psalm. XIII : *Omnia quæcumque voluit, fecit.* Psalm CXI : *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus.* Ephes. I : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Et I Corinth. XII : *Hæc autem operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult* (1). Ex his, et similibus locis efficitur, Deum operari per cognitionem et voluntatem, et res creatas tales esse, quales Deus esse voluit, non quales necessitas coegit.

Sed rursus habemus alia loca, quibus ostenditur, Deum posse facere quæ non facit, et contra non facere quæ facit. Daniel. III : *Potens est Deus, nos de manibus tuis, o rex, liberare; quod si noluerit, statuam tamen, quam fecisti, non adoramus* (2). Hoc loco Scriptura docet, potuisse fieri, ut Deus nollet liberare tres pueros de fornace, quos tamen liberare voluit, et re ipsa liberavit. Esther. XIII : *Non est qui possit tuæ resistere voluntati; si decreveris salvare nos, continuo liberabimur* (3). Hic præterquam quod significatur, potuisse Deum non facere quod fecit, habetur etiam vocabulum decernendi, quod proprie ad liberum arbitrium pertinet.

Similis locus est Sapien. XI : *Non erat impossibilis manus tua, immittere illis multitudinem ursorum, aut audaces leones* (4) etc. Nec tamen id fecit : quare poterat facere quod non fecit. Ibidem : *Misereris omnium, qui omnia potes, dissimulans peccata hominum propter pœnitentiam.* At certe non vere dicitur dissimulare peccata is, qui non punit, quia non potest, sed is, qui cum possit non vult. Matth. III : *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ* (5). In quem locum Hieronymus, Chrysostomus, Theophylactus, necnon Ambrosius in cap. 3. Luc. scribunt, ex veris, proprieque dictis lapidibus posse Deum excitare filios Abrahæ, quamvis id numquam fecerit, Matth. XIX : *Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum cœlorum.* Et paulo post : *Apud homines hoc impossibile est, apud Deum omnia possibilia sunt* (6).

Nec valet, si quis dicat posse fieri ut camelus transeat per foramen acus, si redigatur ad subtilitatem tenuissimi fili. Quemadmodum olim Pelagiani docebant, posse divitem salvum fieri, si venditis omnibus pauper fieret, alioqui non posse. Hoc (inquam) non valet, quoniam Dominus ait, hoc impossibile esse hominibus : Deo autem esse omnia possibilia. Non est autem impossibile hominibus efficere, ut camelus transeat per foramen acus, si ad fili tenuitatem antea redigatur. Itaque S. Gregorius Nazianzenus lib. IV. de Theologia, affirmat ex hoc Evangelii testimonio posse Deum facere, ut camelus, manens camelus, transeat per foramen acus; quod tamen nec fecit, nec unquam fortasse faciet.

Matth. XXVI : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* (7) Poterat igitur Christus orare Patrem, ut mitteret ad se plusquam duodecim legiones Angelorum, et pater mittere poterat : et tamen neuter fecit, quod poterat facere. Ad hunc locum respondit Wiclefus, potuisse Christum a Patre legiones petere, non a quibus defenderetur, sed quæ sibi eo tempore adessent. Potuisse quoque Patrem mittere eas legiones, si voluisset, sed non potuisse velle.

At inepta responsio est. Primum enim certum est, hoc loco non agi de simplici assistentia Angelorum, sed de præsidio adversus vim, quæ in Christum parabatur. Dicuntur enim hæc verba Apostolo Petro, qui nitebatur gladio Dominum protegere, ut intelligeret, non esse opus. Christo tali defensione, qui aliam longe majorem in promptu haberet.

Deinde, esto de simplici assistentia ageretur, adhuc probamus, posse Deum facere quæ non facit, quia potuit mittere plusquam duodecim legiones Angelorum, qui Christo assisterent, quas tamen non misit.

Denique, Deum potuisse, si vellet, sed non potuisse velle, ineptissime dicitur, nisi Christum ipsum inepte locutum esse dicamus. Voluit enim Christus docere, se libere, non autem coactum subire mortem. Id autem demonstrat ex eo, quod poterat a Patre præsidium multorum millium Angelorum impetrare. Quæ Christi demonstratio nihil valebat, si Pater non poterat velle mittere præsidium, quod petebatur. Vide Hieronymum et Chrysostomum in commentario ad hunc locum.

Marci XIV : *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc a me* (8). Perspi-

(1) Psal. CXIII, 3; CX, 2; Eph. I, 11; I Corin. XII, 11. — (2) Dan. III, 17. — (3) Esth. XIII, 9. | (4) Sap. XI, 18. — (5) Matth. III, 9. — (6) Matth. XIX, 24. — (7) Matth. XXVI, 53. — (8) Marc. XIV, 36.

cuum est ex hoc loco, possibile Deo fuisset transferre calicem passionis a Christo, quod tamen factum non esse scimus. Roman. I, reprehendit Apostolus gentiles, quod cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt : at non debetur gratiarum actio nisi ei, qui libere agit, et beneficia præstat, cum possit non præstare : igitur Deus libere agit, et libere procurat res humanas.

Accedant nunc testimonia Patrum. S. Gregorius Nazianzenus in epist. priore ad Calidonium : « Asserunt, inquit, Deo possibile esse, hominem etiam sine mente salvare. Possibile etiam sine carne, solo velle. » Ubi sanctus Gregorius respondet objectioni Apollinaristarum, qui dicebant, Christo in incarnatione defuisse mentem humanam ; Verbum enim pro mente fuisse. Id autem probabant, quia possibile erat Deo salvare génus humanum, etiamsi mentem non assumpsisset : respondet (inquam) Gregorius, possibile Deo fuisse salvare genus humanum, etiamsi non solum mentem, sed etiam carnem non assumpsisset. Sola enim voluntate sine incarnationis mysterio potuit Deus mundum instaurare. Fecit igitur Deus ex Gregorii sententia id quod potuit non facere; proinde non necessario, sed libere fecit.

S. Gregorius Nyssenus, in lib. de Fato, cap. ult. « Non enim, inquit, sub necessitate est Deus, neque voluntatem ejus servire necessitati, fas est dicere. Etenim necessitatis est conditor. » Et infra : « Omnipotens, inquit, neque naturæ necessitate, neque legis præscripto operatur, sed sunt illi omnia contengentia, etiam necessaria. »

S. Ambrosius in II. lib. de fide, cap. 3. « Hæc operatur, inquit, unus et idem Spiritus sanctus dividens singulis pro ut vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

S. Augustinus in Enchiridio, cap. 95 : « Tunc, inquit, in clarissima luce sapientiæ videbitur, quam multa possit (Deus) et non velit ; nihil autem velit, quod non possit. » Et in lib. XIII. de Trinit. cap. 18. dicit, Deum potuisse sumere carnem aliunde, quam ex Adam ; et tamen hoc maluisse. In lib. de natura et grat. cap. VII. dicit, Christum potuisse resuscitare Judam a morte spirituali, quo modo excitavit Lazarum a morte corporali, nec tamen fecisse. In libro de bono perseverantiæ, cap. 8. et 6. dicit, Deum posse facere ut omnes perseverent usque in finem : nec tamen facere. Petrus autem Damianus in epist. 4. ad Desiderium, quæ est de omnipotentia Dei, probat Deum multa posse facere quæ non vult facere, nec facit.

Adde etiam testimonia Hieronymi, Chrysostomi et Theophylacti supra citata. Probatur hoc idem ratione fundata in divinis litteris. Qua ratione utitur Nyssenus loc. citat. lib. de fato prope extremo. Multa Deus operatur præter ordinem naturæ, ut cum solem stare fecit ad vocem Josue ; et eumdem retrocedere ad preces Isaiæ ; et obscurari tempore plenilunii ob mortem Salvatoris; item cum Virgini partum, cæcis visum, surdis auditum, mortuis vitam donavit. At si Deus operaretur ex necessitate naturæ, semper eodem modo operaretur, nec posset nunc servare naturæ ordinem nunc immutare ; igitur libere operatur, et pro arbitrio agit, non ulla necessitatis vi ad operandum impellitur.

Jam vero adversus philosophos, qui scripturis fidem non habent, his argumentis uti possumus.

Primo, Deus est causa efficiens omnium rerum, intelligentiarum, cœlorum, elementorum, etc. Igitur non necessitate, sed voluntate operatur.

Antecedens probatur. Nam si intelligentiæ carerent efficienti causa, et unaquæque earum suum cœlestem orbem produxisset (ut videtur sensisse Philosophus) nulla ratio reddi posset, cur tot essent intelligentiæ, et non plures ; cur tantæ virtutis, et non majoris aut minoris; cur ita inter se subordinatæ ; quis deinde procreasset elementa. Si dicas, non carent intelligentiæ causa efficiente, nec tamen omnes productæ sunt ab una ; sed prima produxit secundam, secunda tertiam et sic deinceps. Contra, nam tunc non posset reddi ratio, cur ultima intelligentia non produxerit aliam. Deinde, saltem hoc habebimus a prima substantia, quæ Deus est, non solum productum esse primum orbem cœlestem, sed etiam secundam Intelligentiam.

Probatur nunc ejusdem argumenti consecutio. Nam si prima intelligentia produxit omnia per se, vel saltem suum orbem cœlestem, et alteram intelligentiam ; non potuit non libere operari. Nam quæ operantur ex necessitate naturæ, determinata sunt ad unum, nec possunt producere, nisi unum aliquid simile sibi. Igitur intelligentia, quæ producit res tam varias, quales sunt aliæ Intelligentiæ, et corpora, non operatur ex necessitate naturæ, sed ex consilio et arte ;

ac per hoc libere. Et confirmatur exemplo hominis, qui naturaliter nihil producit, nisi alium hominem; at ex arte res plurimas, et inter se maxime discrepantes, variasque producit.

Secundo, Deus est infinitæ potentiæ ac virtutis, igitur potest res perfectiores et meliores facere, quam re ipsa faciat, ac per hoc numquam operatur secundum totam suam virtutem, quod est proprium eorum, quæ operantur ex necessitate naturæ. Negabunt philosophi fortasse, Deum esse potentiæ infinitæ, sed certe id plane manifestum esse videtur. Nam quod ex se est illimitatum et infinitum, non potest limitari et finiri, nisi vel a causa efficiente, vel a subjecto : esse autem ex se, est illimitatam et infinitum; et in Deo non potest limitari et finiri, cum Deus causa efficiente et subjecto careat; igitur in Deo esse, est illimitatum et infinitum. Quod si, esse in Deo est infinitum ; cur non etiam potentia in Deo sit infinita? Esse enim est propter operationem, nec dari potest esse, cui non respondeat potentia operandi, quoniam otiosum esset.

Tertio, si Deus ex naturiæ necessitate, non libere, et pro arbitrio faceret quæ facit, frustra opem ejus homines implorarent, frustra essent omnes aræ, sacrificia, vota. Respondebunt fortasse philosophi, frustra esse hæc omnia, sed refellet eos communis naturæ instinctus et sensus, atque consensus omnium gentium. Omnes enim natura duce in calamitatibus tollunt oculos ad cœlum, et numinis opem implorant. Tertullianus in Apologetico cap. 7. cum dixisset, ipsos etiam paganos in Angustiis suis non ad Capitolium, sed ad cœlum respicere, ac ita loqui solere, Deus videt, Deo commendo, Deus mihi reddet; subjungit : « O testimonium animæ naturaliter Christianæ ». Nimirum naturale esse docuit, in ærumnis unum Deum invocare. Vide similia apud S. Cyprianum in tractatu adversus Demetrianum.

Quarto, nihil est quod necessario appetatur, nisi finis, et quæ cum fine necessariam connexionem habent. At res creatæ non sunt finis Dei, neque cum fine Dei necessariam connexionem habent; Deus enim est finis omnium rerum, ac per hoc ipse sibi est finis, neque eget ulla re ad finem suum assequendum, cum se ipse carere non possit : igitur non necessario vult res creatas, sed libere.

Quinto, homo est liberi arbitrii, ut philosophi etiam fere omnes docent : ergo et Deus liberi arbitrii est. Neque enim fas est ullam perfectionem homini tribuere, quæ non excellentius reperiatur in Deo.

CAPUT XVII.

Solvuntur argumenta contraria.

Solvenda restant argumenta, quæ contra Dei libertatem fieri solent. Sed ut ea facilius solvi possint, duo quædam sunt breviter prænotanda.

Primum igitur sciendum est, ex doctrina S. Thomæ in quæst. 24. de veritate art. 3. non esse de ratione, et essentia liberi arbitrii posse velle bonum et malum; aut posse nunc velle unum, postea nolle; aut non posse eligere, nisi consultatio re ipsa præcedat : sed satis esse, si quis habeat optionem diversarum rerum, et electio fiat cum pleno, atque perfecto judicio rationis. Nam posse velle bonum et malum, pertinet ad liberum arbitrium, non simpliciter, sed ut est in natura creata, quæ quoniam ex nihilo facta est, deficere et peccare potest.

Itaque talis libertas non solum Deo non convenit, sed neque etiam Angelis et hominibus jam beatis; neque posse eligere malum, perfectio, sed imperfectio est dicenda libertatis. Idem intelligendum est de mutatione actus; posse siquidem actum mutare, et nunc nolle quod antea volebat, non est liberi arbitrii simpliciter, sed liberi arbitrii naturæ creatæ, quæ quia facta est ex nihilo, conversioni et mutationi est obnoxia. Denique, quod electionem præcedat consultatio, non pertinet ad liberum arbitrium, nisi in natura humana, quæ ratiocinando scientiam sibi parat. Nam Angeli, qui simul causam et effectum cognoscunt, non egent præcedente consultatione, sed simul consilium capiunt, judicant et eligunt.

Sciendum est secundo, ex doctrina Hervæi in quodlib. 1. quæst. 1. Ipsum velle Dei, duobus modis considerari posse. Uno modo absolute, et ut est idem quod esse Dei, et hoc modo, non liberum, sed necessarium esse. Altero modo, ut dicit ordinem ad objectum, et hoc modo si objectum est intrinsecum ipsa videlicet divina essentia, sapientia, potentia, bonitas et similia, esse etiam necessarium; sin autem objectum est extrinse

cum, ut sunt res omnes creatæ, tum demum velle Dei non esse necessarium, sed liberum. Nam Deus non potest non velle suam essentiam, potentiam, bonitatem, sapientiam, et cætera similia : potest tamen non velle res creatas.

Quare cum dicimus, Deus libere vult hoc, aut illud, et potest non velle ; non significamus rem illam, quæ est velle, in Deo esse rem liberam, et posse non esse ; sed significamus, ipsum velle Dei non necessario terminari ad rem istam, vel illam. Neque loquimur de possibilitate, sed de existentia rerum creatarum. Nam possibilitas rerum nihil ponit in re, nisi divinam essentiam infinitis modis participabilem, divinam sapientiam, qua cognoscat omnes modos, quibus divina essentia participabilis est ; et divinam potentiam, qua possit res producere, quibus divina essentia participetur. Non potest autem Deus non habere essentiam infinitis modis participabilem et sapientiam, qua cognoscat res creatas esse possibiles, et potentiam qua possit eas re ipsa producere.

Cur autem possit voluntas Dei non terminari ad existentias rerum extra se, et libere super eam cadat, ratio est, quia res illæ non sunt Deo necessariæ, cum neque sint finis ejus, neque media cum eo fine ex necessitate connexa ; ac per hoc non sunt appetibiles absolute, sed solum ex hypothesi, id est, posito quod velit Deus per eas, gloriam suam manifestare. Ex his facile erit ad argumenta omnia respondere.

Primum argumentum tale est. Arbitrii libertas in eo posita est, ut quis possit velle et non velle, et velle hoc et non illud : at hoc repugnat immutabilitati divinæ. Respondeo : velle et non velle in Deo, non significat mutationem actus, sed quod terminetur, vel non terminetur ad tale, vel tale objectum. Unde non in Deo, sed in creatura contingit mutatio.

Secundum argumentum. Voluntas divina non potest non esse conformis sapientiæ divinæ : sapientia divina non potest non judicare, id esse melius et faciendum, quod re ipsa est melius et faciendum : igitur voluntas divina non potest eligere, nisi id quod reipsa est melius et faciendum : ac proinde non est libera, cum numquam possit eligere, nisi unum. Respondeo : sapientia divina judicat, nihil esse absolute bonum et faciendum extra Deum, nisi quod ipse Deus facere voluerit, et id esse melius, quod ei magis placet. Et hoc fortasse significavit Apostolus ad Ephesios I. cum ait, Deum omnia operari secundum consilium voluntatis suæ. Quamvis igitur voluntas divina semper conformis sit sapientiæ divinæ, nulla tamen inde sequitur necessitas, quoniam etiam sapientia divina conformis semper est voluntati divinæ.

Tertium argumentum, Velle Dei est necessarium, tum quia est idem quod esse Dei, tum etiam quia necessarium est nobilius contingenti, et Deo tribuendum est, quod est nobilius ; igitur velle Dei non est liberum. Respondeo : Velle Dei est necessarium, quantum ad ipsum actum volendi, non tamen quantum ad ordinem, quem dicit ad creaturam. Et quia esse Dei, non dicit ordinem ad creaturam, ideo esse Dei, necessarium est omnibus modis, et nullo modo liberum ; at velle Dei, aliquo modo est necessarium, ut videlicet est idem cum esse, alio modo liberum, ut nimirum terminatur ac rem creatam.

Neque his repugnat, quod necessarium sit nobilius contingenti. Nam id verum est de essentia rei, non de causalitate ; sive respectu sui, non respectu aliorum. Illa enim essentia est nobilior, quæ magis est necessaria, quia longius abest a defectu et corruptione : contra autem causa, ut causa, eo præstantior est, quo liberior est, quoniam quo est liberior, eo minus ab aliis dependet, et sane magna esset imperfectio in Deo, si a rebus creatis ex necessitate penderet.

Quartum argumentum. Deus ab æternitate voluit omnia quæ fecit, facit, et facturus est : ergo jam est determinatus ad unum, nec potest aliud velle. Respondeo : actus voluntatis Dei, quoad substantiam, et entitatem suam ab æternitate fuit, et est absolute determinatus, quia non potest non esse, vel aliter se habere, tamen respectu objecti creati non est determinatus nisi ex hypotesi ; absolute autem potest aliter se habere, quoniam (ut sæpe diximus) ad res creatas voluntas Dei non habet ordinem necessarium, sed contingentem.

Quintum argumentum. Indeterminatio imperfectionem significat, illi enim dicuntur indeterminari, qui adhuc ambigunt de rebus agendis : non igitur indeterminatio locum habet in Deo. Respondeo : duplex est indeterminatio. Alia, quæ oritur ex parte causæ, quæ nondum est assecuta perfectionem suam, ut possit exire in actum ; et talis non

est in Deo, sed in illis, qui non perfecte rem cognoscunt, et ideo deliberant adhuc et consultant. Alia, quæ oritur ex effectu, qui non habet ordinem necessarium ad causam. Et hæc indeterminatio dicit perfectionem in causa, quoniam significat, causam esse independentem ab uno effectu et ejus contrario, et utroque superiorem.

Sextum argumentum. Si Deus posset facere quod non facit, haberet potentiam passivam et otiosam; quod Deo nulla ratione convenit. Respondeo : nulla est in Deo potentia passiva, ac multo minus otiosa. Illa enim dicitur potentia passiva, quæ distinguitur ab actu, et nondum reducta est ad actum. Dei autem potentia non distinguitur ab actu, cum sit ipsa divina essentia, quæ est actus purus. Neque etiam proprie dicitur esse potentia in Deo, respectu actus, quasi possit Deus habere actum, et non habere, sed solum respectu objecti, quia potest voluntas Dei terminari ad talem, vel talem rem producendam. Itaque nihil aliud est potentia in Deo, nisi voluntas actualis cum habitudine quadam ad res possibiles.

CAPUT XVIII.

De fine liberi arbitrii, id est, quare Deus creaverit Angelos, et homines libero arbitrio præditos.

Postrema restat quæstio de fine liberi arbitrii, ad illam definitionis particulam explicandam, « Ad magnam Dei gloriam. »

Quæritur igitur, cujus rei gratia Deus condiderit Angelos, et homines cum libero arbitrio : cum id solum sit, per quod in Deum peccatum committitur, et unde omnia mala redundarunt in mundum. Sed res plana est, et quod in definitione liberi arbitrii posuimus, omnium Patrum confessione firmatur, videlicet, ad insignem Dei gloriam pertinere, quod naturas intelligentia præditas, arbitrii libertate donaverit.

Prima igitur ratio, cur Deus homines et Angelos liberos esse voluerit, ducitur a potentia et sapientia Dei, quæ in hac re mirifice splendent. Deus enim per hoc, quod Angelos et homines liberos condidit, ostendit providentiam suam nullo modo impediri posse, etiamsi permittat creaturis, quas regit, plane pro arbitrio vivere. An non elucet insignis Dei gloria, si quis cogitet Angelos et homines facere quicquid volunt, et tamen velint, nolint, ordinem divinæ providentiæ ab æternitate constitutum perturbare non posse, ut fiat aliquando, quod Deus absolute non vult, aut non fiat quod absolute vult? Simile esset, si quis innumerabiles aviculas libere avolare permitteret; et tamen incredibili artificio id efficere posset, ut omnes ad ea loca pergerent, quo ipse vellet. Vide S. Augustinum, cujus est hæc ratio, in Enchiridio cap. 95. et sequentibus.

Secunda ratio sumitur a justitia et æquitate divina, quæ in eo perspicue apparet, quod Angelos et homines ita creavit, ut possent bene et male agere, et ipse sine acceptione personarum, bonos præmiis, malos suppliciis afficeret. Ita docent sancti Patres, Irenæus lib. IV. cap. 71. Justinus in Dialogo cum Tryphone, et alii.

Tertia ratio hæc esse potest, ut divina bonitas illustretur. Insignis enim Dei bonitas in eo conspicitur, quod non solum voluit gloriam sempiternam nobiscum communicare : sed etiam addidit, ut eam per propria merita, id est, nobilissimo modo consequeremur ; ut annotavit S. Gregorius Nazianzenus in 1. Apologetico.

Neque his repugnat, quod Deus et Christus homo gloriam sempiternam non habent ex meritis; et tamen eam habent modo, sine controversia, nobilissimo. Nam modus habendi gloriam præstantissimus est eam habere ex se. Porro ex se gloriam habendi multi sunt gradus. Primus gradus est, eam habere omnino naturaliter, ut sit de essentia ejus, qui illa habet. Et hic primus gradus soli Deo proprius est. Alter gradus, qui soli Christo convenit, est eam habere quodammodo naturaliter, non ita ut sit de essentia animæ Christi beatitudo, sed ut fluat ab intrinseco. Christus enim ut Deus se ipse ut hominem gratia et beatitudine donavit. Tertius gradus est eorum, qui eam habent ex se, non quia naturaliter habent ullo modo, sed quia per liberum arbitrium gratia Dei adjutum illam sibi acquirunt. Et hoc convenit Angelis et hominibus.

Quarta ratio fuit, ut appareat infinita magnitudo, et inexhaustus thesaurus divitiarum Dei. Nam si Deus haberet apud se certam mensuram bonorum, quibus remunerare posset cultores suos, non permisisset Angelis et hominibus liberum arbitrium, quo merita possent augere quantum vellent : sed

quoniam divitiæ Dei sunt infinitæ, neque periculum est, ut aliquando exhauriantur, ideo concessit Angelis et hominibus facultatem, qua pro arbitrio merita augerent. Simile esset, si quis tam esset dives auri et argenti, ut pauperibus stipem petentibus thesauros suos ostenderet, sineretque ut unusquisque auferret quod vellet, quomodo nemo prohibetur ex fonte perenni tantum aquæ haurire, quantum cupit.

Quinta ratio esse potuit, ut innotescat Deum sibi sufficere, et bonorum nostrorum nullo modo egere. Homines enim qui aliorum opera necessario indigent, neque se, aut sua tueri sine multorum adjumento possunt, omnino cuperent, et, si valerent efficerent, ut famuli, ac milites sui a se deficere non non possent et ideo promissionibus, pactis, juramentis eos devinciunt, sibique adstringunt quoad valent. Deus autem, quia nullius opera eget, sponte famulis suis libertatem concessit arbitrii, ut et in obsequio permanerent, et imperium detrectarent, prout vellent.

Sexta ratio ex præcedenti oritur, et infinitam Dei charitatem erga creaturas suas ostendit. Nam cum Deus non egeat hominibus, et si egeret, non multum eis fidere posset, quippe qui tam facile ob libertatem arbitrii a conditore suo deficiunt : æquum esse videbatur, ut non usque adeo magnam de hominibus curam gereret, et tamen ob nimiam charitatem suam non minorem de ipsis curam gerit, quam si absque illis gloriam, vitamque suam conservare non posset. Quid enim majus cogitari, fingive potest, quam ut Deus qui bonorum nostrorum non eget, propter homines homo fieri et mori voluerit?

Septima ratio fuit, quod id postulare videretur perfectio et ornamentum universi. Nam cum sit aliquid, quod agit, et non agitur, ut Deus; aliquid, quod agitur, et non agit, ut natura rationis expers; æquum erat, ut etiam exstaret aliquid, quod ageretur et ageret. Et talis est natura creata intelligens, et libero arbitrio prædita, qualis est in Angelis et hominibus.

Item cum sit aliquid quod ex nihilo, et libere operatur, ut Deus : aliquid, quod ex alio, et necessario operatur, ut res omnes infra hominem, certe pulchrum erat, si aliquid esset, quod ex alio, et libere operaretur quales sunt Angeli et homines. Nam quod aliquid ex nihilo et necessario operetur, quod est quartum membrum divisionis, fieri non potest, cum operari ex nihilo, sit summæ perfectionis, operari necessario, summæ imperfectionis.

Dices : cur Deus non attribuit Angelis et hominibus liberum arbitrium confirmatum in bono, ut et liberi essent, et tamen peccare non possent. Respondit ad hanc quæstionem S. Augustinus in lib. II. de bono perseverantiæ cap. 10. et lib. XXII. de civit. Dei cap. ult. Deum ordinate procedere voluisse, ac primum ostendere, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium. Vide quæ diximus in libro de peccato primi parentis cap. 2. ubi causam reddere conati sumus, cur Deus creaverit hominem, quem peccaturum esse præviderat.

Ad argumentum autem, quod initio capitis objiciebatur, quod videlicet liberum arbitrium videatur res noxia, cum id solum sit, per quod sit injuria Deo, et unde innumerabilia mala in ipsos homines redundarunt; facile respondetur. Non enim data est homini libertas arbitrii, ut peccaret, sed ut peccata libere detestando mereretur laudem et gloriam apud Deum. Præterea (ut Eusebius recte docet in lib. VI. de præparat. Evangel. cap. 5.) non dedit homini Deus solam arbitrii libertatem, sed accendit etiam in ejus mente lumen intelligentiæ, addidit Synderesim semper clamantem, ut recta via incederet; incitavit ad virtutem promissione præmiorum, exterruit a vitiis comminatione pœnarum.

At absurdum videtur, ut Deus aliquid instituerit, quod pro majori parte vertatur in malum : ejusmodi autem est liberum arbitrium, quo maxima pars hominum abutitur ad peccandum. Respondeo, liberum arbitrium commune est Angelis et hominibus; et ideo pro majori parte liberum arbitrium non in malum, sed in bonum absolute convertitur. Nam major pars Angelorem libero arbitrio bene semper, et usa est, et utetur.

At absurdum saltem esse videtur, ut species humana, majori ex parte, propter arbitrii libertatem suo fine frustretur. Respondeo : Finis ultimus rerum omnium Duplex est. Unus intrinsecus et proprius, qualis est, si de hominibus agatur, visio Dei; alter extrinsecus, et communis, qui est gloria Dei. Quamvis igitur sine proprio, atque intrinseco species humana majori ex parte frustre-

tretur, tamen semper obtinet Deus gloriam suam, quæ non minus in bonorum remuneratione, quam in prævaricatorum animadversione perspicitur.

Adde quod licet major hominum pars excidat a perfecta adeptione finis intrinseci, et proprii ; tamen non excidit a totali adeptione ejusmodi finis. Etsi enim minor pars hominum pertinget ad visionem Dei ; tamen major pars illud assequitur, ut ratiocinari, et vivere secundum rationem possit. Non est autem absurdum, ut minor pars individuorum alicujus speciei, ad perfectam finis proprii consecutionem non perveniat, modo a totali adeptione non excidat.

INDEX

LIBRORUM ET CAPITUM QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

DUODECIMA CONTROVERSIA GENERALIS

DE EXTREMA UNCTIONE

LIBER UNICUS

CONTROVERSIARUM

DE SACRAMENTO ORDINIS

LIBER UNICUS

CONTROVERSIARUM.

DE SACRAMENTO MATRIMONII.

LIBER UNICUS.

CONTROVERTIA TERTIA

De unitate conjugii.

CONTROVERSIA QUARTA.

De matrimonii firmitate.

CONTROVERSIA QUINTA.

De impedimentis matrimonii.

CONTROVERSIA SEXTA.

CONTROVERSIA SEPTIMA.

CONTROVERSIARUM

DE GRATIA PRIMI HOMINIS

LIBER UNICUS.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER PRIMUS.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER SECUNDUS.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER TERTIUS.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER QUARTUS.

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER QUINTUS

CONTROVERSIARUM

DE AMISSIONE GRATIÆ

LIBER SEXTUS

CONTROVERSIA GENERALIS

DE REPARATIONE GRATIÆ.

CONTROVERSIARUM

DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO

LIBER TERTIUS.

Atrebati. — Ex typ. PLANQUE et Sociorum.


BOSTON COLLEGE
3 9031 01234046 9

